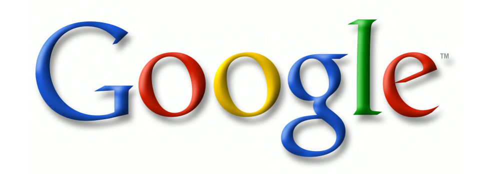
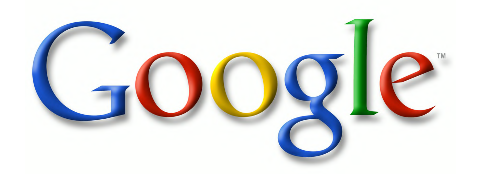
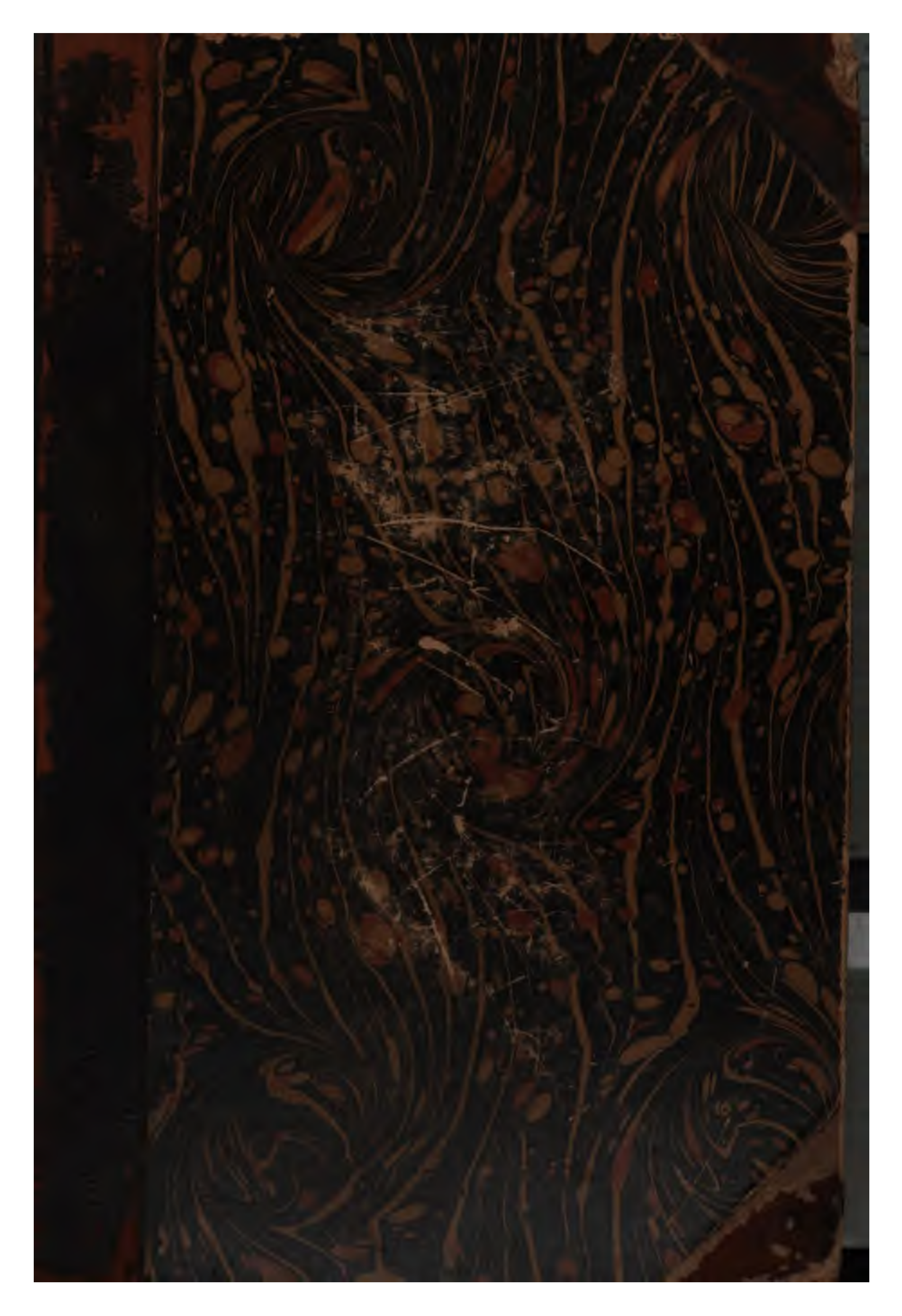
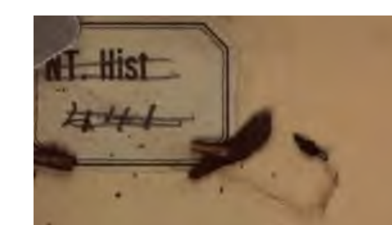




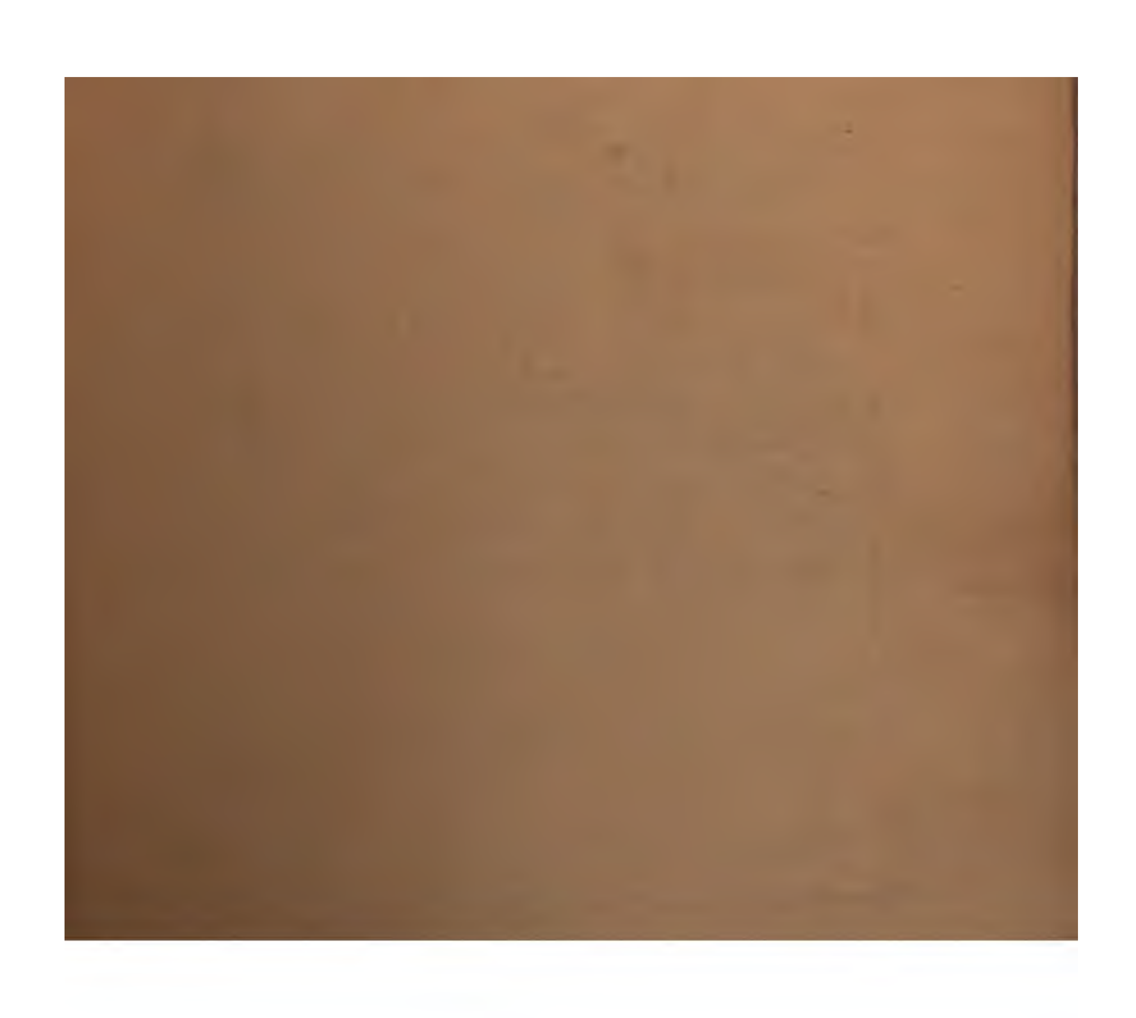




NT. Hist
4441



SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TS



GESCHICHTE

DES

JÜDISCHEN VOLKES

IM

ZEITALTER JESU CHRISTI

VON

D. EMIL SCHÜRER
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU GIESSEN.

ZWEITE NEU BEARBEITETE AUFLAGE
DES LEHRBUCHS DER NEUTESTAMENTLICHEN ZEITGESCHICHTE.

ZWEITER THEIL.

DIE INNEREN ZUSTÄNDE PALÄSTINA'S UND DES JÜDISCHEN VOLKES
IM ZEITALTER JESU CHRISTI.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1886.

D. ALBRECHT RITSCHL

UND

D. CARL VON WEIZSÄCKER

IN DANKBARKEIT GEWIDMET.



Vorwort.

Das „Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte“ erscheint hiermit in neuer Bearbeitung unter verändertem Titel. Ich glaube durch den neuen Titel den wirklichen Inhalt des Buches deutlicher und correcter ausgedrückt zu haben als durch den alten. Denn thatsächlich bietet das Buch in seiner alten, wie in seiner neuen Bearbeitung nichts anderes als eine „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“, mit Ausschliessung der Zustände der heidnischen Welt. Zur Aufnahme der letzteren konnte ich mich auch jetzt nicht entschliessen, da die hierbei zu treffende Auswahl des Stoffes immer eine willkürliche sein würde.

An dem äusseren Rahmen des Buches ist bei der Neubearbeitung nur wenig geändert worden. Die meisten Paragraphen sind dieselben geblieben. Neu hinzugekommen ist der Abschnitt über die Priesterschaft und den Tempelcultus (§. 24), und die beiden Paragraphen über die palästinensisch-jüdische und die hellenistisch-jüdische Literatur (§. 32 und 33), durch welche der frühere Abschnitt über die Apokalyptik ersetzt wurde. Die Zahl der Paragraphen ist demnach nur um zwei gestiegen. Innerhalb dieses alten Rahmens ist aber das Buch allerdings fast ein ganz neues geworden. Infolge erneuter Lectüre der Quellen und fortgesetzter Beschäftigung mit dem Gegenstande ist mir so viel neuer Stoff zugewachsen, dass eine wesentliche Erweiterung des Umfanges unvermeidlich war. Dem vorliegenden Bande von über achthundert Seiten entsprechen in der alten Auflage nicht ganz dreihundert Seiten, obwohl ich mich ernstlich bemüht habe, in der Form nicht breiter zu werden als früher. Nur in der wörtlichen Mittheilung von Quellenbelegen habe ich mir diesmal etwas mehr Freiheit gestattet als in der alten Auflage.

Einer Entschuldigung bedarf es noch, dass die zweite Hälfte des Buches vor der ersten erscheint. Diese Umkehrung der natürlichen Ordnung war ursprünglich nicht beabsichtigt. Ich habe zunächst nur deshalb mit der Arbeit an dieser zweiten Hälfte begonnen, weil es hier mehr zu thun gab als bei der ersten; hatte dabei aber die Absicht, das Ganze wie früher in einem Bande drucken zu lassen. Unter den Händen wuchs jedoch die Arbeit so sehr an, dass sich die Nothwendigkeit einer Theilung in zwei Bände ergab. Zugleich verzögerte sich auch die Vollendung so lange, dass es wünschenswerth erschien, zunächst einmal das Fertige mitzutheilen. Letzteres konnte geschehen, weil ja auch diese zweite Hälfte für sich ein relativ selbständiges Ganze bildet. Indem ich also diese hiermit zuerst ausgehen lasse, darf ich zugleich die Hoffnung aussprechen, dass die erste, welche nicht in demselben Masse anschwellen wird, binnen Jahresfrist wird folgen können. Mit derselben sollen dann auch die nöthigen Register gegeben werden.

Giessen, im September 1885.

E. Schürer.

Inhalt.

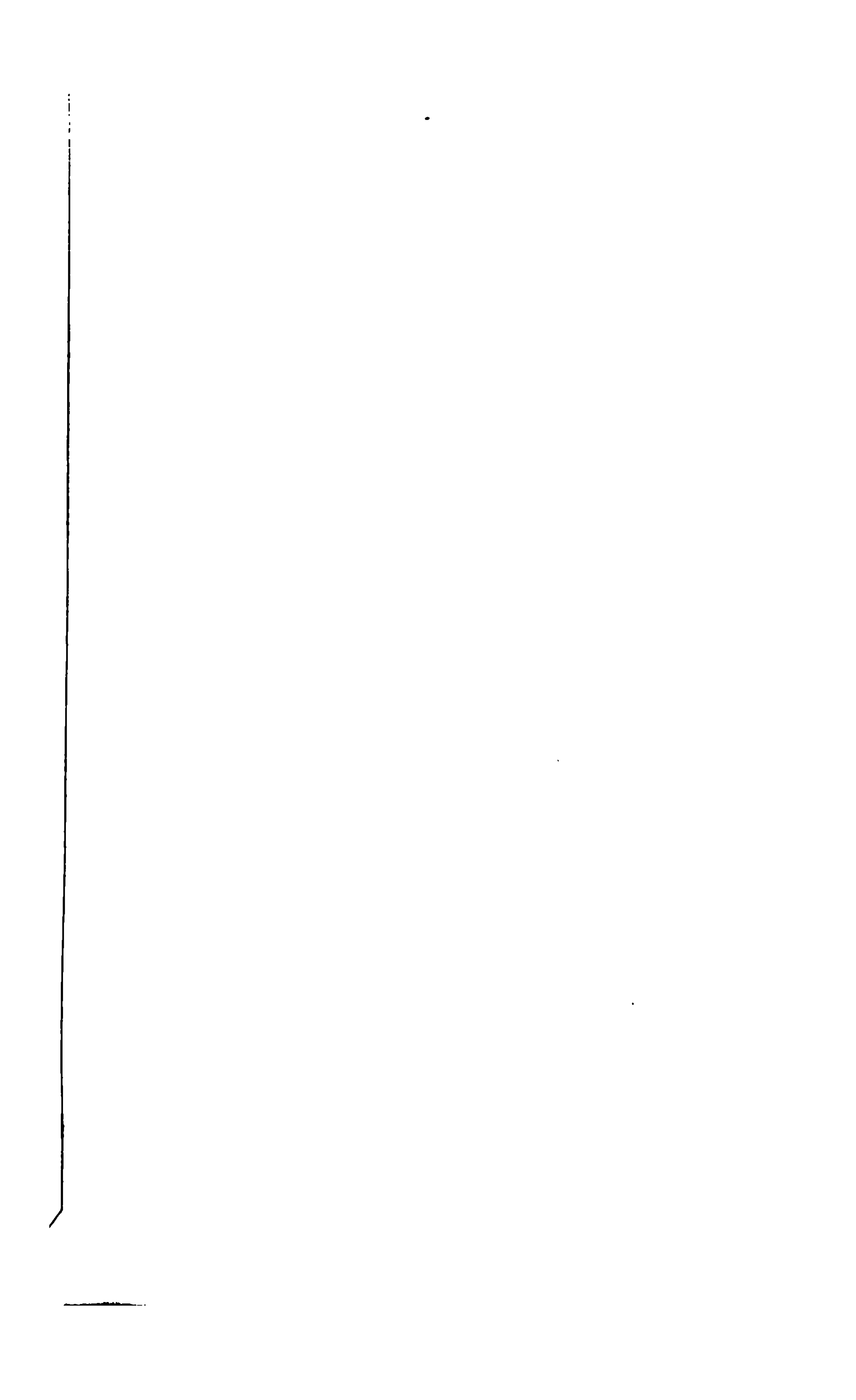
Zweiter Theil.

Die inneren Zustände Palästina's und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.

Zweiter Theil.

Die inneren Zustände Palästina's und des jüdischen Volkes

im Zeitalter Jesu Christi.



§. 22. Allgemeine Culturverhältnisse.

I. Mischung der Bevölkerung. Landessprache.

Die Stärke und Ausdehnung der jüdischen Bevölkerung in Palästina hat auch in der griechischen und römischen Zeit, wie in früheren Jahrhunderten, starke Schwankungen erfahren. Vom Beginn der hellenistischen Zeit bis zur makkabäischen Erhebung werden wir uns das jüdische Element in allmählichem Rückgang zu denken haben: das griechische Element drang siegreich vor. Ein starker Umschlag erfolgte jedoch durch die makkabäische Erhebung und ihre Nachwirkungen; durch sie gewann das Judenthum intensiv und extensiv wieder an Boden. Es consolidirte sich im Innern, und es breitete sich an den Grenzen fast nach allen Seiten hin weiter aus: nach Westen durch die Judaisirung der Städte Gazara, Jope und Jamnia (s. oben §. 7 und unten §. 23, I), nach Süden durch die gewaltsame Bekehrung der Idumäer unter Johannes Hyrkan (s. §. 8), nach Norden durch die Bekehrung der Ituräer unter Aristobul I (s. §. 9), nach allen Seiten hin durch die Eroberungen des Alexander Jannäus. Allerdings war das Judenthum dieser hasmonäischen Fürsten seit Johannes Hyrkan nicht mehr das der Schriftgelehrten und Pharisäer. Aber auch sie vertraten doch in ihrer Weise die jüdische Religion und Nationalität, wie gerade das Beispiel des „griechenfreundlichen" Aristobul I beweist. Durch Alexandra kam dann sogar die pharisäische Richtung wieder zur Herrschaft. Unter den Römern und Herodianern wurden zwar die hellenistisch-römischen Culturbestrebungen wieder nach Möglichkeit gefördert. Aber das pharisäische Judenthum war jetzt durch die Entwickelung der letzten zwei Jahrhunderte innerlich und äusserlich so gefestigt, dass sein Besitzstand hierdurch zunächst nicht wesentlich beeinträchtigt werden konnte. Erst die Erschütterungen der Kriege unter Vespasian und Hadrian haben ihm wieder grosse Verluste zugefügt.

Einigermassen genauer sind wir über die Ausdehnung der jüdischen Bevölkerung in Palästina nur für die Zeit des Josephus unterrichtet durch die Beschreibung des jüdischen Landes, welche er in

seinem *Bell. Jud.* III, 3 uns giebt[1]). Man ersieht hieraus — was auch anderweitig bestätigt wird —, dass von sämmtlichen Küstenstädten nur zwei eine vorwiegend jüdische Einwohnerschaft hatten, nämlich eben die in der Makkabäerzeit judaisirten Städte Jope und Jamnia. In allen übrigen Küstenstädten war das heidnische Element überwiegend (näheres s. §. 23, I). Im Binnenlande dagegen hatten die Landschaften Judäa, Galiläa und Peräa im wesentlichen jüdische Bevölkerung. Dazu kamen noch die östlich vom See Genezareth gelegenen Landschaften Gamalitis, Gaulanitis, Batanäa und Trachonitis, deren Bevölkerung aus Juden und Heiden gemischt war. Im weiteren Sinne müssen endlich zur jüdischen Bevölkerung auch die Samaritaner gerechnet werden.

Die Dreitheilung des jüdischen Gebietes in die drei Landschaften Judäa, Galiläa und Peräa (יְהוּדָה, גָּלִיל, עֵבֶר הַיַּרְדֵּן) wird auch in der Mischna wiederholt vorausgesetzt[2]). Das eigentliche Kernland war Judäa, das im Norden von Samarien, im Osten vom Jordan und dem todten Meere, im Westen vom Gebiet der philistäisch-hellenistischen Städte, im Süden vom peträisch-arabischen Reiche begrenzt wurde. Hier in Judäa war der Mittelpunkt des jüdischen Lebens; hier hatte sich nach dem babylonischen Exil die neue Ge-

1) Es ist evident, dass Josephus a. a. O. (*Bell. Jud.* III, 3, 1—5) eine Beschreibung des jüdischen Landes geben will, d. h. derjenigen Gebiete von Palästina, welche ganz oder vorwiegend von Juden bewohnt waren. Denn alle heidnischen Gebiete sind von der Beschreibung ausgeschlossen und nur genannt, um die Grenzen des jüdischen Gebietes zu bestimmen. So beschreibt er zuerst Galiläa, welches begrenzt wird im Westen durch das Gebiet von Ptolemais, im Osten durch das von Hippos, Gadara u. s. w. (III, 3, 1); sodann Peräa, welches begrenzt wird im Norden durch das Gebiet von Pella, im Osten durch das von Gerasa, Philadelphia u. s. w. (III, 3, 3). Hierauf folgt die Beschreibung Samaria's (III, 3, 4), und endlich die von Judäa (III, 3, 5). Letzteres erstreckt sich vom Jordan bis Jope (*μέχρις Ἰόπης*), so dass also Jope nicht zu Judäa gerechnet ist. Die hellenistischen Küstenstädte sind sämmtlich von der Beschreibung ausgeschlossen; und Josephus sagt vom jüdischen Lande nur, es entbehre nicht der Genüsse, die vom Meere kommen, da es sich an den Küstenländern hinziehe (III, 3, 5: *ἀφήρηται δὲ οὐδὲ τῶν ἐκ θαλάσσης τερπνῶν ἡ Ἰουδαία, τοῖς παραλίοις κατατείνουσα*). Zu den genannten vier Provinzen fügt dann Josephus noch anhangsweise hinzu: 1) das Gebiet von Jamnia und Jope, weil dies die einzigen Küstenstädte sind, welche vorwiegend von Juden bewohnt wurden (vgl. §. 23, I), und 2) die zum Königreich des Agrippa gehörigen Provinzen Gamalitis, Gaulanitis, Batanäa und Trachonitis, weil in diesen das jüdische Element wenigstens einen sehr starken Bruchtheil bildete. — Von besonderem Interesse ist bei dieser ganzen Beschreibung, dass Josephus auch Samaria in dieselbe mit aufgenommen hat, offenbar weil er auch die Samaritaner ihrem Wesen nach doch als Juden betrachtet, wenn auch als heterodoxe.

2) *Schebiith* IX, 2. *Kethuboth* XIII, 10. *Baba bathra* III, 2.

meinde zunächst wieder organisirt; von hier war die makkabäische Erhebung ausgegangen; hier war bis zur Zerstörung der heiligen Stadt der Hauptsitz der gelehrten und erziehenden Thätigkeit der pharisäischen Schriftgelehrten. Von Judäa durch Samarien getrennt lag im Norden Galiläa, dessen Grenzen nach Norden das Gebiet von Tyrus, nach Westen das von Ptolemais, nach Osten der Jordan und der See Genezareth bezeichnen. Auch die Bevölkerung Galiläa's war im wesentlichen eine jüdische; denn die Einwohner dieser Gegend hatten sich dem samaritanischen Schisma nicht angeschlossen, wie man eigentlich nach der früheren gemeinsamen Geschichte des Reiches Ephraim erwarten könnte. Vielmehr war es gelungen — wir wissen nicht mehr, wann und auf welche Weise, jedenfalls aber schon in der persischen Zeit — auch in diesem District die Richtung, welche das Judenthum in der nachexilischen Zeit eingeschlagen hatte, zur Herrschaft zu bringen und so eine dauernde religiöse Gemeinschaft zwischen den Einwohnern Judäa's und Galiläa's zu stiften. Endlich jenseits des Jordan lag die dritte der jüdischen Landschaften, Peräa, das im Norden durch das Gebiet von Pella, im Osten durch die Gebiete von Gerasa, Philadelphia und Hesbon, im Süden durch das peträisch-arabische Reich begrenzt wurde. Auch in dieser so begrenzten Landschaft war die Bevölkerung eine wesentlich jüdische[3]. Doch wird man weder in Galiläa noch in Peräa das jüdische Element als rein und unvermischt sich vorzustellen haben. Durch den bewegten Gang der Geschichte sind hier Juden und Heiden so oft und vielfach durcheinander geworfen worden, dass ein Durchdringen des jüdischen Elementes zu ausschliesslicher Herrschaft zu den Unmöglichkeiten gerechnet werden muss. Nur in Judäa wird dies durch die jahrhundertelange energische Wirksamkeit der Schriftgelehrten wenigstens annähernd erreicht worden sein.

Trotz der religiösen und nationalen Gemeinschaft der drei Landschaften hatten sich doch in Sitten und Gewohnheiten ihrer Bewohner auch mancherlei Unterschiede ausgeprägt, welche den drei Landschaften, ganz abgesehen von der wiederholt eintretenden politischen Trennung, eine gewisse Selbständigkeit des inneren Lebens verliehen. Die Mischna erwähnt z. B. kleine Unterschiede in eherechtlicher Beziehung zwischen Judäa und Galiläa[4], verschiedene

3) Vgl. z. B. *Antt.* XX, 1, 1 (Grenzstreit der Juden Peräa's mit den Philadelphenern); *Bell. Jud.* IV, 7, 4—6 (Theilnahme der Juden Peräa's am Aufstand). — Auch die Mischna setzt durchweg Peräa (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן) als von Juden bewohntes Land voraus, s. *Schebiith* IX, 2. *Bikkurim* I, 10. *Taanith* III, 6. *Kethuboth* XIII, 10. *Baba bathra* III, 2. *Edujoth* VIII, 7. *Menachoth* VIII, 3.

4) *Kethuboth* IV, 12.

Sitten in Bezug auf den Verkehr zwischen Braut und Bräutigam[5]; Verschiedenheit des Gewichtes und Münzfusses zwischen Judäa un Galiläa[6]). Die drei Landschaften werden daher in gewissen Be ziehungen als „verschiedene Länder“ betrachtet[7]).

Ein buntes Gemisch boten die Landschaften östlich vom Se Genezareth, Gamalitis, Gaulanitis, Batanäa und Trachoniti dar. Die Bevölkerung war eine aus Juden und Syrern gemischt (*B. J.* III, 3, 5: *οἰκοῦσι δὲ αὐτὴν μιγάδες Ἰουδαῖοί τε καὶ Σύροι*). Aber neben der sesshaften Bevölkerung trieben sich in jenen Grenz gebieten der Cultur auch zahlreiche Nomadenschaaren herum, vo welchen jene nicht wenig zu leiden hatte. Besonders günstig ware für sie die Höhlen in jener Gegend, in welchen sie Vorräthe a Wasser und Lebensmitteln ansammeln und im Falle eines Angriff sammt ihren Heerden Zuflucht finden konnten. Ihre Bekämpfung war darum sehr schwierig. Doch war es der kräftigen Hand de Herodes gelungen, hier einigermassen Ordnung zu schaffen[8]). Zu dauernden Niederhaltung der unruhigen Elemente siedelte er mehr mals fremde Colonisten in Trachonitis an; zuerst dreitausend Idu mäer[9]); dann eine Colonie kriegerischer Juden aus Babylon, welche er das Privilegium der Abgabenfreiheit verlieh[10]). Seine Söhne un Enkel setzten das Werk fort. Doch hat noch einer der beide Agrippa in einem Edicte über die thierische Lebensweise (*θηριώδης κατάστασις*) der Einwohner und ihren Aufenthalt in den Höhle (*ἐνφωλεύειν*) zu klagen[11]). Mit den Culturbestrebungen des Herode zog endlich auch das griechische Element in jenen Gegenden ein In der Nähe von Kanatha (s. hierüber §. 23, I) finden sich noch di Ruinen eines Tempels, der nach den dort gefundenen griechische Inschriften aus der Zeit Herodes' des Grossen herrührt[12]). Griechische Inschriften der beiden Agrippa, besonders Agrippa's II, finden sich in der Umgebung des Hauran in grösserer Zahl[13]). In

---

5) *Jebamoth* IV, 10. *Kethuboth* I, 5.

6) *Terumoth* X, 8. *Kethuboth* V, 9. *Chullin* XI, 2.

7) Z. B. in Betreff des Rechtsgrundsatzes, dass die Frau nicht verpflichtet ist, ihrem Manne in ein anderes Land nachzuziehen (*Kethuboth* XIII, 10); in Betreff des Rechtes der Ersitzung (*Baba bathra* III, 2).

8) *Antt.* XV, 10, 1.

9) *Antt.* XVI, 9, 2.

10) *Antt.* XVII, 2, 1—3. Zur Geschichte dieser Colonie vgl. auch *Vita* 11.

11) Die leider nur sehr dürftigen Fragmente dieses Edictes sind mitgetheilt bei *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions Grecques et Latines T.* III *n.* 2329 Hieraus auch in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1873, S. 252.

12) Vgl. bes. die Inschrift bei *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 2364.

13) *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 2112. 2135. 2211. 2329. 2365. 2413b. Hieraus auch in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1873, S. 248 ff.

der römischen Zeit hat dann das griechische Element wenigstens äusserlich die Herrschaft in jenen Districten erlangt (s. darüber unten Nr. II, 1).

Zur jüdischen Bevölkerung im weiteren Sinne gehören auch die Samaritaner[14]). Denn man beurtheilt deren Wesen nur dann richtig, wenn man es unter dem doppelten Gesichtspunkt auffasst: 1) dass sie zwar ihrer natürlichen Zusammensetzung nach ein Mischvolk waren, hervorgegangen aus der Verschmelzung der älteren israelitischen Einwohner mit heidnischen Elementen, namentlich mit den durch die Assyrer dorthin verpflanzten heidnischen Colonisten; dass aber 2) ihre Religion im Wesentlichen die auf einer älteren Entwickelungsstufe stehen gebliebene Religion Israel's war. — Unter den Colonisten, welche die Assyrer aus den Provinzen Babel, Kutha, Ava, Hamath und Sepharvaim nach Samaria verpflanzten (II Kön. 17, 24 ff.), scheinen diejenigen aus Kutha (כּוּתָה, כּוּת, II Kön. 17, 24. 30) besonders zahlreich gewesen zu sein. Die Bewohner Samaria's wurden daher von den Juden fortan Kuthäer genannt (*Χουθαῖοι* bei *Joseph. Antt.* IX, 14, 3. XI, 4, 4. 7, 2. XIII, 9, 1; in der rabbinischen Literatur כּוּתִים)[14a]). Man darf aber sicher nicht annehmen, dass die alte israelitische Bevölkerung gänzlich aus dem Lande weggeführt war, und das Land lediglich durch diese heidnischen Colonisten neu bevölkert wurde. Vielmehr ist ohne Zweifel ein sehr

---

14) Die reichhaltige Literatur über die Samaritaner verzeichnet am vollständigsten Kautzsch in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 351—355. — Vgl. besonders: *Cellarius*, *Collectanea historiae Samaritanae.* 1688 (auch in *Ugolini Thes. t.* XXII). — Robinson, Palästina III, 317—362. — *Juynboll*, *Commentarii in historiam gentis Samaritanae*, *Lugd. Bat.* 1846. — Winer RWB. II, 369—373. — Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I, 255—269. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 580 ff. — Jost, Gesch. des Judenthums I, 44—89. — Petermann in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIII, 359—391. — Hausrath, Zeitgesch. 2. Aufl. I, 12—23. — Schrader in Schenkel's Bibellexikon V, 149—154. — *Appel*, *Quaestiones de rebus Samaritanorum sub imperio Romanorum peractis. Gotting.* 1874. — *Nutt*, *A sketch of Samaritan history, dogma and literature. London* 1874. — Kohn, Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. V Nr. 4, 1876). — Kautzsch in Riehm's Handwörterb. des bibl. Altertums *s. v.* — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments §. 381. 382. — Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud Abth. II, 1883, S. 1062—1071. — Kautzsch in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 340—355. — Verschiedene Beiträge zur samaritan. Literatur von Heidenheim in der deutschen Vierteljahrsschrift für engl.-theol. Forschung und Kritik 1861 ff.

14a) כּוּתִים in der Mischna an folgenden Stellen: *Berachoth* VII, 1. VIII, 8. *Pea* II, 7. *Demai* III, 4. V, 9. VI, 1. VII, 4. *Terumoth* III, 9. *Challa* IV, 7. *Schekalim* I, 5. *Rosch haschana* II, 2. *Kethuboth* III, 1. *Nedarim* III, 10. *Gittin* I, 5. *Kidduschin* IV, 3. *Ohaloth* XVII, 3. *Tohoroth* V, 8. *Nidda* IV, 1. 2. VII, 3. 4. 5.

starker Procentsatz der alten Bevölkerung im Lande geblieben; und die neue Bevölkerung ist eine Mischung dieser mit den eingewanderten heidnischen Colonisten. Die Religion dieses Mischvolkes war Anfangs, nach dem Berichte der Bibel (II Kön. 17, 24—41), auch eine Mischreligion: eine Verbindung der von den Colonisten mitgebrachten heidnischen Culte mit der alt-israelitischen Verehrung Jahve's auf den Höhen. Allmählich muss aber das Uebergewicht der israelitischen Religion zu entscheidender Geltung gekommen sein. Denn nach allem, was wir sonst über die Religion der Samaritaner sicheres wissen (von böswilligen Nachreden ist natürlich abzusehen), war dieselbe ein reiner israelitischer Monotheismus. Sie erkannten die Einheit Gottes und die Autorität Mosis als des grössten Propheten an; sie hatten die jüdische Beschneidung am achten Tage und die Feier des Sabbaths und der jüdischen Jahresfeste. Ja sie gaben sogar den vordeuteronomischen Standpunkt der Verehrung Jahve's auf den Höhen auf, acceptirten den ganzen Pentateuch als Gesetz Israels und erkannten damit auch die Einheit des jüdischen Cultus an. Nur darin zeigt sich noch eine Nachwirkung des älteren Standpunktes, dass sie diesen Cultus nicht nach Jerusalem, sondern auf den Garizim verlegten. Hier erbauten sie sich — nach dem freilich verdächtigen Berichte des Josephus zur Zeit Alexanders des Grossen [15] — einen eigenen Tempel. Und auch nachdem dieser durch Johannes Hyrkanus zerstört worden war, blieb doch der Garizim ihr heiliger Berg und die Stätte ihres Cultus [16]. Die weitere Entwickelung des pharisäischen Judenthums haben sie freilich nicht mehr mitgemacht, daher alles abgelehnt, was über die Bestimmungen des Pentateuchs hinausging. Auch haben sie ausser dem Pentateuch keine der anderen heiligen Schriften des jüdischen Kanons angenommen. Aber auch so kann ihnen das Recht, sich „Israeliten“ zu nennen, nicht abgesprochen werden, sofern es sich nämlich um die Religion, nicht um die Abstammung handelt.

Die Stellung des eigentlichen Judenthums zu den Samaritanern war stets eine feindselige: der alte Gegensatz der Reiche Juda und Ephraim setzte sich hier in neuer Form weiter fort. Als die Samaritaner zur Zeit Serubabels beim Tempelbau in Jerusalem mitwirken wollten, wurden sie von den Juden abgewiesen (*Esra* 4, 1 ff.); und dem Siraciden ist „das thörichte Volk, das in Sichem wohnet“

---

15) *Joseph. Antt.* XI, 7, 2. 8, 2 ff. — Die Geschichte Sanballat's und seines jüdischen Schwiegersohnes, mit welcher Josephus den Tempelbau auf Garizim in Verbindung bringt, fällt nach *Nehem.* 13, 28 in die Zeit Nehemia's, etwa hundert Jahre vor Alexander d. Gr.

16) Zerstörung durch Johannes Hyrkan: *Antt.* XIII, 9, 1. Fortdauernde Geltung: *Ev. Joh.* 4, 20. *Joseph. Antt.* XVIII, 4, 1. *Bell. Jud.* III, 7, 32.

ebenso verhasst wie die Edomiter und Philister (*Sirach* 50, 25—26). Die Samaritaner ihrerseits vergalten diese Gesinnung mit gleicher Feindschaft [17]. Trotzdem sind die gesetzlichen Bestimmungen, welche das rabbinische Judenthum hinsichtlich der Samaritaner getroffen hat, überall correct und vom Standpunkte des Pharisäismus aus gerecht [18]. Die Samaritaner werden nie schlechtweg als „Fremde", sondern stets als ein Mischvolk behandelt, für dessen einzelne Glieder die israelitische Abstammung zwar nie als erwiesen, aber stets als möglich anzunehmen ist [19]. Ihre Zugehörigkeit zur „Gemeinde Israels" wird daher nicht negirt, sondern nur als zweifelhaft bezeichnet [20]. Ihre Gesetzesbeobachtung, z. B. hinsichtlich des Zehnten und der levitischen Reinheitsgesetze, entspricht allerdings nicht den pharisäischen Anforderungen, weshalb sie in mancher Beziehung den Heiden gleichgestellt werden [21]. Nirgends aber werden sie als Götzendiener (עכ״ום) behandelt, vielmehr von diesen bestimmt unterschieden [22]. Ihre Sabbathbeobachtung wird gelegentlich erwähnt [23]; dass sie ein richtiges israelitisches Tischgebet sprechen können, wird wenigstens als möglich vorausgesetzt [24]. Im Grunde stehen sie also, was ihre Gesetzesbeobachtung anlangt, mit den Sadducäern auf gleicher Stufe [25].

---

17) *Nehem.* 4, 1 ff. *Ev. Luc.* 9, 52—53. *Joseph. Antt.* XVIII, 2, 2. XX, 6, 1. *Bell. Jud.* II, 12, 3. *Rosch haschana* II, 2.

18) Eine Sammlung der rabbinischen Bestimmungen giebt der Tractat כותים, in den von Raphael **Kirchheim** herausgegebenen sieben kleinen Tractaten (s. oben §. 3). Die Stellen der Mischna s. oben Anm. 14a. — Vgl. auch *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 56 (*Opp.* II, 212). **Hamburger** a. a. O.

19) Vgl. **einerseits** *Schekalim* I, 5 (pflichtmässige Opfer für den Tempel sind nur von Israeliten, nicht von Heiden, auch nicht von Samaritanern anzunehmen); **andererseits** *Berachoth* VII, 1 (wenn drei Israeliten zusammen gespeist haben, sind sie verpflichtet, sich förmlich zum Gebet vorzubereiten; dasselbe gilt auch, wenn einer von den dreien ein Samaritaner ist); *Kethuboth* III, 1 (der Anspruch auf Geldentschädigung wegen Beiwohnung einer israelitischen Jungfrau gilt auch in Betreff einer Samaritanerin).

20) *Kidduschin* IV, 3.

21) Vgl. **überhaupt**: *Demai* VII, 4. *Tohoroth* V, 8. *Nidda* IV, 1—2. VII, 3—5.

22) *Berachoth* VII, 1. *Demai* III, 4. V, 9. VI, 1. *Terumoth* III, 9. — Die Behauptung, dass die Samaritaner das Bild einer Taube verehrten, ist eine erst im Talmud (*jer. Aboda sara* V, *fol.* 44d; *bab. Chullin* 6a, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* יון) auftretende Verleumdung, von der die Mischna noch nichts weiss.

23) *Nedarim* III, 10.

24) *Berachoth* VIII, 8.

25) Vgl. *Nidda* IV, 2: „Die Sadducäerinen, wenn sie der Sitte ihrer Väter folgen, sind den Samaritanerinen gleich". — *Epiphanius* sagt von den Sadducäern *haer.* 14: τὰ πάντα δὲ ἴσα Σαμαρείταις φυλάττουσιν.

Die Sprache der jüdischen Bevölkerung in allen hier genannten Gebieten war seit den letzten Jahrhunderten vor Chr. nicht mehr die hebräische, sondern die aramäische[26]). Wie und wann dieser Wechsel sich vollzogen hat, lässt sich nicht mehr verfolgen. Jedenfalls waren es nicht die aus Babel zurückgekehrten Exulanten, welche das Aramäische von dort mitgebracht. Denn auch die nachexilische Literatur Israels ist zunächst noch hebräisch. Auch ist der aramäische Dialect Palästina's nicht der ostaramäische (babylonische), sondern der westaramäische. Das Aramäische muss also allmählich vom Norden her nach Palästina vorgedrungen sein. Die Zeit des Uebergangs bezeichnen etwa die kanonischen Bücher Esra und Daniel (letzteres um 167—165 vor Chr.), welche theils hebräisch, theils aramäisch geschrieben sind (aramäisch: *Esra* 4, 8—6, 18. 7, 12—26. *Daniel* 2, 4—7, 28). Ein Ausspruch Jose ben Joesers, um die Mitte des zweiten Jahrh. vor Chr., wird in der Mischna aramäisch citirt[27]); desgleichen einige Aussprüche Hillel's und anderer Autoritäten[28]). Dass zur Zeit Christi das Aramäische die alleinige Volkssprache in Palästina war, erhellt aus den im Neuen Testamente erwähnten Worten: *ἀββᾶ* (*Marc.* 14, 36), *ἁκελδαμάχ* (*Act.* 1, 19), *γαββαθᾶ* (*Joh.* 19, 13), *γολγοθᾶ* (*Mt.* 27, 33), *ἐφφαθά* (*Marc.* 7, 34), *κορβανᾶς* (*Mt.* 27, 6), *μαμωνᾶς* (*Mt.* 6, 24), *μαρὰν ἀθά* (I *Cor.* 16, 22), *Μεσσίας* = מְשִׁיחָא (*Joh.* 1, 41), *πάσχα* (*Mt.* 26, 17), *ῥακά* (*Mt.* 5, 22), *σατανᾶς* (*Mt.* 16, 23), *ταλιθὰ κοὺμ* (*Marc.* 5, 41), wozu noch Eigennamen kommen wie *Κηφᾶς*, *Μάρθα*, *Ταβιθά*[29]), und die zahlreichen mit בַּר zusammengesetzten Namen (Barabbas, Bartholomaios, Barjesus, Barjonas, Barnabas, Barsabas, Bartimaios). Auch die Worte Christi am Kreuz: *Ἐλωῒ ἐλωῒ λαμὰ σαβαχθανεί* (*Marc.* 15, 34) sind aramäisch. Dem gewöhnlichen Volke war das Hebräische so wenig geläufig, dass bei den Gottesdiensten die biblischen Lectionen Vers für Vers in die Landessprache übersetzt werden mussten[30]). Trotz dieses vollständigen Durchdringens des Aramäischen blieb aber doch das Hebräische noch als „die heilige Sprache" (לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ) im

---

26) Vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 7 f. — Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael III, 44 ff. 58 ff. — Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu (1873) S. 4—28. — Delitzsch, Ueber die palästinische Volkssprache, welche Jesus und seine Jünger geredet haben („Saat auf Hoffnung" 1874, S. 195—210). — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments §. 40. — Ders., Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments §. 416—417. — Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen (1884) S. 4—12.

27) *Edujoth* VIII, 4.

28) Hillel: *Aboth* I, 13. II, 6. Andere: *Aboth* V, 22. 23.

29) Die Accentuation in unseren Ausgaben ist sehr inconsequent. Consequenterweise müsste man auch accentuiren: *ῥακᾶ, ταλιθᾶ, Ταβιθᾶ.*

30) *Megilla* IV, 4. 6. 10. Vgl. unten §. 27.

Gebrauch. In ihr wurde in den Synagogen Palästina's nach wie vor die heilige Schrift verlesen; und für gewisse liturgische Fälle war der Gebrauch des Hebräischen unbedingt gefordert[31]). Auch blieb das Hebräische noch die Sprache der Gelehrten, in welcher selbst die juristischen Discussionen der Schriftgelehrten geführt wurden. Erst etwa vom dritten Jahrhundert nach Chr. an finden wir auch für letztere Zwecke das Aramäische in Gebrauch: während noch die Mischna (2. Jahrh.) hebräisch ist, ist der palästinensische Talmud (4. Jahrh.) aramäisch. Eben dieser ist auch die reichste Quelle für die Kenntniss dieser palästinensischen Landessprache. — Ueber dialectische Verschiedenheiten in der Aussprache zwischen Judäa und Galiläa geben uns die Evangelien und der Talmud einige Andeutungen[32]).

II. Verbreitung der hellenistischen Cultur.

1. Der Hellenismus in den nicht-jüdischen Gebieten.

Das eben beschriebene jüdische Gebiet war, wie im Alterthum so auch in der griechisch-römischen Zeit, auf allen Seiten von heidnischen Gebieten umgeben. Nur bei Jamnia und Jope hatte sich das jüdische Element bis an das Meer vorgeschoben. Sonst bildete

---

31) *Jebamoth* XII, 6. *Sota* VII, 2—4. VIII, 1. IX, 1. *Megilla* I, 8. — S. bes. *Sota* VII, 2: „Folgende Stücke werden nur in der heiligen Sprache vorgetragen: der Schrift-Abschnitt beim Darbringen der Erstlinge, die Formel bei der Chaliza, die Segen und Flüche, der Priestersegen, die Segenssprüche des Hohenpriesters, die Lesestücke des Königs (am Laubhüttenfest im Sabbathjahre), die Formel bei einem (wegen eines ermordet Gefundenen) zu tödtenden Kalbe, und die Rede des Kriegsgesalbten, der das Kriegsvolk anredet". — In jeder Sprache dürfen dagegen vorgetragen werden z. B. das Schma, das Schmone-Esre (s. über diese §. 27, Anhang), das Tischgebet u. s. w. (*Sota* VII, 1). — Dies Alles gilt in Bezug auf den mündlichen Vortrag. Im schriftlichen Gebrauch war das Hebräische für den Text der *Tefillin* und *Mesusoth* gefordert, sonst aber, auch für heilige Schriften, jede Sprache gestattet, nach Rabban Gamaliel freilich für letztere nur noch das Griechische (*Megilla* I, 8). — Das Formular des Scheidebriefes war, wenigstens nach R. Juda, gewöhnlich aramäisch (*Gittin* IX, 3), konnte aber auch griechisch sein (*Gittin* IX, 8).

32) *Matth.* 26, 73 und dazu die Ausleger. — *Buxtorf*, *Lex. s. v.* גליל *col.* 434 *sqq.* — *Lightfoot*, *Centuria chorograph. Matthaeo praemissa c.* 87. (*Opp.* II, 232 *sq.*) — *Morinus*, *Exercitationes biblicae* (1669) II, 18, 2 *p.* 514 *sqq.* — *Aug. Pfeiffer*, *Decas selecta exercitationum sacrarum p.* 206—216 (im Anhang zu dessen *Dubia vexata script. sacrae*, *Lips. et Francof.* 1685). — *Wetstein*, *Nov. Test.* zu *Matth.* 26, 73. — *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 184 *sq.* — Noch mehr ältere Literatur bei *Wolf*, *Curae phil. in Nov. Test.* zu *Matth.* 26, 73.

auch im Westen nicht das Meer, sondern das heidnische Gebiet der philistäischen und phönicischen Städte die Grenze des jüdischen. In diesen heidnischen Ländern war nun aber der Hellenismus in viel stärkerer Weise durchgedrungen, als im jüdischen Lande. Keine Reaction, ähnlich der makkabäischen Erhebung, hatte ihm hier Halt geboten: der heidnische Polytheismus eignete sich ja in ganz anderer Weise als das Judenthum zu einer Verschmelzung mit dem Hellenenthum. Während darum im Innern Palästina's der Hellenismus durch die religiösen Schranken des Judenthums am weiteren Vordringen gehindert wurde, konnte er hier wie überall, wo er seit Alexander d. Gr. erobernd auftrat, sein natürliches Uebergewicht über die orientalische Cultur siegreich zur Geltung bringen. So war schon lange vor Beginn der römischen Zeit namentlich in den grossen Städten im Westen und im Osten Palästina's die gebildete Welt, wir dürfen wohl sagen vollständig hellenisirt. Nur für die niederen Schichten des Volkes und für die Landbevölkerung ist dies wohl nicht in derselben Weise vorauszusetzen. Ausser den Grenzgebieten waren aber auch die nicht-jüdischen Bezirke im Innern Palästina's vom Hellenismus occupirt worden: so namentlich Skythopolis (s. §. 23, I Nr. 19) und die Stadt Samaria, die schon durch Alexander d. Gr. macedonische Colonisten erhalten hatte (§. 23, I Nr. 24), während die nationalen Samaritaner in Sichem ihren Mittelpunkt fanden.

Das siegreiche Durchdringen der hellenistischen Cultur lässt sich noch am deutlichsten und umfassendsten nachweisen an den religiösen Culten. Zwar haben sich die einheimischen Culte, namentlich in den philistäischen und phönicischen Städten, vielfach ihrem Wesen nach erhalten; aber doch nur so, dass sie umgebildet und mit griechischen Elementen verschmolzen wurden. Und daneben haben auch die rein griechischen Culte starken Eingang gefunden und an manchen Orten jene gänzlich verdrängt. Leider gestatten uns die Quellen nicht, in der Darstellung die eigentlich griechische Zeit von der römischen zu trennen: das meiste Material bieten die Münzen, und diese gehören vorwiegend erst der römischen Zeit an. Im Grossen und Ganzen wird aber das Bild, das wir aus ihnen gewinnen, auch schon für die vorrömische Periode Geltung haben; überdies fehlt es auch für diese nicht an directen Notizen.

Auf den Münzen von Raphia aus der Kaiserzeit erscheinen besonders *Apollo* und *Artemis* in rein griechischer Auffassung[33]; auf

---

33) *Mionnet, Description de médailles antiques* V, 551 *sq. Supplément* VIII, 376 *sq.* — *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte* (1874) *p.* 237—240, *pl.* XII *n.* 7—9. — Stark, Gaza S. 584.

denjenigen von Anthedon dagegen die Schutzgöttin der Stadt in der Auffassung als *Astarte*[34]).

Ueber die Culte von Gaza in der römischen Kaiserzeit giebt am vollständigsten Aufschluss die Lebensbeschreibung des Bischofs Porphyrius von Gaza von Marcus Diaconus. Hiernach gab es zur Zeit des Porphyrius (Ende des vierten Jahrh. nach Chr.) in Gaza acht *δημόσιοι ναοί*, einen des *Helios*, der *Aphrodite*, des *Apollo*, der *Persephone* (*Kore*), der *Hecate*, ein *Heroon*, einen Tempel der *Tyche* und einen des *Marnas*[35]). Man sieht schon hieraus, dass die rein griechischen Culte die vorherrschenden sind; und dies wird im Allgemeinen auch durch die Münzen bestätigt, auf welchen auch noch andere griechische Gottheiten vorkommen[36]). Ein Tempel des *Apollo* in Gaza wird schon bei der Zerstörung der Stadt durch Alexander Jannäus erwähnt (*Antt.* XIII, 13, 3). Nur die Hauptgottheit der Stadt in der römischen Zeit, der *Marnas*, war, wie sein Name (מרן = Herr) beweist, ursprünglich eine semitische Gottheit, die aber auch mehr oder weniger in griechisches Gewand gekleidet worden war[37]).

Eine Mischung einheimischer und griechischer Culte hat auch Askalon aufzuweisen. Ein Hauptcultus war hier derjenige der *Ἀφροδίτη οὐρανίη*, d. h. der *Astarte* als Himmelskönigin. Sie wird schon von Herodot als Gottheit von Askalon erwähnt und ist noch

34) *Mionnet* V, 522 *sq.* *Suppl.* VIII, 364. — *De Saulcy p.* 234—236, *pl.* XII *n.* 2—4. — Stark S. 594.

35) *Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis ed. Haupt* (Abhandlungen der Berliner Akademie 1874, früher nur in lat. Uebersetzung bekannt) c. 64: *ἦσαν δὲ ἐν τῇ πόλει ναοὶ εἰδώλων δημόσιοι ὀκτώ, τοῦ τε Ἡλίου καὶ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Κόρης καὶ τῆς Ἑκάτης καὶ τὸ λεγόμενον Ἡρῷον καὶ τὸ τῆς Τύχης τῆς πόλεως, ὃ ἐκάλουν Τυχαῖον, καὶ τὸ Μαρνεῖον, ὃ ἔλεγον εἶναι τοῦ Κρηταγενοῦς Διός, ὃ ἐνόμιζον εἶναι ἐνδοξότερον πάντων τῶν ἱερῶν τῶν ἁπανταχοῦ.* — Das Marneion wird hier auch sonst oft erwähnt.

36) *Eckhel, Doctr. Num.* III, 448 *sqq.* *Mionnet* V, 535—549. *Suppl.* VIII, 371—375. *De Saulcy p.* 209—233, *pl.* XI. — Stark, Gaza S. 583—589.

37) Vgl. über Marnas ausser den Stellen bei Marcus Diaconus auch: *Steph. Byz. s. v. Γάζα· ἔνθεν καὶ τὸ τοῦ Κρηταίου Διὸς παρ' αὐτοῖς εἶναι, ὃν καὶ καθ' ἡμᾶς ἐκάλουν Μαρνᾶν, ἑρμηνευόμενον Κρηταγενῆ.* — *Eckhel, Doctr. Num.* III, 450 *sq.* Stark, Gaza S. 576—580. — Das älteste ausdrückliche Zeugniss für den Cultus des Marnas sind Münzen Hadrian's mit der Aufschrift *Μαρνα*, s. *Mionnet* V, 539. *De Saulcy p.* 216—218, *pl.* XI *n.* 4. — Sein Cultus findet sich auch ausserhalb Gaza's. Vgl. die Inschrift von Kanata bei *Le Bas et Waddington, Inscriptions T* III *n.* 2412 g (*Wetzstein n.* 183): *Διὶ Μάρνᾳ τῷ κυρίῳ.* — Mit dem Cultus des Marnas als *Ζεὺς Κρηταγενής* hängt auch die spät-griech. Legende zusammen, dass Gaza auch *Μίνῳα*, nach *Minos*, genannt worden sei (*Steph. Byz. s. v. Γάζα* u. *s. v. Μίνῳα*). Vgl. Stark, Gaza S. 580 f.

auf den Münzen der Kaiserzeit häufig als Schutzgöttin der Stadt dargestellt [38]). Mit ihr ist verwandt, ja von Hause aus wahrscheinlich identisch, die *Atargatis* oder *Derketo*, die in Askalon in eigenthümlicher Gestalt (als Frau mit einem Fischschwanz) verehrt wurde. Ihr semitischer Name (עתרעתה, zusammengesetzt aus עתר = Astarte und עתה) deutet schon darauf hin, dass sie ursprünglich „nichts anderes als die syrische Form der Astarte in der Verschmelzung mit einer anderen Gottheit" ist (Baudissin). Aus ihrer Fischgestalt aber erhellt, dass in ihr speciell „die befruchtende Kraft des Wassers" verehrt wurde [39]). Wie diese beiden, so ist auch der *Asklepios λεοντοῦχος* von Askalon, auf welchen der Neuplatoniker Proclus einen Hymnus dichtete, als eine ursprünglich orientalische Gottheit zu betrachten [40]). Sonst aber erscheinen auch auf den Münzen von Askalon die echt griechischen Gottheiten: *Zeus*, *Poseidon*, *Apollo*, *Helios*, *Athene* u. A. [41]). Ein Tempel des *Apollo* in Askalon wird in vorherodianischer Zeit erwähnt: der Grossvater des Herodes soll daselbst Hierodule gewesen sein [42]).

---

38) *Herodot.* I, 105. Die Münzen bei *Mionnet* V, 523—533. *Suppl.* VIII, 365—370. *De Saulcy p.* 178—208, *pl.* IX u. X. Vgl. Stark S. 258 f. 590 f. Die Identität der griechischen Aphrodite mit Astarte ist allgemein anerkannt. Vielleicht sind sogar die Namen identisch; aus *Ashtoreth* könnte *Aphtoreth,* und daraus *Aphroteth* geworden sein, wie Hommel vermuthet (Fleckeisen's Jahrbücher für class. Philologie 1882, S. 176).

39) Ueber den Cultus der Derketo in Askalon s. bes. *Diodor.* II, 4; über dieselbe überhaupt: *Strabo* XVI *p.* 785. *Plinius Hist. Nat.* V, 23, 81. *Lucian. De Syria dea c.* 14. *Ovid. Metam.* IV, 44—46. — Der semitische Name auf einer palmyrenischen Inschrift und einigen Münzen (s. Baudissin, und über die Münzen am vollständigsten *Six* im *Numismatic Chronicle* 1878 *p.* 103 *sqq.*). — Mit dem Cultus der Derketo hängt auch die Heilighaltung der Tauben in Askalon zusammen, worüber zu vgl. *Philo ed. Mang.* II, 646 (aus Philo's Schrift *de providentia* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 14, 64 *ed. Gaisford;* nach dem Armenischen bei *Aucher*, *Philonis Judaei sermones tres etc. p.* 116). — Aus der Literatur ist bes. hervorzuheben der Artikel von Baudissin in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 736—740. Zu der hier verzeichneten Literatur ist noch hinzuzufügen die Abhandlung über *Derceto the Goddess of Askalon* im *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, *New Series vol.* VII, 1865, *p.* 1—20. Ed. Meyer, Zeitschr. der DMG. 1877, S. 730 ff. *Six*, *Monnaies d'Hierapolis en Syrie* (*Numismatic Chronicle*, *New Series vol.* XVIII, 1878, *p.* 103—131 und *pl.* VI). *Rayet*, *Dédicace à la déesse Atergatis* (*Bulletin de correspondance hellénique t.* III, 1879, *p.* 406—408). Die hier mitgetheilte, in Astypalia gefundene Inschrift lautet: *Αντιοχος και Ευπορος Αταργατειτι ανεθηκαν*. Sonst kommt Atargatis nur noch dreimal auf griechischen Inschriften vor. *Corp. nscr. Graec. n.* 7046. *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions t.* III, *n.* 1890. 2588.

40) Stark, Gaza S. 591—593.

41) S. die Münzen bei *Mionnet* und *de Saulcy* a. a. O. Stark S. 589 f.

42) *Euseb. Hist. eccl.* I, 6, 2. 7, 11.

In Azotus, dem alten Asdod, war in vormakkabäischer Zeit ein Tempel des philistäischen *Dagon*, der ehedem auch in Gaza und Askalon verehrt worden war[43]). Bei der Eroberung Asdod's durch den Makkabäer Jonathan wurde dieser Tempel zerstört und überhaupt die heidnischen Culte daselbst ausgerottet (I *Makk.* 10, 84. 11, 4). Ueber die Wiederherstellung derselben bei der Restauration durch Gabinius ist nichts Näheres bekannt. Jedenfalls hatte Azotus in dieser späteren Zeit auch einen starken Bruchtheil jüdischer Einwohner (s. §. 23, I Nr. 5).

In den Nachbarstädten Jamnia und Jope hatte das jüdische Element seit der Makkabäerzeit das Uebergewicht gewonnen. Doch ist gerade Jope für den Hellenismus von Bedeutung als die Heimath des Mythus von *Perseus* und *Andromeda*: hier am Felsen von Jope ward Andromeda dem Meerungeheuer ausgesetzt und von Perseus befreit[44]). Der Mythus hat sich auch während der vorwiegend jüdischen Periode dort lebendig erhalten. Im J. 58 vor Chr. wurde in Rom bei den pomphaften Spielen, die M. Scaurus als Aedil gab, auch das Skelett des Meerungeheuers gezeigt, das Scaurus aus Jope nach Rom hatte bringen lassen[45]). Durch Strabo, Mela, Plinius, Josephus, Pausanias, ja noch durch Hieronymus ist die Fortdauer des Mythus in dortiger Gegend bezeugt[46]). Auch die hellenistische Sage, nach welcher Jope von Kepheus, dem Vater der Andromeda gegründet sein soll, weist darauf hin[46a]). Plinius spricht sogar von einem Cultus der *Keto* daselbst[47]), Mela von Altären mit den Namen des Kepheus und seines Bruders Phineus, die dort exi-

---

43) S. über ihn: Baudissin in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. III, 460—463, und die daselbst citirte Literatur.

44) Die früheste Erwähnung Jope's als Ort dieser Begebenheit findet sich bei *Scylax* (4. Jahrh. vor Chr.), s. *Müller*, *Geogr. gr. minores* I, 79. — Vgl. überhaupt: Stark, S. 255 ff. 593 f.

45) *Plinius, Hist. Nat.* IX, 5, 11: *Beluae, cui dicebatur exposita fuisse Andromeda, ossa Romae adportata ex oppido Judaeae Jope ostendit inter reliqua miracula in aedilitate sua M. Scaurus longitudine pedum* XL, *altitudine costarum Indicos elephantos excedente, spinae crassitudine sesquipedali.* — Ueber Scaurus vgl. die Uebersicht über die römischen Statthalter von Syrien in Bd. I. Ueber die Zeit seiner Aedilität: Pauly's Encykl. I, 1, 2. Aufl., S. 372.

46) *Strabo* XVI *p.* 759. *Mela* I, 11. *Plinius* V, 13, 69. *Joseph. Bell. Jud.* III, 9, 3. *Pausanias* IV, 35, 6. *Hieronymus*, *Comment. ad Jon.* 1, 3 (*Opp. ed. Vallarsi* VI, 394). — Die Meisten erwähnen, dass man am Felsen bei Jope die Spuren von den Fesseln der Andromeda zeigte.

46a) *Steph. Byz. s. v.* Ἰόπη.

47) *Plinius* V, 13, 69: *Colitur illic fabulosa Ceto.* — Der Name *Ceto* ist wohl nur Latinisirung von κῆτος (das Meerungeheuer). Vgl. Stark, S. 257.

stirten [47a]). Nachdem im vespasianischen Krieg Jope als jüdische Stadt zerstört war, werden ohnehin die heidnischen Culte dort wieder zur Herrschaft gelangt sein [48]).

In Cäsarea, das erst durch Herodes den Grossen zu einer ansehnlichen Stadt erhoben wurde, begegnet uns vor allem der für die römische Zeit charakteristische Cultus des *Augustus* und der *Roma*. Alle Provinzen, Städte und Fürsten wetteiferten damals mit einander in der Pflege dieses Cultus, der von Augustus zwar in Rom kluger Weise abgelehnt, in den Provinzen aber gern gesehen und gefördert wurde [49]). Es verstand sich von selbst, dass auch Herodes hier nicht zurückbleiben konnte. Wenn eine allgemeine Bemerkung des Josephus wörtlich zu nehmen ist, so hat er „in vielen Städten“ Cäsareen (*Καισαρεῖα*, d. h. Tempel des Cäsar) gegründet [50]). Speciell werden solche erwähnt in Samaria, Panias (s. unten) und in unserem Cäsarea. Der hier erbaute grossartige Tempel lag auf einem Hügel gegenüber dem Eingang des Hafens. In seinem Innern standen zwei grosse Bildsäulen, eine des Augustus nach dem Vorbilde des olympischen Zeus, und eine der Roma nach dem Vorbilde der Hera von Argos, denn Augustus gestattete seinen Cultus nur in Verbindung

---

47a) *Mela* I, 11: *ubi Cephea regnasse eo signo accolae adfirmant, quod titulum ejus fratrisque Phinei veteres quaedam arae cum religione plurima retinent.*

48) Vgl. überhaupt die Münzen bei *Mionnet* V, 499. *De Saulcy p.* 176 *sq. pl.* IX *n.* 3—4.

49) *Tacit. Annal.* I, 10 wird dem Augustus vorgeworfen, *nihil deorum honoribus relictum, cum se templis et effigie numinum per flamines et sacerdotes coli vellet.* — *Sueton. Aug.* 59: *provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt.* — Nur in Rom lehnte Augustus diesen Cultus ab (*Sueton. Aug.* 52: *in urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore*). Hier wurde ihm erst durch Tiberius ein Tempel errichtet (*Tacit. Annal.* VI, 45. *Sueton. Calig.* 21). — Unter den erhaltenen Augustustempeln ist der berühmteste der zu Ancyra, über welchen zu vgl. *Perrot, Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie etc.* (1872) *p.* 295—312, *planche* 13—31. — Vgl. überhaupt über den Kaisercultus: Preller, Römische Mythologie S. 770 ff. *Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins* (2. *éd.* 1878) I, *p.* 109—186. Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs I, 112. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (1878), S. 443 ff. u. Bd. I (2. Aufl. 1881) S. 503 ff. *Le Bas et Waddington, Inscript. t.* III, Erläuterungen zu *n.* 885. *Perrot* a. a. O. *p.* 295. *Marquardt, De provinciarum Romanarum conciliis et sacerdotibus* (*Ephemeris epigraphica* I, 1872, *p.* 200—214). *Desjardins, Le culte des Divi et le culte de Rome et d'Auguste* (*Revue de philologie, de litterature et d'histoire anciennes, Nouv. série* III, 1879, *p.* 33—63). Letzteres kenne ich nur aus Bursian's philolog. Jahresber. XIX, 620—622.

50) *Bell. Jud.* I, 21, 4. Vgl. *Antt.* XV, 9, 5.

mit demjenigen der Roma[51]). — Was die sonstigen Culte von Cäsarea betrifft, so zeigen die Münzen eine bunte Mannigfaltigkeit. Dabei ist allerdings zu beachten, dass sie grösstentheils erst dem zweiten und dritten Jahrhundert angehören, was gerade bei Cäsarea von Wichtigkeit ist, da hier seit Vespasian's Zeit das römische Element gegenüber dem griechischen eine wesentliche Verstärkung erhalten hatte durch die von diesem Kaiser nach Cäsarea deducirte römische Colonie. Und so ist es wohl auf Rechnung des römischen Einflusses zu schreiben, dass der bekanntlich in Rom hochverehrte ägyptische *Serapis* am häufigsten vorkommt. Im Allgemeinen aber werden wir die auf den Münzen erwähnten Gottheiten auch in die frühere Zeit verlegen dürfen. Es sind auch hier wieder: *Zeus*, *Poseidon*, *Apollo*, *Herakles*, *Dionysos*, *Athene*, *Nike* und, von den weiblichen Gottheiten am häufigsten, *Astarte* in der in Palästina herrschenden Auffassung[52]).

Die Münzen von Dora, die seit Caligula nachweisbar sind, haben am häufigsten das Bild des *Zeus* mit dem Lorbeer[53]). In einer, freilich albern erdichteten, Erzählung Apion's wird *Apollo* als *deus Dorensium* bezeichnet[54]). Der Cultus desselben, der in diesen Städten überhaupt häufig ist (vgl. Raphia, Gaza, Askalon, Cäsarea), ist auf selucidischen Einfluss zurückzuführen. Denn Apollo war der eigentliche Stammgott der Seleuciden, wie Dionysos derjenige der Ptolemäer[55]).

Das alte Ptolemais (Akko) war zur Zeit der Ptolemäer und Seleuciden eine der blühendsten hellenistischen Städte (s. §. 23, I Nr. 11). Es lässt sich darum auch ohne speciellere Nachweise ein frühzeitiges Durchdringen der griechischen Culte hier anneh-

---

51) *Sueton. Aug.* 52: *templa . . . in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit.* — Ueber den Tempel zu Cäsarea: *Jos. Bell. Jud.* I, 21, 7. *Antt.* XV, 9, 6. Auch Philo erwähnt das Σεβαστεῖον, s. *Legat. ad Cajum* §. 38 *fin.*, *ed. Mang.* II, 590 *fin.* — Durch die neueren Forschungen der Engländer sind in Cäsarea auch die Reste eines Tempels entdeckt worden (*The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 13 *sqq.*, mit Plan der Stadt *p.* 15). Es muss aber dahingestellt bleiben, ob es diejenigen des Augustustempels sind.

52) *Mionnet* V, 486—497. *Suppl.* VIII, 334—343. — Serapis sehr oft. Zeus: *n.* 53, *Suppl. n.* 43. Poseidon: *n.* 38. Apollo: *n.* 6. 12. 13. *Suppl. n.* 7. 12. 15. Herakles: *n.* 16. Dionysos: *n.* 37. 54. 56. Athene: *Suppl. n.* 37. Nike: *n.* 4. *Suppl. n.* 6. 8. 20. Astarte: *n.* 1. 2. 7. 18. 24. 51. *Suppl. n.* 9. 10. 11. 45. — Noch mehr bei *de Saulcy p.* 112—141, *pl.* VII.

53) *Mionnet* V, 359—362. *Suppl.* VIII, 258—260. *De Saulcy p.* 142—148, *pl.* VI *n.* 6—12. Vgl. auch *Eckhel* III, 362 sq.

54) *Joseph. contra Apion.* II, 9.

55) Stark, Gaza S. 568 ff.

men. Auf den autonomen Münzen der Stadt, welche wahrscheinlich den letzten Decennien vor Chr. angehören (bald nach Cäsar), findet sich fast durchgängig das Bild des *Zeus*[56]). Zur Zeit des Claudius wurde Ptolemais römische Colonie. Auf den von da an sehr zahlreichen Münzen begegnet am häufigsten die *Tyche* (*Fortuna*); daneben *Artemis*, *Pluton* und *Persephone*, *Perseus* mit der Medusa, auch der ägyptische *Serapis* und die phrygische *Cybele*[57]). Die Mischna berichtet von einer Begegnung des berühmten Schriftgelehrten Gamaliel II mit einem heidnischen Philosophen in dem Bade der *Aphrodite*[58]).

Ausser den Küstenstädten waren es namentlich die Gegenden im Osten Palästina's, welche am frühzeitigsten und durchgreifendsten hellenisirt wurden. Wahrscheinlich haben hier schon Alexander der Gr. und die Diadochen eine Anzahl griechischer Städte gegründet, oder vorhandene Städte hellenisirt. So entstand daselbst schon frühzeitig eine Reihe von Mittelpunkten der griechischen Cultur. Ihre Blüthe konnte durch das wüste Zerstörungswerk des Alexander Jannäus nur auf kurze Zeit unterbrochen werden. Schon Pompejus hat ihnen durch ihre Abtrennung vom jüdischen Gebiete wieder eine selbständige Entwickelung ermöglicht, und sie wahrscheinlich unter dem Namen der Dekapolis zu einer gewissen Einheit zusammengeschlossen.

Zu diesen Städten der Dekapolis wird von Plinius und Ptolemäus vor allem Damascus gerechnet, das schon für Alexander d. Gr. ein wichtiger Waffenplatz war. Seinen hellenistischen Charakter bezeugen für die damalige Zeit auch die dort geprägten Münzen Alexander's (s. §. 23, I Nr. 12). Von da an ist es mehr und mehr eine hellenistische Stadt geworden. Bei der Spaltung des grossen Seleucidenreiches in mehrere Theile gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr. wurde es sogar eine Zeit lang die Hauptstadt eines dieser Theil-Reiche. Wie hiernach zu erwarten, zeigen in der That die, zum grössten Theil datirten, autonomen Münzen von Damascus, welche bis in den Anfang der römischen Kaiserzeit gehen, lauter griechische Gottheiten: *Artemis, Athene, Nike, Tyche, Helios, Dionysos*[59]). Auf den eigentlichen Kaisermünzen finden sich ver-

---

56) *De Saulcy p.* 154—156.

57) *Mionnet* V, 473—481. *Suppl.* VIII, 324—331. — Tyche (Fortuna) häufig. Artemis: *n.* 29. 39. Pluton und Persephone: *n.* 37. Perseus: *Suppl. n.* 19. 20. Serapis: *n.* 16. 24. 28. Cybele: *n.* 42. — Noch mehr bei *de Saulcy p.* 157—169, *pl.* VIII.

58) *Aboda sara* III, 4.

59) *De Saulcy p.* 30—33. — Artemis: *n.* 2. 3. 7. 8. 10. 14. 21. Athene:

hältnissmässig selten die Bilder und Embleme bestimmter Gottheiten. Am häufigsten kommt hier, namentlich im dritten Jahrhundert nach Chr., *Silen* vor, der edle Gefährte des Dionysos, daneben auch *Dionysos* selbst[60]. Auf den Cultus dieses Gottes deutet auch die hellenistische Legende, welche die Gründung von Damascus in Beziehung zu ihm bringt[61]. Vielleicht ist sein Cultus hier und in anderen Städten des östlichen Palästina's auf arabischen Einfluss zurückzuführen. Denn die Hauptgottheit der Araber wurde von den Griechen als Dionysos aufgefasst[62]. — Auf den wenigen griechischen Inschriften, welche in Damascus und dessen Umgebung erhalten sind, wird öfters *Zeus* erwähnt[63].

In manchen Städten der Dekapolis, namentlich in Kanatha, Gerasa und Philadelphia, geben noch heute die dort erhaltenen grossartigen Tempelruinen aus römischer Zeit Zeugniss von der einstigen Blüthe der hellenistischen Culte daselbst[64]. Ueber die einzelnen Culte sind wir in Betreff der meisten Städte nur mangelhaft orientirt. In Skythopolis muss besonders *Dionysos* verehrt worden sein. Denn die Stadt nannte sich auch Nysa[65]. Dies ist aber der mythologische Name des Ortes, an welchem Dionysos von den Nymphen auferzogen wurde[66]. Auch wurde der Name Skythopolis mythologisch auf Dionysos zurückgeführt (s. §. 23, I Nr. 19). Auf den Münzen von Gadara kommt am häufigsten *Zeus* vor, daneben auch *Herakles*, *Astarte*, und einzelne andere Gottheiten[67].

---

n. 2. 8. 14. 15. Nike: *n.* 11. 12. 22. 23. Tyche: *n.* 17. 18. Helios: *n.* 3. 21. Dionysos: *n.* 24. 25. — Das meiste auch bei *Mionnet* V, 283 *sq. Suppl.* VIII, 193 *sqq.*

60) *Mionnet* V, 285—297. *Suppl.* VIII, 195—206. — Silen: *n.* 61. 62. 68. 69. 72. 77. 85. *Suppl. n.* 34. 35. 48. Dionysos: *n.* 80. 88. — Das meiste auch bei *de Saulcy p.* 35—56.

61) *Stephanus Byz. s. v.* Δαμασκός.

62) *Herodot.* III, 8. *Arrian.* VII, 20. *Strabo* XVI *p.* 741. *Origenes, contra Cels.* V, 37. *Hesych. Lex. s. v.* Δουσάρης. — Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber (1863) S. 29 ff. 48 ff.

63) *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III *n.* 1879. 2549. 2550. — Ζεὺς Κεραύνιος (zu Deir Kanun, am Nahr Barada): *Corp. Inscr. Graec. n.* 4520 = *Waddington n.* 2557ᵃ.

64) S. die in §. 23, I genannte geographische Literatur.

65) *Plinius Hist. Nat.* V, 18, 74: *Scythopolim antea Nysam.* — *Steph. Byz. s. v.* Σκυθόπολις, Παλαιστίνης πόλις, ἢ Νύσσης [l. Νύσσα] Κοίλης Συρίας. — Auf Münzen häufig Νυσ[αιων?] Σκυθο[πολιτων].

66) Eine ganze Anzahl von Städten beanspruchte, das wahre Nysa zu sein. S. *Steph. Byz. s. v.* (Νῦσαι πόλεις πολλαί), Pauly's Encykl. V, 794 f. Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v.*

67) *Mionnet* V, 323—328. *Suppl.* VIII, 227—230. *De Saulcy p.* 294—303, *pl.* XV.

Auf den Münzen von Gerasa ist *Artemis* als die *Τύχη Γεράσων* bezeichnet[68]). In Philadelphia scheint *Herakles* die Hauptgottheit gewesen zu sein; ausserdem kommt die *Τύχη Φιλαδελφέων* und einzelne andere Gottheiten vor[69]). Die Münzen der übrigen Städte der Dekapolis sind wenig zahlreich und bieten nur ungenügendes Material.

Abgesehen von den Küstenstädten und von den Städten der Dekapolis sind es besonders noch zwei Städte, in welchen der Hellenismus schon frühzeitig Fuss gefasst hat: Samaria und Panias. In Samaria soll schon Alexander d. Gr. macedonische Colonisten angesiedelt haben. Jedenfalls war es zur Zeit der Diadochen ein wichtiger hellenistischer Waffenplatz (s. §. 23, I Nr. 24). Durch Johannes Hyrkanus wurde allerdings die Stadt dem Erdboden gleichgemacht. Aber bei der Restauration durch Gabinius sind ohne Zweifel auch die hellenistischen Culte daselbst wiederhergestellt worden. Noch grösseren Aufschwung müssen dieselben bei der Erweiterung der Stadt durch Herodes d. Gr. genommen haben. Namentlich liess dieser auch hier einen grossartigen Tempel des *Augustus* errichten[70]). Ueber die sonstigen Culte geben die, erst seit Nero nachweisbaren, Münzen einigen näheren Aufschluss[71]). — In Panias, dem nachmaligen Cäsarea Philippi, muss schon seit Beginn der hellenistischen Zeit bei der dortigen Grotte der griechische *Pan* verehrt worden sein; denn die Localität wird bereits zur Zeit Antiochus' d. Gr. (um 198 vor Chr.) unter dem Namen *τὸ Πάνειον* erwähnt (s. §. 23, I Nr. 29). Die Fortdauer seines Cultus ist auch für die spätere Zeit durch Münzen und Inschriften reichlich bezeugt[72]).

---

68) *Mionnet* V, 329. *Suppl.* VIII, 230 *sq. De Saulcy p.* 384 *sq., pl.* XXII *n.* 1—2.

69) *Mionnet* V, 330—333. *Suppl.* VIII, 232—236. *De Saulcy p.* 386—392, *pl.* XXII *n.* 3—9. — Auf einer Münze des Marc-Aurel und L. Verus findet sich die Büste des jugendlichen Herakles und darüber die Aufschrift *Ηρακλης*, s. die Abbildung bei *de Saulcy pl.* XXII *n.* 7. Auf zwei anderen (einer des Marc-Aurel und einer des Commodus) ist ein Wagen abgebildet, der von einem Viergespann gezogen wird; darüber die Aufschrift *Ηρακλειον* (*Mionnet n.* 77. 80., *de Saulcy p.* 390. 391). Nach der scharfsinnigen Vermuthung Eckhel's (*Doctr. Num.* III, 351) ist unter letzterem eine kleine Statue oder ein *sacellum* zu verstehen, das an festlichen Tagen in Procession umhergefahren wurde. — Die *Τύχη Φιλαδελφέων* auf Münzen des Hadrian und Antoninus Pius, s. *de Saulcy p.* 389.

70) *Bell. Jud.* I, 21, 2. Vgl. *Antt.* XV, 8, 5.

71) *Mionnet* V, 513—516. *Suppl.* VIII, 356—359. *De Saulcy p.* 275—281, *pl.* XIV *n.* 4—7.

72) Die Münzen bei *Mionnet* V, 311—315, *n.* 10. 13. 16. 20. 23. *Suppl.* VIII, 217—220, *n.* 6. 7. 8. 10. Noch mehr bei *de Saulcy p.* 313—324, *pl.* XVIII. Vgl. bes. die Abbildungen des Pan mit der Flöte bei *de Saulcy pl.* XVIII *n.* 8.

Herodes der Gr. erbaute auch hier, wie in Cäsarea Stratonis und in Samaria, einen Tempel des *Augustus*[73]). Von sonstigen Gottheiten findet sich auf den Münzen öfters noch *Zeus*, andere nur vereinzelt; das Bild des Pan ist bei weitem vorherrschend[74]).

Seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. ist die Existenz hellenistischer Culte auch noch in anderen Städten Palästina's, wie Sepphoris, Tiberias u. A., nachweisbar. Es darf aber mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, dass sie dort erst seit dem vespasianischen Kriege Eingang gefunden haben. Denn bis dahin waren die genannten Städte, wenn auch nicht ausschliesslich so doch vorwiegend von Juden bewohnt, welche die öffentliche Ausübung heidnischer Culte in ihrer Mitte kaum ertragen haben würden[75]).

Anders steht es mit den ohnehin halb-heidnischen Landschaften östlich vom See Genezareth: Trachonitis, Batanäa und Auranitis. Auch hier sind zwar die hellenistischen Culte wahrscheinlich erst seit dem zweiten Jahrh. nach Chr. in weiterem Umfange durchgedrungen. Aber das Werk der Hellenisirung begann hier doch schon mit dem Auftreten des Herodes und seiner Söhne, welche die bis dahin halb-barbarischen Landschaften für die Cultur gewannen (s. oben S. 4). Seitdem haben also auch die hellenistischen Götterculte dort Eingang gefunden. Die Inschriften, die in jenen Gegenden besonders reichlich erhalten sind, bezeugen uns die Blüthe derselben für das 2. bis 4. Jahrhundert. Dabei ist auch hier wieder dieselbe Beobachtung zu machen, wie in den philistäischen Städten: neben den griechischen Gottheiten haben sich auch die einheimischen arabischen noch erhalten. Unter diesen nimmt *Dusares*, welchen die Griechen mit *Dionysos* verglichen, die erste Stelle ein. Sein Cultus ist für die römische Zeit namentlich auch durch die ihm geweihten Spiele, die *Ἄκτια Δουσάρια* in Adraa und Bostra, bezeugt[76]).

9. 10. — Die Inschriften bei *Le Bas et Waddington*, *Inscr. T.* III *n.* 1891. 1892. 1893 (= *Corp. Inscr. Graec. n.* 4538. 4537. *Addenda p.* 1179).

73) *Antt.* XV, 10, 3. *Bell. Jud.* I, 21, 3.

74) S. *Mionnet* und *de Saulcy* a. a. O.

75) Dass es in Tiberias keine heidnischen Tempel gegeben hat, darf indirect auch aus *Jos. Vita* 12 geschlossen werden. Denn es wird hier nur von der Zerstörung des mit Thierbildern geschmückten Herodes-Palastes, nicht aber von derjenigen heidnischer Tempel erzählt.

76) *Δουσάρης* bei *Le Bas et Waddington*, *Inscr. t.* III *n.* 2023. 2312. Das *Nom. propr. Δουσάριος n.* 1916. דושרא bei *de Vogüé*, *Syrie Centrale*, *Inscriptions sémitiques p.* 113. 120. Die *Ἄκτια Δουσάρια* bei *Mionnet* V, 577—585, *n.* 5. 6. 18. 32. 33. 34. 36. 37. Dieselben auch bei *de Saulcy p.* 375. 365. 369 *sq.* — Vgl. *Tertullian. Apolog.* 24: *Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Astartes, ut Arabiae Dusares.* — *Hesych. Lex. s. v.*: *Δουσάρην τὸν Διόνυσον Ναβαταῖοι.* — Krehl, Ueber die Religion der vor-

Neben ihm werden auf den Inschriften auch noch andere arabische Gottheiten erwähnt, deren einige uns freilich nur dem Namen nach bekannt sind [77]). Die Herrschaft haben jedoch in der genannten Periode die griechischen Gottheiten. Unter ihnen begegnet weitaus am häufigsten *Zeus* [78]); nächst ihm *Dionysos*, *Kronos*, *Herakles* [79]); von weiblichen Gottheiten am häufigsten *Athene* [80]) und *Tyche* [81]), daneben *Aphrodite*, *Nike*, *Irene* [82]). Durch den religiösen Synkretismus der späteren Kaiserzeit sind endlich neben den alten einheimischen auch andere orientalische Gottheiten begünstigt worden. Darunter spielt die Hauptrolle der syrische Sonnengott, der hier bald unter dem semitischen Namen *Αὔμου*, bald unter dem griechischen *Ἥλιος*, bald unter beiden zugleich verehrt wurde [83]). Sein Cultus war noch zur Zeit Constantin's so blühend, dass ihm damals noch ein ansehnlicher Tempel in Auranitis errichtet werden konnte [84]). Ja es gelang schliesslich den christlichen Predigern nur dadurch ihn zu ver-

---

islamischen Araber (1863) S. 48 ff. — Waddington's Erläuterungen zu *n.* 2023. — Mordtmann, Dusares bei Epiphanius (Ztschr. der DMG. 1875, S. 99—106).

77) *Θεανδρίτης* oder *Θεάνδριος* bei *Waddington n.* 2046. 2374ᵃ (*C. I. Gr.* 4609, *Addend. p.* 1181). 2481. S. über ihn Waddington's Erläuterungen zu *n.* 2046. — *Οὐασαιάθου, Waddington n.* 2374. 2374ᵃ. — קציו, *Qaçiu*, bei *de Vogüé, Syrie Centrale, Inscr. sém. p.* 96. 103. — אלת, *Allath* (weibl. Gottheit), *de Vogüé p.* 100. 107. 119.

78) *Waddington n.* 2116. 2140. 2211. 2288. 2289. 2290. 2292. 2339. 2340. 2390. 2412ᵈ (*Wetzstein* 185). 2413ᵇ (*Wetzst.* 179). 2413ʲ (*C. I. Gr.* 4558). 2413ᵏ (*C. I. Gr.* 4559). — *Ζεὺς Τέλειος n.* 2484.

79) Dionysos: *Waddington n.* 2309. — Kronos: *n.* 2375. 2544. — Herakles: *n.* 2413ᶜ (*Wetzst.* 177). 2428.

80) *Waddington n.* 2081. 2203ᵃ (*Wetzst.* 16). 2216. 2308. 2410. 2453. 2461. Auch mit localer Färbung (*Ἀθηνᾷ Γοζμαίῳ*, zu Kanatha) *n.* 2345.

81) *Waddington n.* 2127. 2176. 2413ᶠ bis 2413ⁱ (= *Corp. Inscr. Graec. n.* 4554 bis 4557). 2506. 2512. 2514. — Im Semitischen wird *Τύχη* als Gottesname durch גד wiedergegeben (s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 16. Mordtmann, Zeitschr. d. DMG. 1877, S. 99—101, und vgl. noch die in der Mischna erwähnte Localität bei Jerusalem גד יון, *Sabim* I, 5). Daraus folgt aber nicht, dass der Cultus der *Τύχη* auf den des altsemitischen *Gad* zurückzuführen ist, dessen weite Verbreitung sich nicht nachweisen lässt (vgl. über ihn: Baudissin in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. IV, 722 f.). Eher ist an die syrische Astarte zu erinnern, mit welcher die Tyche jedenfalls im Allgemeinen verwandt ist (so auch Mordtmann).

82) Aphrodite: *Waddington n.* 2098. — Nike: *n.* 2099. 2410. 2413ʲ (*C. I. Gr.* 4558). 2479. — Irene: *n.* 2526.

83) *Αὔμου*, *Waddington n.* 2441. 2455. 2456. — *Ἥλιος*, *n.* 2398. 2407. — *Ἥλιος θεὸς Αὔμος*, *n.* 2392. 2393. 2394. 2395.

84) *Waddington n.* 2393.

drängen, dass ihm der Prophet *Ἠλίας* substituirt wurde[85]). Ausser dem syrischen Sonnengott sind auch der gazäische *Marnas* und die ägyptischen Gottheiten *Ammon* und *Isis* nachweisbar[86]).

Mit den religiösen Culten stehen vielfach in naher Verbindung die periodischen Festspiele. Auch auf diesem Gebiete lässt sich die Herrschaft hellenistischer Sitte noch an zahlreichen Beispielen nachweisen. Doch sind auch hier wieder die Quellen für die eigentlich griechische Zeit äusserst spärlich. Wir wissen, dass schon Alexander d. Gr. in Tyrus glänzende Spiele gefeiert hat[87]). Der dortige *πενταετηρικὸς ἀγών* wird in der Vorgeschichte der makkabäischen Erhebung gelegentlich erwähnt (II *Makk.* 4, 18—20). Aus demselben Anlass erfahren wir auch, dass Antiochus Epiphanes in Jerusalem die *Διονύσια* einführen wollte (II *Makk.* 6, 7). Aber gerade für die eigentlich hellenistischen Städte Palästina's lässt sich die Feier solcher Spiele für die vorrömische Periode nirgends mehr im Einzelnen nachweisen; sie ist nur nach dem allgemeinen Charakter der Zeit als selbstverständlich vorauszusetzen[88]). Erst für die römische Zeit fliessen die Quellen wieder reichlicher. Es ist bekannt, welch' grosse Bedeutung die öffentlichen Spiele in der Kaiserzeit hatten: keine Provinzialstadt von nur einiger Bedeutung entbehrte derselben[89]). Namentlich waren es die mit dem Kaisercultus in Verbindung stehenden Spiele zu Ehren des Kaisers, welche schon zur Zeit des Augustus allenthalben in Aufnahme kamen[90]). Auch in Palästina wurden sie durch Herodes in Cäsarea und Jerusalem eingeführt. Daneben existirten aber auch andere Spiele mancherlei Art. Für das zweite Jahrhundert n. Chr. ist deren Blüthe in den Hauptstädten Palästina's bezeugt durch eine Inschrift zu Aphrodisias in Karien, auf welcher Rath und Volk der Aphrodisier die Siege verzeichnen, die ein gewisser Aelius Aurelius Menander bei vielen Wettkämpfen errungen hat. Unter den hier aufgezählten Spielen finden sich auch

---

85) S. *Waddington* zu *n.* 2497.

86) Marnas: *Waddington n.* 2412g (*Wetzst.* 183). — Ammon: *n.* 2313. 2382. — Isis: *n.* 2527. Auch auf einer Münze von Kanata bei *Mionnet*, *Suppl.* VIII, 225 *n.* 5.

87) *Arrian.* II, 24, 6. III, 6, 1. Vgl. *Plutarch. Alex. c.* 29. Droysen, Gesch. d. Hellenismus (2. Aufl.) I, 1, 297. 325.

88) Vgl. Stark, Gaza S. 594 f.

89) Vgl. über die Spiele in der römischen Zeit bes. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms Bd. II (3. Aufl. 1874), S. 261—622. — Ueber die Organisation und die Arten derselben auch: Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (2. Aufl. 1878), S. 462—544 (ebenfalls von Friedländer bearbeitet).

90) *Sueton. Aug.* 59: *provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt.*

solche in palästinensischen Städten [91]). Auf einer ähnlichen Inschrift zu Laodicea in Syrien aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr. hat der Sieger selbst die von ihm errungenen Siege der Nachwelt überliefert. Auch hier sind wieder mehrere palästinensische Städte als Schauplatz genannt [92]). Endlich in einer anonymen *Descriptio totius orbis* aus der Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. werden die Arten der Spiele und Wettkämpfer aufgezählt, durch welche damals die bedeutendsten Städte Syriens sich auszeichneten [93]). Aus diesen und anderen Quellen lässt sich noch folgendes Material zusammenstellen [94]).

In Gaza wurde seit Hadrian eine *πανήγυρις Ἀδριανή* gefeiert [95]).

---

91) *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 1620ᵇ. — Die Inschrift stammt, wie eine andere dazugehörige (*n.* 1620ᵃ) beweist, aus der Zeit Marc-Aurel's. Der uns interessirende Theil lautet:

Δαμασκὸν β' ἀνδρῶν πανκράτιν,
Βηρυτὸν ἀνδρῶν πανκράτιν,
Τύρον ἀνδρῶν πανκράτιν,
Καισάρειαν τὴν Στράτωνος ἀνδρῶν πανκράτιν,
Νέαν πόλιν τῆς Σαμαρίας ἀνδρῶν πανκράτιν,
Σκυθόπολιν ἀνδρῶν πανκράτιν,
Γάζαν ἀνδρῶν πανκράτιν,
Καισάρειαν Πανιάδα β' ἀνδρῶν πανκράτιν, ...
Φιλαδέλφειαν τῆς Ἀραβίας ἀνδρῶν πανκράτιν.

92) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4472 = *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 1839. — Die Inschrift ist datirt vom J. 221 n. Chr. Sie erwähnt u. A. Spiele in Cäsarea, Askalon und Skythopolis.

93) Diese ursprünglich griechische *Descriptio totius orbis* ist in zwei lateinischen Bearbeitungen erhalten, welche beide bei *Müller, Geographi Graeci minores* II, 513—528 abgedruckt sind. Die eine davon auch bei *Riese, Geographi Latini minores* (1878) *p.* 104—126. — Nach der freieren aber verständlicheren Bearbeitung lautet c. 32: *Iam nunc dicendum est quid etiam in se singulae civitates, de quibus loquimur, habeant delectabile. Habes ergo Antiochiam in ludis circensibus eminentem; similiter et Laodiciam et Tyrum et Berytum et Caesaream. Et Laodicia mittit aliis civitatibus agitatores optimos, Tyrus et Berytus mimarios, Caesarea pantomimos, Heliopolis choraulas, Gaza pammacarios, Ascalon athletas luctatores, Castabala pyctas.*

94) In der Aufzählung der Städte befolge ich dieselbe Anordnung wie oben bei den Culten und wie in §. 23, I. — Zur Orientirung sei noch bemerkt, dass es überhaupt folgende Arten von Spielen gab: 1) im Circus (*ἱππόδρομος*) die Wagenrennen, 2) im Amphitheater die Gladiatorenkämpfe und Thierhetzen, 3) im Theater die eigentlichen Schauspiele, zu welchen auch die Pantomimen gehören, 4) im Stadium die gymnastischen Spiele: Faustkampf, Ringen und Wettlauf; doch wurden letztere zuweilen auch im Circus gehalten (Marquardt III, 504 f.). — Bei den grossen Jahresfesten waren in der Regel mehrere dieser Spiele vereinigt.

95) *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 474.

Ein dortiges παγκράτιον erwähnt die Inschrift von Aphrodisias[96]). Die *pammacarii* (= παμμάχοι oder παγκρατιασταί) von Gaza waren im 4. Jahrh. die berühmtesten in Syrien[97]). Der circensischen Spiele daselbst gedenkt Hieronymus in seinem Leben des heil. Hilarion[98]). — Für Askalon ist ein ταλαντιαῖος ἀγών durch die Inschrift von Laodicea bezeugt. Berühmt waren namentlich seine Ringkämpfer (*athletae luctatores*, s. Anm. 93). — In Cäsarea hat schon Herodes der Grosse ein steinernes Theater und ein grosses Amphitheater erbaut, letzteres mit dem Blick auf das Meer[99]); ein στάδιον wird zur Zeit des Pilatus erwähnt[100]); auch einen Circus muss die Stadt von Anfang an gehabt haben, da schon bei der Einweihung durch Herodes ein ἵππων δρόμος gefeiert wurde (s. unten). Noch jetzt sind Spuren und Reste eines Theaters und eines Hippodromes daselbst nachweisbar[101]). Wie hiernach für alle vier Hauptgattungen der Spiele von Anfang an gesorgt war, so sind in der That schon bei der Einweihung durch Herodes d. Gr. alle Arten gefeiert worden[102]). Diese Spiele wurden von nun an zu Ehren des Kaisers alle vier Jahre wiederholt[103]). Sie sind aber natürlich nicht die einzigen gewesen, die Cäsarea besessen hat. Im Einzelnen sind auch für die spätere Zeit noch alle vier Arten nachweisbar. 1) Die *ludi circenses* von Cäsarea waren im 4. Jahrh. n. Chr. ebenso berühmt wie die von Antiochia, Laodicea, Tyrus und Berytus (s. Anm. 93).

96) Das παγκράτιον ist der „Gesammtkampf", welcher den Ringkampf (πάλη) und Faustkampf (πυγμή) zugleich umfasst. Er gehört also in die Classe der gymnastischen Spiele.

97) S. oben Anm. 93. — In dem Text der anderen lat. Uebersetzung der *descr. totius orbis* heisst es über Gaza vollständiger: *aliquando autem et Gaza habet bonos auditores, dicitur autem habere eam et pammacharios.* — Das lat. *auditores* ist jedenfalls fehlerhafte Uebersetzung, vielleicht für ἀκροάματα (so die Herausgeber) oder ἀκροαματικοί (so Stark, Gaza S. 595).

98) *Hieronymus, Vita Hilarionis c.* 20 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 22): *Sed et Italicus ejusdem oppidi municeps Christianus adversus Gazensem Duumvirum, Marnae idolo deditum, circenses equos nutriebat.*

99) *Antt.* XV, 9, 6 *fin. B. J.* I, 21, 8.

100) *Antt.* XVIII, 3, 1. *B. J.* II, 9, 3.

101) *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 13 *sqq.* (mit Plan der Stadt S. 15).

102) *Antt.* XVI, 5, 1: κατηγγέλκει μὲν γὰρ ἀγῶνα μουσικῆς καὶ γυμνικῶν ἀθλημάτων, παρεσκευάκει δὲ πολὺ πλῆθος μονομάχων καὶ θηρίων, ἵππων τε δρόμον *etc.*

103) Die Spiele wurden gefeiert κατὰ πενταετηρίδα (*Antt.* XVI, 5, 1) und heissen darum πενταετηρικοὶ ἀγῶνες (*B. J.* I, 21, 8). Nach unserer Ausdrucksweise sind dies aber vierjährige Spiele. Dieselben Formeln werden von allen vierjährigen Spielen, den olympischen, actischen u. A., constant gebraucht. S. die *Lexica* und das Material im *Index* zum *Corp. Inscr. Graec. p.* 158 *s. v.*

2) Gladiatorenkämpfe und Thierhetzen veranstaltete Titus nach Beendigung des jüdischen Krieges, wobei Hunderte von jüdischen Kriegsgefangenen geopfert wurden [104]). Ausländische Thiere aus Indien und Aethiopien stellte Kaiser Maximinus bei der Feier seines Geburtstages zur Schau [105]). 3) Spiele im Theater werden zur Zeit des Königs Agrippa I erwähnt [106]). Die *pantomimi* von Cäsarea waren im 4. Jahrh. die berühmtesten in Syrien (s. Anm. 93). Von pantomimischen Spielen ist wohl auch zu verstehen, was Eusebius von den Spielen des Maximinus sagt [107]). 4) Ein παγκράτιον erwähnt die Inschrift von Aphrodisias, einen Faustkampf die Inschrift von Laodicea [108]). — In Ptolemais erbaute Herodes d. Gr. ein Gymnasium [108a]).

In Damaskus erbaute ebenfalls Herodes ein Gymnasium und ein Theater (s. Josephus a. a. O.). Ein παγκράτιον daselbst ist durch die Inschrift von Aphrodisias bezeugt. Die dortigen σεβάσμια (Spiele zu Ehren des Kaisers) werden auf den Münzen seit Macrinus erwähnt [109]). — In Gadara sind noch heute die Ruinen von zwei Theatern erhalten [110]). Eine ναυμαχία daselbst kommt auf einer Münze Marc-Aurel's vor [111]). — Kanatha hat ausser seinen Tempelruinen auch die eines kleinen in den Felsen gehauenen Theaters, das auf einer Inschrift als θεατροειδὲς ᾠδεῖον bezeichnet ist [112]). — In Skythopolis sind noch Spuren eines Hippodromes und Ruinen eines Theaters erhalten [113]). Ein dortiges παγκράτιον erwähnt die Inschrift von Aphrodisias, einen ταλαντιαῖος ἀγών die Inschrift von

---

104) *Bell. Jud.* VII, 3, 1.

105) *Euseb. De martyr. Palaest.* VI, 1—2.

106) *Antt.* XIX, 7, 4. 8, 2. Ueber die an letzterer Stelle erwähnten Spiele zu Ehren des Kaisers Claudius s. oben §. 18 *s. fin.*

107) *De martyr. Palaest.* VI, 2: ἀνδρῶν ἐντέχνοις τισὶ σωμασκίαις παραδόξοις ψυχαγωγίας τοῖς ὁρῶσιν ἐνδεικνυμένων. S. dazu Valesius' Anm.

108) Diese πυγμή fand statt bei Gelegenheit des Σεουήρειος Οἰκουμενικὸς Πυθικός (*scil.* ἀγών), d. h. der dem Kaiser Septimius Severus geweihten pythischen Spiele.

108a) *Joseph. B. J.* I, 21, 11.

109) *Mionnet* V, 291 *sqq. Suppl.* VIII, 198 *sqq. De Saulcy p.* 42 *sqq.*

110) S. darüber die in §. 23, I, Anm. 179 citirte geographische Literatur.

111) S. darüber bes. *Eckhel, Doctr. Num.* III, 348 *sqq.*, auch *Mionnet* V 326 *n.* 38. *De Saulcy p.* 299.

112) Die Inschrift bei *Le Bas et Waddington t.* III *n.* 2341. Ueber das Gebäude selbst s. die in §. 23, I Anm. 214 citirte geographische Literatur.

113) S. bes. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener vol.* II *p.* 106 (Plan des Hippodromes) u. *p.* 107 (Plan des Theaters) — Das Theater ist nach Conder (II, 106) *the best-preserved specimen of Roman work in Western Palestine.*

Laodicea. — Unter den grossartigen Ruinen von Gerasa finden sich auch solche von zwei Theatern und Spuren einer Naumachie (eines für Schiffskämpfe eingerichteten Amphitheaters) [114]. — Auch Philadelphia hat noch die Ruinen eines Theaters und eines Odeums (eines kleinen bedeckten Theaters) [115]. Ein *παγκράτιον* daselbst erwähnt die Inschrift von Aphrodisias. — In Cäsarea Panias gab Titus nach Beendigung des jüdischen Krieges „mannigfaltige Schauspiele" (*παντοίας θεωρίας*), namentlich Gladiatorenkämpfe und Thierhetzen, für welche die jüdischen Kriegsgefangenen verwendet wurden [116]. Ein dortiges *παγκράτιον* erwähnt die Inschrift von Aphrodisias. — Ueber die Spiele in den jüdischen Städten (Jerusalem, Jericho, Tarichea, Tiberias) s. den nächsten Abschnitt.

Ausser den Culten und Festspielen ist es endlich noch ein dritter Punkt, der uns zeigt, wie tief in manchen dieser Städte der Hellenismus durchgedrungen ist: sie haben Männer hervorgebracht, welche sich in der griechischen Literatur einen Namen erworben haben. Unter den Küstenstädten ragt in dieser Beziehung namentlich Askalon hervor. Bei Stephanus von Byzanz (*s. v. Ἀσκάλων*) werden allein vier stoische Philosophen aufgezählt, die aus Askalon stammten: Antiochus, Sosus, Antibius, Eubius. Von diesen ist nur Antiochus auch sonst bekannt. Er war ein Zeitgenosse des Lucullus und Lehrer Cicero's, gehört also dem ersten Jahrh. vor Chr. an. Sein System ist übrigens nicht eigentlich stoisch, sondern eklektisch [117]. Als Grammatiker aus Askalon nennt Steph. Byz. den Ptolemäus und Dorotheus, als Historiker den Apollonius und Artemidorus. Die beiden letzteren sind unbekannt. Dorotheus wird zwar auch sonst citirt; seine Zeit lässt sich aber nicht bestimmen [118]. Am bekanntesten ist nächst dem Philosophen Antiochus der Grammatiker Ptolemäus [119]. Wenn er, wie Steph. Byz. angiebt, *Ἀριστάρχου γνωριμος* gewesen wäre, so würde er dem zweiten Jahrh. vor Chr. angehören. Wahrscheinlich ist er aber erheblich jünger (um den Beginn der christlichen Zeitrechnung) [120]. —

114) S. die in §. 23, I Anm. 253 citirte geographische Literatur.

115) S. die in §. 23, I Anm. 270 citirte Literatur.

116) *Bell. Jud.* VII, 2, 1.

117) S. Pauly's Encykl. I, 1 (2. Aufl.) S. 1141 f. und die dort citirte Literatur, bes. Zeller. Ferner: *Hoyer, De Antiocho Ascalonita. Bonn* 1883.

118) S. über ihn: ***Fabricius**, Biblioth. graeca ed. Harles* I, 511. VI, 365. X, 719. Pauly's Encykl. II, 1251. Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 381.

119) S. ***Fabricius**, Bibl. gr.* I, 521. VI, 156 *sqq.* Pauly's Encykl. VI, 1, 242. Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 347. ***Baege**, De Ptolemaeo Ascalonita* 1882 (auch in *Dissertationes philol. Halenses* V, 2, 1883).

120) Vgl. über die Zeit des Ptolemäus *Baege p.* 2—6. Bei Stark, Gaza S. 633, wird er wohl nur aus Versehen in die Mitte des 3. Jahrh. gesetzt.

Unter den Städten der Dekapolis sind besonders Gadara und Gerasa als Geburtsorte berühmter Männer hervorzuheben. Aus Gadara stammte der Epikureer Philodemus, der Zeitgenosse Cicero's, von dessen Schriften durch die in Herkulaneum gefundenen Rollen zahlreiche Fragmente bekannt geworden sind; ferner der Epigrammendichter Meleager und der Cyniker Menippus, beide wahrscheinlich auch dem ersten Jahrh. vor Chr. angehörig. Von Meleager enthält die griechische Anthologie mehr als hundert Epigramme; ja er ist selbst der Begründer dieser Sammlung. Endlich ist als Gadarener noch zu nennen der Rhetor Theodorus, der Lehrer des Kaisers Tiberius. Alle vier werden schon von Strabo zusammengestellt[121]). — Aus Gerasa stammten nach Steph. Byz. (*s. v. Γέρασα*): Ariston (*ῥήτωρ ἀστεῖος*), Kerykos (*σοφιστής*) und Platon (*νομικὸς ῥήτωρ*), alle drei sonst nicht bekannt.

2. Der Hellenismus im jüdischen Gebiete[121a]).

Aus dem eigentlich jüdischen Gebiete ist der Hellenismus nach seiner religiösen Seite durch die makkabäische Erhebung siegreich zurückgewiesen worden; erst nach der Niederwerfung des jüdischen Volksthums im vespasianischen und hadrianischen Kriege wurde den heidnischen Culten auch hier durch die Römer gewaltsam Eingang verschafft. Damit ist aber nicht gesagt, dass das jüdische Volk in jener früheren Zeit überhaupt vom Hellenismus unberührt geblieben ist. Der Hellenismus ist ja eine Culturmacht, die sich auf alle Lebensgebiete erstreckt. Die Organisation der Staatsverfassung, Rechtspflege und Verwaltung, öffentliche Einrichtungen, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie, die Gewohnheiten des täglichen Lebens bis herab auf Mode und Putz: alles hat er eigenthümlich gestaltet und damit dem ganzen Leben, wohin er kam, den Stempel des griechischen Geistes aufgeprägt. Zwar ist hellenistische Cultur nicht gleichbedeutend mit hellenischer. Die Bedeutung der ersteren liegt vielmehr gerade darin, dass sie durch Aufnahme der brauchbaren Elemente aller fremden Culturen in ihren Bereich zu einer Weltcultur geworden ist. Aber eben diese Weltcultur ist dann doch ein eigenthümliches Ganze geworden, in welchem das über-

121) *Strabo* XVI, *p.* 759. — Näheres über alle vier s. in den Werken von *Fabricius* (*Biblioth. gr.*), Pauly (Encykl.), Nicolai (Griech. Literaturgesch.); über Philodemus und Menippus auch in den Werken über Gesch. d. griech. Philosophie, bes. bei Zeller und Ueberweg. Ueber Menippus: *Wildenow, De Menippo Cynico. Halis Sax.* 1881.

121a) Vgl. zum Folgenden überh.: Hamburger, Realencyclop. für Bibel und Talmud II. Abthlg., Artikel „Griechenthum".

mächtige griechische Element den massgebenden Grundton bildet. In den Strom dieser hellenistischen Cultur wurde nun auch das jüdische Volk hineingezogen: langsam zwar und widerstrebend, aber doch unwiderstehlich. Wenn der religiöse Eifer es auch erreicht hat, dass die heidnische Gottesverehrung und was damit zusammenhing aus Israel ferngehalten wurde, so konnte er doch auf den übrigen Gebieten des Lebens das Hereinfluthen der hellenistischen Cultur nicht dauernd verhindern. Die einzelnen Stadien lassen sich nicht mehr verfolgen. Wenn man aber erwägt, dass das kleine jüdische Land fast auf allen Seiten von hellenistischen Gebieten eingeschlossen war, mit welchen es nothgedrungen schon um des Handels willen in stetem Verkehr leben musste, und wenn man sich dessen erinnert, dass schon die makkabäische Erhebung im Grunde sich doch nur gegen die heidnische Gottesverehrung, nicht gegen den Hellenismus überhaupt gerichtet hat, und dass dann die späteren Hasmonäer in ihrem ganzen Wesen wieder hellenistisches Gepräge tragen (sie haben fremde Soldtruppen, lassen griechische Münzen schlagen, geben sich griechische Namen und dergl.), und dass einzelne von ihnen wie Aristobul I den Hellenismus direct begünstigten —, wenn man dies alles erwägt, so wird man sicher annehmen dürfen, dass der Hellenismus trotz der makkabäischen Erhebung doch schon vor Beginn der römischen Zeit in nicht unerheblichem Masse in Palästina Eingang gefunden hat. Durch die Herrschaft der Römer und Herodianer ist dann sein weiteres Vordringen noch erheblich gefördert worden; und es ist nun auch das lateinische Element hinzugekommen, das namentlich seit dem Ende des ersten Jahrh. nach Chr. sich stark bemerklich macht. Aus dieser späteren Zeit (erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.) haben wir in der Mischna ein sehr reiches Material, das uns den Einfluss des Hellenismus auf allen Lebensgebieten deutlich zur Anschauung bringt. Eine Menge griechischer und auch lateinischer Fremdworte in dem Hebräischen der Mischna zeigt, wie es eben die hellenistische Cultur ist, die auch in Palästina die Herrschaft gewonnen hat. Eine Reihe von Beispielen möge dies noch im Einzelnen darthun [122]).

---

122) Die folgende Zusammenstellung beruht zum grössten Theil auf eigener Sammlung. Mehrfache Ergänzungen bot mir das sehr fleissige (nur in den Belegstellen nicht vollständige) Verzeichniss der griechischen und lateinischen Worte der Mischna von *Anton Theodor Hartmann, Thesauri linguae hebraicae e Mischna augendi particula* I (*Rostochii* 1825) *p.* 40—47; vgl. *part.* III (1826) *p.* 95. — Sonst vgl. über die Fremdworte in Mischna und Talmud: Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung aus jüdischen Quellen, Heft I u. II, 1852—1854. — Cassel in Ersch und Gruber's Encykl. Abth. II Bd. 27, S. 28 f. — Adolf Brüll, Fremdsprachliche Redensarten und ausdrücklich als

Unter den St... als Geburtsort ... stammte der ... dessen Schriften ... reiche Fragmen... dichter Meleag... auch dem ... die griech... selbst der ... noch ... Tiberius. ...

Aus ... alle dr...

... Gebiete der Staatsverfassun... den Einrichtungen auch d... Ein Provinzialstatthalter heis... ἐπαρχία, die Communalb... Für „Militär" überhaupt wi... Ein Heer heisst אסטרטיא στρα... der Sold אפסניא ὀψώνιον, d... θυρεός [124]. — Im Gerichts... ...ischen Traditionen festgehalte... durch Mose seinem Volk gegebe... heiligen Handlungen, sonder... ...verhältnisse und die Organisatio... in den wesentlichen Punkten d... ...rdem begegnen wir auch hier i... und Einrichtungen. Der Gericht... בית, zuweilen aber auch סנהדרין ... συνέδριον, der Ankläger ... προκλητος, ein Unterpfan... ... δικαιολ..., ein Vormun... ἐπίτροπος ... da sogar für ei... ... das zur Zeit Hillel's eingeführ... ... deponirte Erklärung, dass man si... Recht vorbehalte, ein gegebenes Da... ...ndern, ist der griechische Ausdru... ... werden ...

Von anderen öffentlichen Einrichtungen kommen zunächst wieder die Spiele in Betracht. Das pharisäische Judenthum hat stets die heidnische Art der Spiele verpönt. Zwar erzählt Philo in seiner Schrift *Quod omnis probus liber*, dass er einmal einem *ἀγὼν παγκρατιαστῶν* beigewohnt habe und ein andermal der Aufführung einer Tragödie des Euripides [127]. Aber was der gebildete Alexandriner sich erlaubte, ist nicht massgebend für den gesetzesstrengen Palästinenser. Schon in der Makkabäerzeit wird die Erbauung eines Gymnasiums in Jerusalem und der Besuch desselben von Seite der Juden als ein Hauptgräuel des herrschenden Hellenismus erwähnt (I *Makk.* 1, 14—15. II *Makk.* 4, 9—17). Auch später ist dies stets der Standpunkt des gesetzlichen Judenthums geblieben [128]. Sogar Josephus bezeichnet Theater und Amphitheater als „der jüdischen Sitte fremdartig“ [129]. Aber trotz dieser theoretischen Ablehnung konnte das Judenthum es doch nicht hindern, dass seit der herodianischen Zeit auch mitten im heiligen Lande das Gepränge heidnischer Spiele entfaltet wurde; und man kann dabei doch nicht annehmen, dass die Masse des jüdischen Volkes sich den Besuch derselben versagt hat. In Jerusalem erbaute Herodes ein Theater und Amphitheater und führte daselbst wie in Cäsarea vierjährige Spiele zu Ehren des Kaisers ein [130]. Die Spiele lassen auch die Existenz eines Stadiums und eines Hippodromes erwarten; das letztere wird einmal ausdrücklich erwähnt [131]. In Jericho, wo Herodes öfters residirt zu haben scheint, war ein Theater, Amphitheater und Hippodrom [132].

---

127) *Opp. ed. Mangey* II, 449 u. 467.

128) *Aboda sara* I, 7: „Man darf den Heiden keine Bären, Löwen oder sonst etwas, wodurch Anderen Schaden entstehen kann, verkaufen. Man darf ihnen nicht eine Basilika, einen Richtplatz (Gradum), ein Stadium oder Bema bauen helfen“. — Vgl. überh.: Winer, Realwörterb. *s. v.* „Spiele“ und die dort citirte Literatur. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur (1875) S. 291—300. Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie (1880) S. 68: „Ueber Theater und Circus der Heiden ist das Urtheil überall sehr streng“. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Theater“.

129) *Antt.* XV, 8, 1: *θέατρον . . . ἀμφιθέατρον, περίοπτα μὲν ἄμφω τῇ πολυτελείᾳ, τοῦ δὲ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους ἔθους ἀλλότρια· χρῆσίς τε γὰρ αὐτῶν καὶ θεαμάτων τοιούτων ἐπίδειξις οὐ παραδέδοται.* Die Juden sahen in den Spielen eine *φανερὰ κατάλυσις τῶν τιμωμένων παρ᾽ αὐτοῖς ἐθῶν.*

130) *Antt.* XV, 8, 1. Die Spiele in Jerusalem umfassten wie die in Cäsarea alle vier Arten: gymnastische und musische Spiele, Wagenrennen und Thierhetzen. S. die nähere Beschreibung bei Josephus a. a. O.

131) *Antt.* XVII, 10, 2. *Bell. Jud.* II, 3, 1.

132) Theater: *Antt.* XVII, 6, 3. Amphitheater: *Antt.* XVII, 8, 2. *B. J.* I, 33, 8. Hippodrom: XVII, 6, 5. *B. J.* I, 33, 6.

In Tiberias wird gelegentlich ein Stadium erwähnt[133]). Selbst eine unbedeutende Stadt wie Tarichea hatte ein Hippodrom[134]).

Weitere Einrichtungen, bei welchen sich der Einfluss des Hellenismus zeigt, sind die öffentlichen Bäder und die öffentlichen Herbergen. Das Bad heisst zwar mit einem gut hebräischen Ausdruck מֶרְחָץ. Aber der Name für den Bademeister בַּלָּן (βαλανεύς) deutet auf griechische Einrichtung desselben[135]). Bei den öffentlichen Herbergen verräth schon ihr griechischer Name פונדקי (πανδοκεῖον oder πανδοχεῖον), dass sie ein Erzeugniss der hellenistischen Zeit sind[136]).

Als stark hellenisirend werden wir uns überhaupt den Baustil, namentlich bei den öffentlichen Gebäuden vorzustellen haben[137]). Bei den hellenistischen Städten in der Umgebung Palästina's ist dies ja ohnehin selbstverständlich. Sie hatten alle ihre *ναούς, θέατρα, γυμνάσια, ἐξέδρας, στοάς, ἀγοράς, ὑδάτων εἰσαγωγάς, βαλανεῖα, κρήνας, περίστυλα* in griechischer Weise[138]). Aber auch für das eigentliche Palästina darf, namentlich seit der Zeit des Herodes, die Herrschaft des griechischen Stiles als sicher vorausgesetzt werden. Wenn Herodes sich in Jerusalem einen prachtvollen Palast erbaute,

---

133) *Bell. Jud.* II, 21, 6. III, 10, 10. *Vita* 17. 64.

134) *Bell. Jud.* II, 21, 3. *Vita* 27. 28.

135) בלן *Kelim* XVII, 1. *Sabim* IV, 2. — Vgl. über die Bäder als eine heidnische, aber den Juden erlaubte Einrichtung bes. auch *Aboda sara* I, 7. III, 4. — Ueber ihre Verbreitung und Einrichtung: Marquardt, Das Privatleben der Römer Bd. I (1879) S. 262 ff. Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privatalterthümer (1882) S. 210 ff.

136) פונדקי *Jebamoth* XVI, 7. *Gittin* VIII, 9. *Kidduschin* IV, 12. *Edujoth* IV, 7. *Aboda sara* II, 1. פונדקית (die Wirthin) *Demai* III, 5. *Jebamoth* XVI, 7. — Reisende Fremde heissen אכסניא oder אכסנאין (ξένοι) *Demai* III, 1. *Chullin* VIII, 2. — פונדקי nicht selten auch in den Targumen, s. *Buxtorf Lex. Chald.*, und Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* — Ein δημόσιον oder κοινὸν πανδοχεῖον auf zwei Inschriften im Hauran, *Le Bas et Waddington, Inscr. T.* III *n.* 2462. 2463. Bekanntlich kommt das Wort auch im Neuen Testamente vor (*Luc.* 10, 34). S. überhaupt Wetstein, *Nov. Test.* zu *Luc.* 10, 34, Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privatalterthümer S. 497 ff., und die Lexika.

137) Vgl. Winer, RWB. Artikel „Baukunst". Rüetschi in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. II, 132 ff. *De Saulcy, Histoire de l'art judaïque, Paris* 1858. *Conder, Notes on architecture in Palestine* (*Quarterly Statement* 1878, *p.* 29—40). — Die erhaltenen Reste gehören fast alle den nicht-jüdischen Städten Palästina's an.

138) S. bes. die Uebersicht über die Bauten des Herodes *Bell. Jud.* I, 21, 11. — Ueber Gaza vgl. Stark, Gaza S. 598 ff. — Ueber Berytus die Bauten der beiden Agrippa *Antt.* XIX, 7, 5. XX, 9, 4. — Ueber die öffentlichen Gebäude, welche in griechischen Städten überhaupt üblich waren, s. Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privatalterthümer (1882) S. 132 ff.

so ist dabei ohne Zweifel der griechisch-römische Stil zur Anwendung gekommen [139]). Und das gleiche gilt auch von den anderen Palästen und Denkmälern Jerusalems in jener Zeit. Jedenfalls kennt man auch in Palästina nicht nur (wie nach dem über die Spiele Bemerkten vorauszusetzen ist) Stadien [140]), sondern auch Basiliken [141]), Säulenhallen [142]), Vorhallen [143]), Tribünen [144]), Speisesäle [145]) und Anderes nach griechisch-römischer Art. Sogar beim Tempel zu Jerusalem ist griechischer Baustil reichlich zur Anwendung gekommen. Zwar beim eigentlichen Tempelhaus (dem *ναός*) durfte Herodes es nicht wagen, die althergebrachten Formen zu verlassen. Aber schon für den Bau des innern Vorhofes sind griechische Muster massgebend gewesen. Die Thore desselben hatten nach Innen zu Vorhallen (*ἐξέδραι*); und zwischen denselben liefen an den Innenseiten der Mauer Säulenhallen (*στοαί*) entlang [146]). Das Thor auf der Ostseite des Vorhofes hatte Thorflügel aus korinthischem Erz, die noch kostbarer waren als die mit Silber und Gold bekleideten [147]). Ganz im griechischen Stile waren die Säulenhallen (*στοαί*), welche den äusseren Vorhof auf allen vier Seiten umgaben. Die Mehrzahl derselben war doppelt (*διπλαῖ*) [148]); am grossartigsten aber war die auf der Südseite befindliche. Sie hatte die Form einer Basilika (*βασίλειος στοά*); vier Reihen mächtiger korinthischer Säulen, im Ganzen 162 an der Zahl, bildeten eine dreischiffige Halle, deren mittleres Schiff um die Hälfte breiter und noch einmal so hoch war

---

139) S. die Beschreibung *B. J.* V, 4, 4.

140) אצטדין (*στάδιον*) *Baba kamma* IV, 4. *Aboda sara* I, 7.

141) בסילקי (*βασιλική*) *Aboda sara* I, 7. *Tohoroth* VI, 8.

142) איצטבא (*στοά*) *Schekalim* VIII, 4. *Sukka* IV, 4. *Ohaloth* XVIII, 9. *Tohoroth* VI, 10.

143) אכסדרה (*ἐξέδρα*) *Maaseroth* III, 6. *Erubin* VIII, 4. *Sota* VIII, 3. *Tamid* I, 3. *Middoth* I, 5. *Ohaloth* VI, 2. — Die *ἐξέδρα* ist eine offene Vorhalle vor der Hausthüre; s. bes. *Ohaloth* VI, 2.

144) בימה (*βῆμα*) *Sota* VII, 8. *Aboda sara* I, 7.

145) טריקלין (*τρίκλινος*) *Erubin* VI, 6. *Baba bathra* VI, 4. *Aboth* IV, 16. *Middoth* I, 6.

146) Die *ἐξέδραι* werden unter diesem Namen auch in der Mischna erwähnt (*Tamid* I, 3. *Middoth* I, 5). Vgl. über dieselben *Bell. Jud.* V, 5, 3; auch V, 1, 5 *fin.* VI, 2, 7. 4, 1. *Antt.* XX, 8, 11. — Ueber die *στοαί* des inneren Vorhofes s. *Bell. Jud.* V, 5, 2 *fin.* VI, 5, 2 (wo sie von denen des äusseren bestimmt unterschieden werden).

147) *Bell. Jud.* V, 5, 3 *init.*; vgl. über dieses Thor auch *B. J.* II, 17, 3. VI, 5, 3. Es ist wahrscheinlich identisch mit der in der Apostelgeschichte erwähnten *θύρα ὡραία* (*Act.* 3, 2).

148) *Bell. Jud.* V, 5, 2 *init.* Vgl. auch *B. J.* VI, 3, 1 und sonst. *Philo, De monarchia Lib.* II §. 2. — Die *στοαί* werden unter dieser griechischen Bezeichnung auch in der Mischna erwähnt (*Schekalim* VIII, 4. *Sukka* IV, 4).

als jedes der beiden Seitenschiffe[149]). — Dies alles beweist freilich nicht, dass auch für die gewöhnlichen Privathäuser der griechische Stil herrschend war; und es darf dies wohl auch nicht angenommen werden. Gelegentlich sehen wir, dass auch phönicische und ägyptische Bauart in Palästina bekannt war[150]).

Die bildende Kunst konnte in Palästina wegen der jüdischen Verwerfung aller Menschen- und Thierbilder natürlich keinen Eingang finden; denn die Herodianer haben sich doch nur in vereinzelten Fällen erlaubt, der jüdischen Anschauung Trotz zu bieten, wie wenn z. B. Herodes d. Gr. am Tempel einen goldenen Adler anbringen liess, oder Herodes Antipas Thierbilder an seinem Palaste in Tiberias[151]). — Griechische Musik ist ohne Zweifel bei den Festspielen in Jerusalem und anderwärts vertreten gewesen[152]). Die musikalischen Instrumente der Griechen, *κίθαρις*, *ψαλτήριον* und *συμφωνία*, kennt bekanntlich schon das Buch Daniel und ebenso auch die Mischna[153]). — Von Unterhaltungsspielen ist das Würfelspiel קוביא (*κυβεία*) durch die Griechen nach Palästina gekommen, wie sein Name zeigt. Es wird übrigens vom strengeren Ju-

---

149) *Antt.* XV, 11, 5.

150) Tyrische Höfe an den Häusern werden *Maaseroth* III, 5 erwähnt; tyrische und ägyptische Fenster *Baba bathra* III, 6. — Die tyrischen Häuser waren besonders gross und schön, s. *Strabo* XVI *p.* 757 *init*. *Jos. Bell. Jud.* II, 18, 9.

151) Der Adler am Tempel: *Antt.* XVII, 6, 2. *B. J.* I, 33, 2. — Die Thierbilder am Palast in Tiberias: *Jos. Vita* 12. — Thierbilder finden sich auch auf den merkwürdigen Ruinen von Arâk el-Emir, nordwestlich von Hesbon, die offenbar identisch sind mit dem von Josephus erwähnten Schlosse Tyrus in der Nähe von Hesbon, dessen Erbauung er einem gewissen Hyrkanus zur Zeit Seleucus' IV zuschreibt (*Antt.* XII, 4, 11). Es ist jedoch fraglich, ob das Schloss mit seinen rohen Thiergestalten nicht noch älter ist als Josephus meint, nämlich schon vorhellenistischen Ursprungs. S. überh.: *De Vogüé, Le temple de Jérusalem* (1864) *p.* 37—42, *pl.* XXXIV. XXXV. Tuch, Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Classe 1865, S. 18—36. *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte* (1865) I, 211 *sqq.* Ders. in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres T.* XXVI, 1 (1867) *p.* 83—117 nebst VIII *pl.* *Duc de Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte etc. pl.* 30—33. Bädeker, Palästina (1875) S. 320—322.

152) Herodes setzte Preise aus *τοῖς ἐν τῇ μουσικῇ διαγινομένοις καὶ θυμελικοῖς καλουμένοις . . . . καὶ διεσπούδαστο πάντας τοὺς ἐπισημοτάτους ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν ἅμιλλαν* (*Antt.* XV, 8, 1).

153) *Daniel* 3, 5. 10. 15. Ueber die einzelnen Instrumente s. bes. die Artikel in Gesenius' *Thesaurus*. — סמפוניא auch *Kelim* XI, 6. XVI, 8. — Ueber die Musik bei den Juden überhaupt: Winer RWB. II, 120—125. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. X, 387—398. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur S. 300 ff.

denthum verworfen[154]). — Im Schriftwesen zeigt sich der Einfluss der griechischen und römischen Zeit in den Benennungen für Feder קלמוס (*κάλαμος*) und Schreiber לבלר (*librarius*)[155]).

Am intensivsten macht sich der Einfluss des Hellenismus bemerkbar auf dem Gebiete des Handels und der Industrie und, was damit zusammenhängt, der Bedürfnisse des täglichen Lebens. Schon durch den alten Handel der Phönicier sind ja die Küstenländer des mittelländischen Meeres in lebhaften Austausch mit einander getreten[156]). Während aber in älterer Zeit die Phönicier vorwiegend die Gebenden waren, sind jetzt die Orientalen mehr die Empfangenden. Wenigstens ist das griechisch-römische Element jetzt der vermittelnde und zugleich massgebende Factor in dem allgemeinen Weltverkehre. Dies zeigt sich deutlich auch bei dem jüdisch-palästinensischen Handel und Verkehre[157]). Schon die technischen Bezeichnungen des Kaufmannsstandes zind z. Th. griechische. Ein Getreidehändler heisst סיטון (*σιτώνης*), ein Alleinhändler מונפול

---

154) קוביא *Schabbath* XXIII, 2. *Rosch haschana* I, 8. *Sanhedrin* III, 3. *Schebuoth* VII, 4. — S. überh.: Löw, Die Lebensalter S. 323 ff. Hermann und Blümner, Griech. Privatalterthümer S. 511 ff. Marquardt, Das Privatleben der Römer II, 824 ff.

155) קולמוס *Schabbath* I, 3. VIII, 5. — לבלר *Pea* II, 6. *Schabbath* I, 3. *Gittin* III, 1.

156) Ueber den Handel der Phönicier s. bes. das classische Werk von Movers (Die Phönicier), dessen letzter Theil (II, 3, 1856) ganz diesem Gegenstande gewidmet ist. — Ueber den hierdurch vermittelten Einfluss der orientalischen Cultur auf die abendländische s. die Literatur bei Hermann und Blümner, Griechische Privatalterthümer (1882) S. 41 f., und bei Marquardt, Das Privatleben der Römer Bd. II (1882) S. 378 f.

157) Ueber den jüdischen Handel s. bes. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Alterthums (1879). In der Kürze auch Winer RWB. I, 458 ff. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. V, 578 ff. XIII, 513 ff. (Art. „Schifffart"). De Wette, Lehrb. der hebr.-jüd. Archäologie (4. Aufl. von Räbiger) S. 390 ff. Keil, Handb. der bibl. Archäol. (2. Aufl. 1875) S. 599 ff. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II Abth. Art. „Welthandel". — Für die Kenntniss des Orienthandels überhaupt im ersten Jahrh. nach Chr. ist eine der wichtigsten und interessantesten Quellen der *Περίπλους τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης* (wahrscheinlich von einem Zeitgenossen des Plinius um 70—75 nach Chr. verfasst). Vgl. darüber bes. Schwanbeck, Rhein. Museum Neue Folge Bd. VII, 1850, S. 321—369. 481—511. Dillmann, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 413—429. *Jurien de la Gravière, Le commerce de l'Orient sous les règnes d'Auguste et de Claude* (*Revue des deux mondes* 1883, 15. *Nov. p.* 312—355). Text bei *Müller, Geographi Graeci minores t.* I, 1855, *p.* 257—305 (dazu *Proleg. p.* XCV *sqq.*) Separatausgabe: Fabricius, Der Periplus des erythräischen Meeres von einem Unbekannten, griechisch und deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen nebst vollständigem Wörterverzeichnisse. Leipzig 1883 (daselbst S. 1—27 auch die übrige Literatur).

(*μονοπώλης*), ein Detail-Verkäufer פלטר (*πρατήρ*)[158]. Das Rechenbuch eines Kaufmannes heisst פנקס (*πίναξ*)[159]. Das ganze Münz-System Palästina's war theils das phönicisch-hellenistische, theils geradezu das griechische oder römische[160]. Zur Zeit der Makkabäer wird in Palästina nach Drachmen und Talenten gerechnet[161]. In der Zeit der Unabhängigkeit haben dann die hasmonäischen Fürsten allerdings eigenes Geld nach einheimischem (phönicischem) Münzfuss mit hebräischer Aufschrift geprägt. Aber schon die späteren Hasmonäer fügen auch eine griechische Aufschrift hinzu. Von den Herodianern sind nur Münzen in römischer Währung mit griechischer Aufschrift bekannt. Zur Zeit der Römerherrschaft ist das römische Münzsystem vollständig durchgeführt; ja es sind jetzt auch die römischen Bezeichnungen der Münzen geläufiger als die daneben noch gebrauchten griechischen und hebräischen. Dies ergiebt sich aus folgender Zusammenstellung des Materiales aus der Mischna und dem Neuen Testamente[162]. — 1) Die palästinensische Goldmünze ist der römische *aureus* zu 25 Denaren, in der Mischna oft

---

158) סיטון *Demai* II, 4. V, 6. *Baba bathra* V, 10. *Kelim* XII, 1. — מנפיל *Demai* V, 4. — פלטר *Demai* V, 4. *Aboda sara* IV, 9. — Ueber *σιτώνης* und *μονοπώλης* s. auch Herzfeld S. 135 f. פלטר ist an einigen Stellen = *πωλητήριον*, das Verkaufslokal; und so will es Herzfeld (S. 131. 324) auch an den beiden citirten Stellen verstehen; doch ist es dort wahrscheinlicher = *πρατήρ* (so Hartmann, *Thes. ling. Hebr. e Mischna aug. p.* 45).

159) פנקס *Schabbath* XII, 4. *Schebuoth* VII, 1. 5. *Aboth* III, 16. *Kelim* XVII, 17. XXIV, 7. — Dieses Rechenbuch bestand aus zwei mit einander verbundenen Täfelchen, die geöffnet und zusammengelegt werden konnten.

160) Ueber das jüdische Münzwesen der früheren und späteren Zeit s. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten (1842) S. 1—49. Zuckermann, Ueber talmudische Gewichte und Münzen, 1862. Herzfeld, Metrologische Voruntersuchungen zu einer Geschichte des ibräischen resp. altjüdischen Handels, 2 Thle. 1863—1865. Ders. Handelsgeschichte der Juden (1879) S. 171—185. Winer RWB. Art. „Geld". Das. auch die Artikel Denar, Drachme, Stater, Sekel. De Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäol. (4. Aufl. 1864) S. 251 ff. Die Werke von De Saulcy, Madden u. A. über die jüdischen Münzen (s. oben §. 2). Hultsch, Griechische und römische Metrologie (2. Bearb. 1882) S. 456 ff. 602 ff.

161) Drachmen: II *Makk.* 4, 19. 10, 20. 12, 43. Talente: I *Makk.* 11, 28. 13, 16. 19. 15, 31. 35. II *Makk.* 3, 11. 4, 8. 24. 5, 21. 8, 10 f. — Welcher Münzfuss dabei vorauszusetzen ist, kann hier dahingestellt bleiben.

162) Ueber die im N. T. erwähnten Münzen s. *Madden, History of Jewish Coinage* (1864) *p.* 232—248. Winer u. De Wette a. a. O. — Ueber das römische Münzwesen vgl. bes. die treffliche Uebersicht bei Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. II (1876) S. 3—75. Die beiden Hauptwerke aus neuerer Zeit sind: Mommsen, Geschichte des römischen Münzwesens 1860, und Hultsch, Griechische und römische Metrologie, 2. Bearb. 1882.

unter der Bezeichnung „Gold-Denar“ (דינר זהב) erwähnt[163]. — 2) Die gangbare Silbermünze ist der *denarius* (*δηνάριον*), der von allen Münzen am häufigsten im N. T. erwähnt wird (*Mt.* 18, 28. 20, 2 ff. 22, 19. *Marc.* 6, 37. 12, 15. 14, 5. *Luc.* 7, 41. 10, 35. 20, 24. *Joh.* 6, 7. 12, 5. *Apoc.* 6, 6). Dass für ihn eben diese römische Bezeichnung geläufig war, erhellt auch aus der Mischna; denn er wird hier fast häufiger unter dem Ausdruck דינר, als unter dem gleichwerthigen semitischen זוז erwähnt[164]. Da der Denar an Werth einer attischen Drachme gleichgesetzt wurde, so wird auch noch nach Drachmen gerechnet. Doch ist diese Rechnungsweise nicht mehr häufig[165]. — 3) Von Kupfermünzen wird zunächst das Zwei-As-Stück oder der *dupondius* (hebr. פונדיון) häufig erwähnt[166]. Ein solcher *dupondius* ist auch gemeint in dem Ausspruch Christi *Luc.* 12, 6, wo die Vulgata *ἀσσαρίων δύο* richtig mit *dipondio* übersetzt. — 4) Die gewöhnlichste Kupfermünze ist der *as*, griech. *ἀσσάριον* (*Mt.* 10, 29. *Luc.* 12, 6), hebr. אסר, zuweilen ausdrücklich als italischer As, אסר איטלקי, bezeichnet[167]. Er betrug ursprünglich 1/10 Denar, seit dem zweiten punischen Kriege (217 v. Chr.) nur 1/16 Denar[168]. — 5) Die kleinste Kupfermünze ist die פְּרוּטָה, die nur den achten Theil eines *as* beträgt[169]. Sie ist dem römischen

---

163) דינר זהב *Maaser scheni* II, 7. IV, 9. *Schekalim* VI, 6. *Nasir* V, 2. *Baba kamma* IV, 1. *Schebuoth* VI, 3. *Meila* VI, 4. — Ueber den römischen *aureus* (auch *denarius aureus* genannt) s. Marquardt II, 25 f. Hultsch, S. 308 ff. Dass der דינר זהב gleich 25 Denare, erhellt z. B. aus *Kethuboth* X, 4. *Baba kamma* IV, 1.

164) דינר z. B. *Pea* VIII, 8. *Demai* II, 5. *Maaser scheni* II, 9. *Schekalim* II, 4. *Beza* III, 7. *Kethuboth* V, 7. VI, 3. 4. X, 2. *Kidduschin* I, 1. II, 2. *Baba mezia* IV, 5. *Arachin* VI, 2. 5; und sonst. — זוז *Pea* VIII, 8—9. *Joma* III, 7. *Kethuboth* I, 5. VI, 5. IX, 8. *Gittin* VII, 5. *Kidduschin* III, 2. *Baba kamma* IV, 1. VIII, 6. *Baba bathra* X, 2.

165) *δραχμή* *Luc.* 15, 8 f. *Joseph. Vita* 44. An beiden Stellen können jedoch auch Drachmen tyrischer Währung gemeint sein; vgl. unten Anm. 172.

166) פונדיון *Pea* VIII, 7. *Schebiith* VIII, 4. *Maaser scheni* IV, 8. *Erubin* VIII, 2. *Baba mezia* IV, 5. *Baba bathra* V, 9. *Schebuoth* VI, 3. *Kelim* XVII, 12 (an letzterer Stelle ausdrücklich als italisches Pondion, פונדיון איטלקי, bezeichnet). — Aus *Baba bathra* V, 9 erhellt, dass ein *pondion* gleich zwei *asses*, wie im Talmud auch ausdrücklich bemerkt wird (*jer. Kidduschin* 58d, *bab. Kidduschin* 12a, *Lightfoot, Horae hebr.* zu *Matth.* 5, 26, *Opp.* II, 288 *sq.*). Das *pondion* ist also ohne Zweifel der römische *dupondius*, wie schon Guisius zu *Pea* VIII, 7 (in Surenhusius' Mischna I, 74) bemerkt hat.

167) אסר איטלקי *Kidduschin* I, 1. *Edujoth* IV, 7. *Chullin* III, 2. *Mikwaoth* IX, 5. — אסר überh. z. B. *Pea* VIII, 1. *Schebiith* VIII, 4. *Maaseroth* II, 5. 6. *Maaser scheni* IV, 3. 8. *Erubin* VII, 10. *Baba mezia* IV, 5. *Baba bathra* V, 9.

168) Marquardt, Römische Staatsverwaltung II, 16.

169) פְּרוּטָה *Kidduschin* I, 1. II, 1. 6. *Baba kamma* IX, 5. 6. 7. *Baba mezia*

Münzsystem unbekannt, wie ja auch der Name semitisch ist. Identisch mit ihr ist aber das im Neuen Testamente vorkommende λεπτόν (*Marc.* 12, 42. *Luc.* 12, 59. 21, 2), das nach *Marc.* 12, 42 die Hälfte eines *quadrans*, also $^1/_8$ As, beträgt. Münzen von dieser Grösse finden sich in der That aus der letzten Zeit der Hasmonäer, einzelne auch aus herodianisch-römischer Zeit [170]. Auffallend ist aber, dass sowohl in der Mischna, als im N. T. nur nach diesem kleinsten Theilstück des As, nicht nach dem römischen *semis* ($^1/_2$ *as*) und *quadrans* ($^1/_4$ *as*) gerechnet wird, während letztere damals doch auch in Palästina geprägt wurden, und zwar häufiger als das λεπτόν [171]. Wie es scheint, stammt die Rechnung nach letzterem aus vorrömischer Zeit, ist aber auch nach Einführung der römischen Währung noch üblich geblieben. — Verschieden von den Münzen römischer Währung sind die in den phönicischen Städten, namentlich in Tyrus geprägten Münzen, die in Palästina auch noch circulirten, als dort selbst nicht mehr nach diesem Münzfuss geprägt wurde [172].

Was von dem Gelde, dem Mittel des Handelsverkehres gilt, das gilt auch von dessen Objecten. Auch hier begegnet man auf Schritt und Tritt griechischen und römischen Namen und Gegenständen [173].

IV, 7. 8. *Schebuoth* VI, 1. 3. *Edujoth* IV, 7. — Dass sie den achten Theil eines As beträgt, wird *Kidduschin* I, 1, *Edujoth* IV, 7 gesagt.

170) S. **Madden**, *History of Jewish Coinage p.* 301.

171) S. **Madden** a. a. O. — In der Mischna werden meines Wissens der *semis* und *quadrans* nicht erwähnt; erst im jerusalemischen und babylonischen Talmud kommen auch sie vor. Im N. T. wird zwar der *quadrans* (κοδράντης) zweimal erwähnt. Aber an der einen Stelle (*Marc.* 12, 42) sind die Worte ὅ ἐστιν κοδράντης überhaupt nur Erläuterung des Evangelisten; an der anderen (*Matth.* 5, 26) ist der Ausdruck κοδράντης wahrscheinlich erst vom Evangelisten eingesetzt an Stelle des von der Quelle gebotenen λεπτόν, das Lucas erhalten hat (12, 59). Die Quellen unserer Evangelien erwähnen also auch nur das λεπτόν, wie die Mischna nur die פרוטה.

172) Die Münzen phönicischer Währung sind etwas leichter als die römischen, s. Hultsch, Griech. und röm. Metrologie S. 594 ff. Ein νόμισμα Τύριον im Werth von 4 Drachmen erwähnt *Josephus Bell. Jud.* II, 21, 2, vgl. *Vita* 13 *s. fin.* Münzen dieser Währung sind auch das δίδραχμον (*Matth.* 17, 24) und der στατήρ (= 4 Drachmen, *Matth.* 17, 27); denn die Tempelsteuer, wie überhaupt die im A. T. vorgeschriebenen Abgaben, wurden nach tyrischer Währung entrichtet (*Mischna Bechoroth* VIII, 7. *Tosefta Kethuboth* XII *fin.*), da diese der hebräischen entsprach; vgl. Hultsch S. 604 f. 471. Wenn Josephus den Werth des νόμισμα Τύριον auf 4 attische Drachmen angiebt, so ist dies wohl nur eine ungefähre Bestimmung; denn das tyrische Tetradrachmon ist etwas leichter als das attische (Hultsch 595 f.).

173) Ueber die Handelsproducte des Alterthums s. bes. Marquardt, Das Privatleben der Römer, Bd. II, Leipzig 1882 (2. Aufl. der „römischen Privatalterthümer" Bd. II). — Karl Friedr. Hermann und H. Blümner, Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer, Freiburg 1882. — Büchsenschütz, Die

Dabei ist nicht zu übersehen, dass das an Naturproducten reiche Palästina auch seinerseits einen grossen Beitrag zum Weltmarkt lieferte: seine Bodenproducte und die Erzeugnisse seiner Industrie gingen in alle Länder und waren zum Theil weltberühmt [174]). Aber gleichviel, ob die Producte im Lande erzeugt oder von aussen eingeführt waren: sie tragen alle in weitgehendem Maasse das Gepräge der herrschenden hellenistischen Weltcultur; die Producte des Inlandes wurden nach deren Forderungen hergestellt, und von auswärts wurden eben die Producte, die in aller Welt Mode waren, auch nach Palästina importirt [175]). Eine Reihe von Beispielen aus den drei

---

Hauptstätten des Gewerbfleisses im klassischen Alterthume, Leipzig 1869. — Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Alterthums, Leipzig 1869. — Ueber die Producte Aegyptens speciell: *Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides, Turin* 1870. — Ueber die Technik der Herstellung: Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Bd. I—III, Leipzig, 1875—1884. — Eine reiche Quelle für die Waarenkunde ist namentlich das *Edictum Diocletiani de pretiis rerum* (Ausgaben: 1) von Mommsen in den Berichten der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Classe, Bd. III, 1851, S. 1—80 mit Nachtrag S. 383—400. 2) von Waddington in *Le Bas et Waddington, Inscr. T.* III, *Explications p.* 145—191. 3) von Mommsen im *Corp. Inscr. Lat. T.* III, 2, *p.* 801—841. Ich citire nach Waddington's Ausg.).

174) Ueber die Handelsproducte Palästina's s. Movers, Die Phönicier II, 3 (1856) S. 200—235. Herzfeld, Handelsgesch. der Juden S. 88—117. Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit etc. S. 24—27. — Eine Uebersicht über die Hauptproducte im 4. Jahrh. nach Chr. giebt *Totius orbis descriptio* (bei Müller, *Geographi gr. minores* II, 513 *sqq.*) *c.* 29: *Ascalon et Gaza in negotiis eminentes et abundantes omnibus bonis mittunt omni regioni Syriae et Aegypti vinum optimum*. . . . . *c.* 31: *Quoniam ergo ex parte supra dictas descripsimus civitates, necessarium mihi videtur, ut etiam quidnam unaquaeque civitas proprium habeat exponamus, ut qui legit, certam eorum scientiam habere possit. Scythopolis igitur, Laodicia, Byblus, Tyrus, Berytus omni mundò linteamen emittunt; Sarepta vero, Caesarea, Neapolis et Lydda purpuram praestant; omnes autem fructiferae vino, oleo et frumento; Nicolaum vero palmulam invenies abundare in Palaestina regione, in loco qui dicitur Hiericho, similiter et Damasci minores palmulas, sed utiles, et pistacium et omne genus pomorum.* — Berühmt war namentlich die Leinenindustrie von Skythopolis. In dem *Edictum Diocl. c.* XVII—XVIII stehen bei den verschiedensten Arten von Leinenwaaren immer die von Skythopolis als die theuersten obenan. S. auch *jer. Kidduschin* II, 5: כלי פשתן הדקים הבאין מבית שאן, Movers II, 3, 217 f. Herzfeld S. 107. Marquardt, Das Privatleben der Römer II, 466. Büchsenschütz S. 61. Blümner, Die gewerbl. Thätigkeit S. 25. Auch die Mischna setzt voraus, dass Galiläa vorwiegend Leinenindustrie betrieb, Judäa dagegen vorwiegend Wollenindustrie (*Baba kamma* X, 9). Daher ein Wollmarkt in Jerusalem (*Erubin* X, 9. *Jos. Bell. Jud.* V, 8, 1).

175) Ueber die Einfuhr-Artikel s. auch Herzfeld, Handelsgeschichte S. 117—129.

Gebieten: 1) der Nahrungsmittel, 2) der Kleidung und 3) der Hausgeräthe möge dies noch näher illustriren.

Von auswärtigen **Nahrungsmitteln** kennt man in Palästina z. B. babylonischen Brei (כּוּתָח), medisches Bier (שֵׁכָר), edomitischen Essig (חוֹמֶץ) und ägyptisches Zythos (זִיתוֹס) [176]; von ägyptischen Producten ausser dem Zythos auch: Fische [177], Senf, Kürbis, Bohnen, Linsen [178]. Ferner: cilicische Bohnengrütze [179], bithynischen Käse [180], griechischen Kürbis [181], griechischen und römischen Ysop [182], spanischen Kolias [183]. Vom Auslande stammen auch, wie die frem-

---

176) Alle vier werden *Pesachim* III, 1 genannt als Beispiele von Nahrungsmitteln, die aus Getreidearten hergestellt sind und eine Gährung durchgemacht haben. — Ueber das ägyptische ζῦθος (eine Art Bier, hebr. זיתום, nicht זירום, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*) vgl. *Theophrast. de caus. plant.* VI, 11, 2. *Diodor.* I, 34. *Plinius* XXII, 164. *Strabo* XVII *p.* 824. *Digest.* XXXIII, 6, 9. *Edict. Diocletiani* II, 12. *Buxtorf*, *Lex. Chald. s. v.* Waddington's Erläuterungen zum *Edict. Diocl. p.* 154. Pauly's Encykl. *s. v. cerevisia.* Marquardt, Privatleben der Römer II, 444. Hermann und Blümner, Griech. Privatalterth. S. 235. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere (3. Aufl. 1877) S. 126 f. Schleusner's *Lexicon in* LXX *s. v.*; und überhaupt die Lexika. Es kommt auch in der griech. Uebersetzung des Alten Testamentes vor, *Jes.* 19, 10.

177) *Machschirin* VI, 3. — Es sind eingepökelte Fische (ταρίχη) gemeint, die in Aegypten an verschiedenen Orten in Menge producirt wurden und einen grossen Ausfuhrartikel bildeten (Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit etc. S. 14 und 17; *Lumbroso*, *Recherches p.* 133. Die Ausleger zu *Num.* 11, 5) Eine ganze Anzahl von Orten an der ägyptischen Küste hatte von diesem Industriezweig den Namen Ταριχέαι (*Steph. Byz. s. v.*). S. überh. über die weite Verbreitung dieses Industriezweiges: Marquardt, Privatleben der Römer II 420 ff. und das dort citirte Hauptwerk: Köhler, *Τάριχος ou recherches sur l'histoire et les antiquités des pêcheries de la Russie méridionale* (*Mémoires de l'Académie imp. des sciences de St.-Pétersbourg*, VI. *Série*, *T.* I, 1832, *p.* 347—490).

178) Senf (חַרְדָּל) *Kilajim* I, 2. — Kürbis (דְּלַעַת) *Kilajim* I, 2. 5. — Bohne (פּוֹל) *Kilajim* I, 2. II, 11. III, 4. *Schebiith* II, 8. 9. *Schabbath* IX, 7. *Nedarim* VII, 1. 2. — Linsen (עֲדָשִׁים) *Maaseroth* V, 8. *Kelim* XVII, 8. Die ägyptischen Linsen kennt man auch in Rom, s. *Plinius* XVI, 201. Marquardt II, 410. Ihr Anbau ist in Aegypten uralt, s. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere (3. Aufl.) S. 188.

179) גריס קילקי *Maaseroth* V, 8. *Kelim* XVII, 12. *Negaim* VI, 1.

180) גבינה ותנייקי *Aboda sara* II, 4 (so ist nämlich hier nach den besten Zeugen zu lesen statt des corrumpirten גבינת בית אונייקי). — Den bithynischen Käse kennt auch *Plinius* XI, 241: *trans maria vero Bithynus fere in gloria est*

181) דלעת יונית *Kilajim* I, 5. II, 11. *Orla* III, 7. *Ohaloth* VIII, 1.

182) אזוב יון und אזוב רומי *Negaim* XIV, 6. *Para* XI, 7. Ersterer auch *Schabbath* XIV, 3.

183) קולייס האספנין *Schabbath* XXII, 2. *Machschirin* VI, 3. — Der *colias* ist eine Art Thunfisch (s. über ihn *Plinius* XXXII, 146. Marquardt II, 422, u. die Lexika). Er kam natürlich eingesalzen in den Handel, wie überhaupt das spanische τάριχος berühmt war (Marquardt II, 421. Blümner S. 130. 135).

den Namen zeigen, z. B. der Spargel, die Feigbohne, die persische Nuss[184]). Sehr verbreitet war in Palästina die Sitte, Fische einzusalzen oder in Salzlake einzumachen, wie der Name der Stadt *Ταριχέαι* am See Genezareth und die häufige Erwähnung der Salzlake (*muries*) in der Mischna beweist[185]). Auch in Betreff dieser Sitte erhellt der auswärtige Ursprung aus den fremden Namen.

Von Kleidungsstoffen und Kleidern fremden Ursprungs seien erwähnt: pelusische und indische Leinen- oder Baumwollgewebe[186]), cilicisches Filztuch[187]), das *sagum* (סגום), die *dalmatica* (דלמטיקין), das *paragaudion* (פרגוד), die *stola* (אצטלית)[188]), das

---

184) Spargel (אספרגוס, *ἀσπάραγος*) *Nedarim* VI, 10. — Feigbohne (תורמוס, *θέρμος*) *Schabbath* XVIII, 1. *Machschirin* IV, 6. *Tebul jom* I, 4. — Persische Nuss (אפרסקי, *Περσική*) *Kilajim* I, 4. *Maaseroth* I, 2. An beiden Stellen sind, wie der Zusammenhang zeigt, nicht Pfirsiche, sondern persische Nüsse gemeint, über welche zu vergl. Marquardt II, 411.

185) מורייס *Terumoth* XI, 1. *Joma* VIII, 3. *Nedarim* VI, 4. *Aboda sara* II, 4. *Kelim* X, 5.

186) Aus beiden Stoffen wurden nach *Joma* III, 7 die Kleider verfertigt, welche der Hohepriester am Versöhnungstage trug. Am Morgen trug er פילוסין, am Nachmittag הנדוין (ob es Leinen- oder Baumwollstoffe waren, ist aus diesen Bezeichnungen nicht zu erkennen). — Die feine pelusische Leinwand war berühmt, s. *Plinius* XIX, 1, 14: *Aegyptio lino minumum firmitatis, plurumum lucri. Quattuor ibi genera: Taniticum ac Pelusiacum, Buticum, Tentyriticum.* Movers II, 3, 318. Büchsenschütz 62 f. Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit S. 6 ff., bes. 16. — Indische Stoffe (*ὀθόνιον Ἰνδικόν, ὀθόνη Ἰνδική, σινδόνες Ἰνδικαί*) werden z. B. auch in dem *Periplus maris Erythraei* (s. oben Anm. 157) oft als Handelsartikel erwähnt (§. 6. 31. 41. 48. 63). Wahrscheinlich sind darunter Baumwollstoffe zu verstehen. S. Marquardt II, 472 f. Fabricius, Der Periplus des erythräischen Meeres (1883) S. 123, und die von beiden citirte Abhandlung von Brandes, Ueber die antiken Namen und die geographische Verbreitung der Baumwolle im Alterthum (1866).

187) קילקי *Kelim* XXIX, 1. — Das *cilicium* ist ein aus Ziegenhaaren bereiteter Filzstoff, der zu sehr verschiedenen Zwecken (groben Mänteln, Vorhängen, Decken und dergl.) verwendet wurde. S. Marquardt II, 463. Büchsenschütz 64. Blümner 30. Wenn also Paulus aus Tarsus in Cilicien ein *σκηνοποιός* war (Apgesch. 18, 3), so hing dies mit der Haupt-Industrie seiner Heimath eng zusammen. — In der Mischna heisst קילקי geradezu „Filz“, z. B. verfilztes Haar am Bart, an der Brust und dergl. (*Mikwaoth* IX, 2).

188) סגוס *Kelim* XXIX, 1. *Mikwaoth* VII, 6. — דלמטיקיון *Kilajim* IX, 7. — פרגוד *Schekalim* III, 2. *Kelim* XXIX, 1. — אצטלית *Joma* VII, 1. *Gittin* VII, 5. — Näheres über diese Kleidungsstücke s. bei Marquardt II, 548 f. 563 f. 556 f. Waddington, Erläuterungen zum *Edict. Dioclet.* S. 175 f. 182. 174 f. Mommsen, Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. III, 71. 391. — Das Sagum ist ein Mantel, der die Arme frei liess, daher bes. von Soldaten und Arbeitern getragen wurde. Die drei anderen sind verschiedene Arten von Unterkleidern (daher in der armenischen Bibelübersetzung *paregôt* öfters für *χιτών*, s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 209 f.). Die *dalmatica*

Schweisstuch (סודרין, σουδάριον)[189], der Filzhut (פליון, πιλίον), die Filzsocken (אמפליא, ἐμπίλια), die Sandalen (סנדל), von denen als eine besondere Art die laodicenischen (סנדל לדיקי) erwähnt werden[190]. Auch eine Reihe technischer Ausdrücke auf dem Gebiete der Industrie zeigen uns den Einfluss griechischer Vorbilder. Der gesponnene Faden heisst נימא (νῆμα), eine gewisse Vorrichtung am Webstuhl קירוס (καῖρος)[191], der Gerber בורסי (βυρσεύς)[192]. Von Rohstoffen ist z. B. der Hanf (קנבוס, κάνναβος, κάνναβις) erst durch die Griechen nach Palästina gekommen[193].

Ueberaus zahlreich sind die Hausgeräthe fremden, namentlich griechischen und römischen Ursprungs. Von ägyptischen Geräthen werden erwähnt: ein ägyptischer Korb, eine ägyptische Leiter, ein ägyptischer Strick[194]. Ferner: eine tyrische Leiter[195], sidonische Schüsseln oder Schalen[196]. Von griechischen und römischen Haus-

---

erwähnt auch *Epiphan. haer.* 15, wo er von der Kleidung der Schriftgelehrten spricht.

189) סודרין *Schabbath* III, 3. *Joma* VI, 8. *Sanhedrin* VI, 1. *Tamid* VII, 3. *Kelim* XXIX, 1. Im N. T. *Luc.* 19, 20. *Joh.* 11, 44. 20, 7. *Actor.* 19, 12. Viel Material darüber bei Wetstein *Nov. Test.*, zu *Luc.* 19, 20, auch in den Lexicis.

190) פליון *Kelim* XXIX, 1. *Nidda* VIII, 1. — אמפליא *Jebamoth* XII, 1. *Kelim* XXVII, 6 (vgl. Marquardt II, 486. Waddington S. 164. Mommsen S. 71). — סנדל z. B. *Schabbath* VI, 2. 5. X, 3. XV, 2. *Schekalim* III, 2. *Beza* I, 10. *Megilla* IV, 8. *Jebamoth* XII, 1. *Arachin* VI, 5. Der Sandalenmacher heisst סנדלר *Jebamoth* XII, 5. *Kethuboth* V, 4. *Aboth* IV, 11. *Kelim* V, 5. S. über die Sandalen überh. Marquardt II, 577 f. Hermann und Blümner, Griechische Privatalterthümer S. 181. 196. — סנדל לדיקי *Kelim* XXVI, 1. Welches Laodicea gemeint ist, lässt sich nicht ermitteln; vielleicht das phrygische, das durch seine Wollenindustrie berühmt war (*Edict. Diocl.* XVI. Marquardt II, 460. Büchsenschütz S. 65. Blümner S. 27—28). Das syrische Laodicea hatte vorwiegend Leinenindustrie (*Edict. Diocl.* XVII—XVIII. Marquardt II, 466. Büchsenschütz S. 61. Blümner S. 26).

191) נימא *Erubin* X, 13. *Schekalim* VIII, 5. *Kelim* XIX, 1. XXIX, 1. *Negaim* XI, 10. — קירוס *Schabbath* XIII, 2. *Kelim* XXI, 1. Vgl. über den καῖρος bes. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste I, 126 ff.

192) בורסי *Kethuboth* VII, 10. בורסקי (die Gerberwerkstätte) *Schabbath* I, 2. *Baba bathra* II, 9.

193) קנבוס *Kilajim* V, 8. IX, 1. 7. *Negaim* XI, 2. — Ueber die verhältnissmässig späte Verbreitung des Hanfes s. Hehn, Kulturpflanzen u. Hausthiere (3. Aufl.) S. 168 f.

194) Korb (קְפִיפָה) *Schabbath* XX, 2. *Sota* II, 1. III, 1. *Kelim* XXVI, 1. Auch *Tebul jom* IV, 2 ist statt כפישה wohl zu lesen כפיפה. — Leiter (סֻלָּם) *Baba bathra* III, 6. *Sabim* III, 1. 3. IV, 3. — Strick (חֶבֶל) *Sota* I, 6.

195) *Baba bathra* III, 6. *Sabim* III, 3.

196) *Kelim* IV, 3: קוסים, vgl. bibl. קֶסֶת. Es sind wohl gläserne gemeint. Denn die Anfertigung von Glasgeräthen bildete den Hauptindustriezweig Sidon's zur Römerzeit, *Plinius H. N.* V, 19, 76: *Sidon artifex vitri.* Hermann

geräthen: die Bank (ספסל, *subsellium*), der Lehnstuhl (קתדרא, *καθέδρα*), der Vorhang (וילון, *velum*), der Spiegel (אספקלריא, *specularia*), korinthische Leuchter [197]). Für Speisen und Getränke z. B.: die Platte (טבלא, *tabula*), der Teller (אסקוטלא, *scutella*), die Schale (פילי, *φιάλη*), die Serviette (מפה, *mappa*) [198]). Für Behältnisse aller Art ist die allgemeinste Bezeichnung תיק, *θήκη* [199]). Specielle Arten von Hohlgefässen sind: die Tonne oder Büchse (קופה, *cupa*), das Weinfass (פיטס, *πίθος*) [200]), der Kasten (גלוסקמא, *γλωσσόκομον*), die Kiste (קמטרא, *κάμπτρα*), das Kästchen (קפסא, *capsa*), der Sack (מרצוף, *μαρσύπιον*) [201]).

Mit den angeführten Beispielen ist der Schatz griechischer und lateinischer Worte in der Mischna noch lange nicht erschöpft. Sie genügen aber, um einen lebhaften Eindruck davon zu geben, wie vollständig man auch in Palästina, wenigstens im zweiten Jahrhundert n. Chr., abendländische Sitten und Gebräuche angenommen hatte. Der Einfluss des Griechischen geht aber noch weiter. Selbst in Fällen, wo es sich nicht um Einführung abendländischer Producte und Begriffe handelt, begegnet uns in der Mischna der Gebrauch griechischer Worte. Die Luft heisst אויר (*ἀήρ*) [202]), die Form טיפס

---

und Blümner, Griech. Privatalterthümer S. 437 f. Marquardt, Privatleben II, 726.

197) ספסל *Baba bathra* IV, 6. *Sanhedrin* II, 1 *fin.* *Kelim* II, 3. XXII, 3. *Mikwaoth* V, 2. *Sabim* IV, 4. Vgl. Marquardt II, 704. — קתדרא *Kethuboth* V, 5. *Kelim* IV, 3. XXII, 3. Marquardt II, 705. — וילון *Kelim* XX, 6. XXIV, 13. — אספקלריא *Kelim* XXX, 2. — Korinthische Leuchter im Besitz des Königs Agrippa, *Joseph. Vita* 13.

198) טבלא *Schabbath* XXI, 3. *Beza* I, 8. *Moed katan* III, 7. *Edujoth* III, 9 (sonst heisst טבלא auch eine Marmorplatte im Fussboden *Sota* II, 2. *Middoth* I, 9. III, 3, oder eine Tafel mit Abbildungen *Rosch haschana* II, 8). — אסקוטלא *Moed katan* III, 7. *Kelim* XXX, 1. — פילי *Sota* II, 2. Marquardt II, 632. — מפה *Berachoth* VIII, 3. Marquardt II, 469.

199) תיק *Schabbath* XVI, 1. *Kelim* XVI, 7—8.

200) קופה (jedes runde Hohlgefäss, Tonne, Korb, Büchse) *Pea* VIII, 7. *Demai* II, 5. *Schabbath* VIII, 2. XVIII, 1. *Schekalim* III, 2. *Kethuboth* VI, 4. *Kelim* XVI, 3. *Ohaloth* VI, 2. *Machschirin* IV, 6. VI, 3. — פיטס (richtiger פיתס) *Baba mezia* IV, 12. *Baba bathra* VI, 2. *Kelim* III, 6. Marquardt II, 445. 626 f. Hermann und Blümner, Privatalterthümer S. 162.

201) גלוסקמא *Gittin* III, 3. *Baba mezia* I, 8. *Meila* VI, 1. *Ohaloth* IX, 15. Nach der letzteren Stelle konnte ein Sarg die Form eines *γλωσσόκομον* oder einer *κάμπτρα* haben. Die LXX (II *Chron.* 24, 8. 10. 11) setzen *γλωσσόκομον* für אָרוֹן. Im Neuen Testamente (*Joh.* 12, 6. 13, 29) ist *γλωσσόκομον* ein Geldkasten. S. überh. das Material bei Wetstein *Nov. Test.*, zu *Joh.* 12, 6, und die Lexika. — קמטרא *Kelim* XVI, 7. *Ohaloth* IX, 15. — קפסא *Kelim* XVI, 7. Marquardt II, 705 f. — מרצוף *Schabbath* VIII, 5. *Kelim* XX, 1.

202) אויר *Schabbath* XI, 3. *Chagiga* I, 8. *Kethuboth* XIII, 7. *Gittin* VIII, 3.

(*τύπος*), die Probe oder das Muster דוגמא (*δεῖγμα*)[203]. Ein Unkundiger oder Nicht-Fachmann oder Privatmann heisst הדיוט (*ἰδιώτης*), ein Zwerg ננס (*νάννος*), ein Räuber לסטים (*λῃστής*)[204]. Für den Begriff „schwach“ oder „krank“ wird der griechische Ausdruck אסטנים (*ἀσθενής*) gebraucht, für „abschüssig“ קטפרס (*καταφερής*)[205]. — Ziemlich häufig ist auch der Gebrauch griechischer und lateinischer Eigennamen, sogar bei den niederen Ständen und bei den pharisäischen Schriftgelehrten. Nicht nur die vornehmen griechenfreundlichen Hohenpriester nannten sich Jason und Menelaus (in der Makkabäerzeit), Boethus und Theophilus (in der herodianischen Zeit); nicht nur die hasmonäischen und herodianischen Fürsten hiessen Alexander, Aristobulus, Antigonus, Herodes, Archelaus, Philippus, Antipas, Agrippa. Auch bei Männern aus dem Volke, wie bei den Aposteln Jesu Christi, kommen Namen wie Andreas und Philippus vor. Und in den Kreisen der rabbinischen Schriftgelehrten finden wir einen Antigonus aus Socho, einen R. Dosthai (= Dositheus), einen R. Dosa ben Archinos (so nämlich, nicht Harkinas, lautet der griechische Name des Vaters), R. Chananja ben Antigonus, R. Tarphon (= Tryphon), R. Papias, Symmachus. Auch lateinische Namen beginnen früh sich einzubürgern. Der im Neuen Testamente erwähnte Johannes Marcus ist nach Apgesch. 12, 12 ein Palästinenser; ebenso Joseph Barsabas mit dem Beinamen Justus (Apgesch. 1, 23). Josephus erwähnt ausser dem bekannten Justus von Tiberias z. B. auch einen Niger aus Peräa[205a]).

Mit allem Bisherigen ist nun freilich nicht gesagt, dass auch die griechische Sprache dem gemeinen Manne in Palästina ge-

---

Kinnim II, 1. *Kelim* I, 1. II, 1. 8. III, 4 u. sonst. *Ohaloth* III, 3. IV, 1. *Sabim* V, 9.

203) טופס z. B. die verschiedene Form des Brodes (*Demai* V, 3—4), oder die Form, in welcher das Brod gebacken wurde (*Menachoth* XI, 1), oder der Behälter für die Tephillin (*Kelim* XVI, 7), oder das Formular für den Scheidebrief (*Gittin* III, 2. IX, 5). — דוגמא *Schabbath* X, 1: eine Probe von Sämereien.

204) הדיוט sehr oft, in den verschiedensten Beziehungen, z. B. vom Laien im Unterschied vom berufsmässigen Handwerker (*Moed katan* I, 8. 10), oder vom Privatmann im Gegensatz zum Fürsten und Beamten (*Nedarim* V, 5. *Sanhedrin* X, 2. *Gittin* I, 5); auch vom gewöhnlichen Priester im Unterschied vom Hohenpriester (*Jebamoth* II, 4. VI, 2. 3. 5. VII, 1. IX, 1. 2. 3). — ננס *Bechoroth* VII, 6, und in dem Eigennamen שמעון בן ננס *Bikkurim* III, 9. *Schabbath* XVI, 5 und sonst; auch von Thieren (*Para* II, 2) und Gegenständen (*Tamid* III, 5. *Middoth* III, 5). — לסטיס, gewöhnlich im *plur.* לסטים *Berachoth* I, 3. *Pea* II, 7—8. *Schabbath* II, 5. *Pesachim* III, 7. *Nasir* VI, 3. *Baba kamma* VI, 1. X, 2.

205) אסטנים *Berachoth* II, 6. *Joma* III, 5. — קטפרס *Ohaloth* III, 3. *Tohoroth* VIII, 8. 9.

205a) Vgl. überh.: Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Talmud, II. Abth., Artikel „Namen“.

läufig war. Mag die Zahl der griechischen Worte, die in das Hebräische und Aramäische eindrangen, noch so gross sein: für die Masse des Volkes ist damit die Kenntniss des Griechischen nicht erwiesen. In der That muss nun angenommen werden, dass die niedern Stände in Palästina entweder keine oder doch nur eine ungenügende Kenntniss des Griechischen besassen. Als der Apostel Paulus in Jerusalem zum Volke sprechen wollte, bediente er sich der hebräischen (aramäischen?) Sprache (*Act.* 21, 40. 22, 2). Als Titus bei der Belagerung Jerusalems wiederholt die Belagerten zur Uebergabe aufforderte, geschah dies stets in aramäischer Sprache, sei es nun, dass Titus den Josephus mit der Rede beauftragte, oder dass er im eigenen Namen durch Vermittelung eines Dolmetschers sprach[206]). Die etwaige Kenntniss des Griechischen von Seite des Volkes war also jedenfalls keine genügende. Andererseits ist es aber doch wahrscheinlich, dass eine nothdürftige Kenntniss des Griechischen ziemlich verbreitet war, und dass die Höhergebildeten sich ohne Schwierigkeit desselben bedienten[207]). Die hellenistischen Gebiete begrenzten nicht nur Palästina fast auf allen Seiten, sondern schoben sich auch weit in das Land herein (Samaria, Skythopolis). Eine stete Berührung mit ihnen war unvermeidlich. Diese ist aber auf die Dauer nicht denkbar, ohne dass auch in Palästina eine gewisse Kenntniss der griechischen Sprache sich verbreitete. Dazu kommt, dass das Land vor und nach der hasmonäischen Periode unter Herrschern stand, deren Bildung die griechische war: zuerst unter den Ptolemäern und Seleuciden, dann unter den Römern und Herodianern; ja auch die Hasmonäer haben zum Theil die griechische Bildung befördert. Die fremden Herrscher brachten aber zugleich eine gewisse Summe griechisch gebildeter Elemente in das Land. Namentlich wissen wir von Herodes, dass er sich mit griechischen Literaten umgab (s. §. 15). Fremde Truppen

---

206) Josephus: *Bell. Jud.* V, 9, 2. VI, 2, 1. Dolmetscher: *B. J.* VI, 6, 2. — Wenn es einigemal scheint, als ob Titus direct zum Volk gesprochen hätte (*B. J.* V, 9, 2. VI, 2, 4), so sieht man gerade bei der letzteren Stelle, dass dies nur Schein ist: Josephus muss seine Rede dolmetschen (*B. J.* VI, 2, 5 *init.*).

207) Die Frage nach der Verbreitung des Griechischen in Palästina ist schon in älterer Zeit vielfach verhandelt worden. Die reichhaltige Literatur ist verzeichnet bei Hase, Leben Jesu §. 29, Anm. *b*. Credner, Einleitung in das Neue Testament S. 183. *Volbeding, Index Dissertationum quibus singuli historiae N. T. etc. loci illustrantur (Lips.* 1849) *p.* 18. *Danko, Historia Revelationis divinae Nov. Test.* (*Vindob.* 1867) *p.* 216 *sq.* — Aus neuerer Zeit vgl. namentlich Hug, Einl. in die Schriften des N. T. (4. Aufl. 1847) II, 27—49. *Rettig, Ephemerides exegetico-theologicae fasc.* III (*Gissae* 1824) *p.* 1—5. Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpuncts etc. (1845) S. 48 ff. *Roberts, Discussions on the Gospels. Cambridge and London* 1864, *Macmillan and Co.* (571 *p.* 8). Delitzsch, Saat auf Hoffnung 1874, S. 201 ff.

[illegible] Herodes hatte sogar thracische, germanische und [illegible] Truppen[208]. Die Festspiele, die Herodes in Jerusalem [illegible] nicht nur fremde Künstler, sondern auch auswärtige [illegible] in die heilige Stadt[209]). Am stärksten war aber der Frem[illegible] bei den grossen jüdischen Jahresfesten. Die Tausende von [illegible] dieser Gelegenheit aus aller Welt nach Jerusalem [illegible] zum grossen Theil nach Sprache und Bildung Hel[illegible] nicht nur griechische Juden, sondern auch wirkliche [illegible] Proselyten, kamen zu den jüdischen Festen nach [illegible] um im dortigen Tempel zu opfern und anzubeten (vgl. [illegible]). Man wird die Zahl dieser alljährlich nach Jeru[illegible] Proselyten sich als ziemlich erheblich vorzustellen [illegible] Von den Juden, die im Auslande griechische Bildung angenom[illegible] dessen wiederum manche sich in Jerusalem zu dauern[illegible] nieder und bildeten dort sogar eigene Gemeinden. [illegible] zur Zeit der Apostel in Jerusalem eine Synagoge der [illegible] Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Asiaten, [illegible] dahingestellt bleiben mag, ob es sich um eine oder um fünf Ge[illegible] handelt (Apgesch. 6, 9. Vgl. 9, 29)[209a]). In Galiläa hatten [illegible] Städte wahrscheinlich einen Bruchtheil griechischer [illegible] Bestimmt wissen wir dies von Tiberias[210]), um von dem [illegible] nicht-jüdischen Cäsarea Philippi zu schweigen. — Bei [illegible] starken Hereindringen griechischer Elemente in das Innere [illegible] doch auch dort eine nothdürftige Kenntniss des Grie[illegible] nicht ganz selten gewesen zu sein. Und so weisen nun ein[illegible] Spuren in der That auf eine solche hin. Während noch die [illegible] ihre Münzen mit griechischer und hebräischer Aufschrift [illegible] haben die von den Herodianern und Römern auch für [illegible] jüdische Gebiet geprägten Münzen lediglich eine grie[illegible] Aufschrift; und es ist aus der evangelischen Geschichte be[illegible] dass die (zweifellos griechische) Aufschrift der Kaisermünzen [illegible] ohne Schwierigkeit gelesen wurde (*Matth.* 22, 20 f. [illegible] *Luc.* 20, 24)[211]). Die Angabe der Mischna, dass sogar [illegible] gewisse Gefässe mit griechischen Buchstaben bezeichnet [illegible] ist dort allerdings nur durch eine Autorität (R. Ismael) ver-

208) [illegible] XVII, 8, 3.

209) [illegible] XV, 8, 1.

209a) [illegible] der Alexandriner zu Jerusalem auch *Tosefta* [illegible] *Zuckermandel p.* 224, 26. *jer. Megilla* 73[d] (bei *Lightfoot, Horae* [illegible]).

210) [illegible] *Vita* 12.

211) [illegible] die Abbildung eines Denares, wie ihn damals Jesus wahrschein[illegible] hatte, bei ***Madden, History of Jewish Coinage p.*** 247.

treten, während nach vorherrschender Ueberlieferung die Buchstaben hebräische waren [212]). Wenn ferner in der Mischna bestimmt wird, dass Scheidebriefe auch griechisch geschrieben sein dürfen [213]), und dass die heiligen Schriften auch in griechischer Uebersetzung gebraucht werden dürfen [214]), so kann sich beides auf die jüdische Diaspora ausserhalb Palästina's beziehen. Die Notiz dagegen, dass zur Zeit des Titus- (oder richtiger Quietus-) Krieges verboten wurde, dass Jemand seinen Sohn im Griechischen unterrichte [215]), setzt doch voraus, dass bis dahin auch in den Kreisen des rabbinischen Judenthums das nun Verbotene vorkam [215a]). Ebenso lässt es sich nur aus einer gewissen Vertrautheit mit dem Griechischen erklären, wenn in der Mischna öfters zur Veranschaulichung gewisser Figuren griechische Buchstabennamen gebraucht werden, z. B. כִּי zur Veranschaulichung der Figur *X*, oder גַּמָּא zur Veranschaulichung der Figur *Γ* [216]).

Seit Beginn der römischen Herrschaft ist zu der griechischen Sprache und Cultur auch die lateinische hinzugekommen. Doch ist das Lateinische, wie überhaupt in den östlichen Provinzen so auch in Palästina, erst in der späteren Kaiserzeit stärker eingedrungen. In den ersten Jahrhunderten bedienten sich die römischen Beamten im Verkehr mit den Provinzialen wohl ausschliesslich der griechischen Sprache. Nur für officielle Urkunden, Inschriften und dergl. wurde schon seit Cäsar's Zeit auch das Lateinische angewandt. So befahl z. B. Cäsar den Sidoniern, sein Ernennungsdecret für den jüdischen Hohenpriester Hyrkan II auf einer ehernen Tafel in griechischer und römischer Sprache in Sidon aufzustellen (*Antt.* XIV, 10, 2). Ein anderes Actenstück aus jener Zeit sollte in derselben Weise in römischer und griechischer Sprache in den Tempeln zu Sidon, Tyrus und Askalon aufgestellt werden (*Antt.* XIV, 10, 3). Marcus Antonius befahl den Tyriern, ein von ihm erlassenes Decret in römischer und griechischer Sprache an einem öffentlichen Orte aufzustellen (*Antt.* XIV, 12, 5). In Jerusalem waren im Tempel an der Umfriedigung (*δρύφακτος*), über welche hinaus den Heiden ein weiteres Vordringen in das Heiligthum nicht gestattet war, an verschiedenen Stellen Tafeln (*στῆλαι*) mit Inschriften angebracht, welche theils in griechischer, theils in römischer Sprache jenes Verbot verkündigten (*Bell. Jud.*

212) *Schekalim* III, 2.
213) *Gittin* IX, 8.
214) *Megilla* I, 8.
215) *Sota* IX, 14.
215a) Vgl. überh. über die Stellung des rabbinischen Judenthums zur griechischen Bildung: Hamburger, Real-Encycl. II. Abth. Art. „Griechenthum“.
216) כִּי *Menachoth* VI, 3. *Kelim* XX, 7. — גַּמָּא *Middoth* III, 1. *Kelim* XXVIII, 7.

V, 5, 2. VI, 2, 4). Auch die Aufschrift am Kreuze Christi war ja in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache ausgefertigt (*Joh.* 19, 20). Ueber einen derartigen officiellen Gebrauch wird aber die Verbreitung des Lateinischen in Palästina in der ersten Zeit der römischen Herrschaft nicht weit hinausgegangen sein.

III. Stellung des Judenthums zum Heidenthum.

Je stärker und beharrlicher das Heidenthum fortwährend nach Palästina hereindrängte, um so energischer fühlte sich das gesetzliche Judenthum zur Abwehr desselben aufgefordert. Im Allgemeinen konnte ja freilich, wie gezeigt wurde, das Hereindringen heidnischer Cultur nicht verhindert werden. Eben deshalb aber wurden von der wachsamen Schriftgelehrsamkeit nur um so ängstlicher und peinlicher die Schranken zur Abwehr alles Ungesetzlichen gezogen. Die äusserste Wachsamkeit in dieser Beziehung war allerdings für das Judenthum eine Lebensfrage. Wollte es in dem Kampf um das Dasein, den es führte, nicht unterliegen, so musste es mit grösster Energie den Gegner von sich abwehren. Aber die Peinlichkeit, mit der hierbei verfahren wurde, hat die Gefahr, die man abwehren wollte, und die man in der That auch siegreich bestand, dabei doch zugleich unendlich vervielfacht. Denn je subtiler die Casuistik die Fälle festsetzte, welche als eine directe oder indirecte Befleckung durch heidnisches Wesen zu betrachten seien, um so häufiger war eben die Gefahr einer solchen. So brachte denn die Entwickelung der Dinge den frommen Israeliten in eine fast unerträgliche Situation. Fast täglich kam er in Berührung mit heidnischem Wesen: sei es nun mit den Personen oder doch mit den Waaren und Gegenständen, welche auf dem Wege des Handels und Verkehres in Palästina Eingang suchten und fanden. Und dabei wurde durch den Eifer der Schriftgelehrten eine immer grössere und mannigfaltigere Zahl von Fällen aufgestellt, in welchen der gesetzesstrenge Israelite durch heidnisches Wesen verunreinigt werden konnte.

Besonders zwei Punkte waren es, welche bei der Abwehr heidnischen Wesens in's Auge zu fassen waren: 1) der heidnische Götzendienst und 2) die heidnische Nichtbeobachtung der levitischen Reinheitsgesetze. In Bezug auf beide Punkte wurde von der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit mit äusserster Peinlichkeit verfahren. — 1) In dem Interesse, jede auch nur scheinbare Annährung an den Götzendienst abzuwehren, wurde vor allem das mosaische Bilderverbot (*Exod.* 20, 4 f. *Deut.* 4, 16 ff. 27, 15) mit rücksichtsloser Consequenz gehand-

habt[217]). Dass man freilich lieber alles dulden, als die Aufstellung von Caligula's Bildniss im Tempel zu Jerusalem zugeben wollte, war ganz in der Ordnung[218]). Aber man wollte überhaupt von bildlichen Darstellungen, wie etwa zur Zeit des Herodes von den Trophäen im Theater[219]) oder von dem Adler am Tempelthore[220]) nichts wissen. Als Pilatus seine Truppen mit den Legions-Adlern in Jerusalem einziehen liess, erhob sich ein förmlicher Volkstumult[221]). Vitellius liess seine Truppen auf einem Umweg von Antiochia gegen Petra marschiren, um nur den heiligen Boden Judäa's nicht durch die römischen Adler zu beflecken[222]). Und beim Ausbruch des Krieges hatte man in Tiberias nichts Eiligeres zu thun, als den Palast des Antipas zu zerstören, da er mit Thierbildern geschmückt war[223]). Es scheint zwar, dass in Judäa auch Münzen mit dem Kaiserbilde circulirten (*Mt.* 22, 20 und Parallelen); aber die dort geprägten Münzen waren aus schonender Rücksicht nicht mit einem solchen versehen[224]). Wenn der berühmte Schriftgelehrte Gamaliel II seinen Besuch des Bades der Aphrodite zu Akko (Ptolemais) damit rechtfertigte, dass ja das Bild der Aphrodite um des Bades willen, und nicht das Bad um der Aphrodite willen da sei[225]), so war dies eine Betrachtungsweise, die in den Kreisen des gesetzlichen Judenthums keineswegs allgemein als gültig anerkannt war. — Um der Gefahr einer directen oder indirecten Begünstigung des Götzendienstes oder irgend welcher Berührung mit demselben vorzubeugen, wurde verboten, dass ein Israelite drei Tage vor den heidnischen Festtagen, nach R. Ismael auch drei Tage nach ihnen, mit Heiden Geschäfte mache, ihnen etwas leihe oder von ihnen etwas entleihe, ihnen eine Zahlung mache oder von ihnen eine solche annehme[226]); und an den heidnischen Festtagen selbst sollte ein Israelite überhaupt nicht in der Stadt verkehren[227]). Alle Gegenstände, die auch nur möglicherweise mit dem Götzendienst in Zu-

---

217) Vgl. Winer RWB. Art. „Bildnerei". Rüetschi Art. „Bilder" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. II, 460 ff. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evv. S. 84 ff.

218) *Antt.* XVIII, 8. *B. J.* II, 10.

219) *Antt.* XV, 8, 1—2.

220) *Antt.* XVII, 6, 2. *B. J.* I, 33, 2.

221) *Antt.* XVIII, 3, 1. *B. J.* II, 9, 2—3.

222) *Antt.* XVIII, 5, 3.

223) *Vita* 12.

224) Ewald, Gesch. des Volkes Israel V, 82 f. *Madden, History of Jewish Coinage p.* 134—153. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 69 *sqq. pl.* III u. IV.

225) *Aboda sara* III, 4.

226) *Aboda sara* I, 1—2.

227) *Aboda sara* I, 4.

sammenhang stehen konnten, wurden verboten. So durfte von heidnischem Weine, da er möglicherweise Libationswein sein konnte, nicht nur kein Gebrauch gemacht, sondern überhaupt kein Nutzen gezogen werden[228]. „Hat man Holz von einem Götzenhaine genommen, so ist von solchem alle Nutzung verboten. Hat man damit den Ofen geheizt, so muss derselbe, wenn er noch neu war, zerstossen werden. Ist er aber alt, so muss man ihn auskühlen lassen. Hat man Brod damit gebacken, so ist (nicht nur der Genuss, sondern auch) jede Nutzung von demselben verboten. Wurde dieses Brod mit anderem vermischt, so ist davon jede Nutzung verboten. Wenn man aus einem solchen Baume ein Weberschiff gemacht hat, so ist jede Nutzung verboten. Hat man ein Kleid damit gewirkt, so ist vom Kleide jede Nutzung verboten. Ward dieses Kleid unter andere und diese anderen wieder unter andere vermengt, so ist von allen die Nutzung verboten“[229].

War schon durch alles dies für eine Trennung von Judenthum und Heidenthum hinlänglich gesorgt, so wurde sie 2) noch verschärft durch die Anschauung, dass der Heide, weil er die Reinheitsgesetze nicht beobachtet, unrein sei; daher aller Verkehr mit ihm verunreinige; dass ferner aus demselben Grunde auch die Häuser der Heiden, ja alle von ihnen herrührenden Gegenstände — sofern sie überhaupt der Annahme levitischer Unreinheit fähig sind — als unreine zu betrachten seien[230]. Wenn es in der Apostelgeschichte heisst, dass ein Jude nicht mit einem Heiden verkehren dürfe (*Act.* 10, 28: *ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ*), so ist dies zwar nicht dahin misszuverstehen, als ob der Verkehr schlechthin verboten gewesen wäre; wohl aber ist damit gesagt, dass jeder solche Verkehr eine Verunreinigung bewirkte. Alle heidnischen Häuser waren als solche unrein[231]. Ihr blosses Betreten verunreinigte (*Joh.* 18, 28). Alle Gegenstände, die von Heiden herrührten und die überhaupt der Annahme levitischer Unreinheit fähig waren, waren unrein und bedurften vor ihrem Gebrauch irgend einer Art

---

228) *Aboda sara* II, 3. Vgl. dazu die Gemara (Abodah Sarah oder der Götzendienst, ein Tractat aus dem Talmud, übersetzt von Ferd. Christian Ewald, 2. Ausg. 1868, S. 213 ff., bes. 221 ff.).

229) *Aboda sara* III, 9.

230) Vgl. zum Folgenden auch: Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 68 ff.

231) *Ohaloth* XVIII, 7. Vgl. Kirchner, Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl (Progr. des Gymnasiums zu Duisburg 1870) S. 34—41. Delitzsch Talmudische Studien, XIV: Die im N. T. bezeugte Unreinheit heidnischer Häuser nach jüdischem Begriff (Zeitschr. für luth. Theol. 1874, S. 1—4). Schürer Ueber *φαγεῖν τὸ πάσχα Joh.* 18, 28, akademische Festschrift (1883) S. 23 f.

der Reinigung. „Kauft Jemand Küchengeräthe von einem Heiden, so muss er, was man durch Untertauchen zu reinigen pflegt, untertauchen; was ausgekocht wird, auskochen; was man im Feuer ausglüht, ausglühen; Bratspiesse, Roste muss man ausglühen; Messer aber hat man nur zu schleifen, und sie sind rein“ [232]. Abgesehen von dieser Unreinheit, welche viele Gegenstände durch den Gebrauch von Seite der Heiden annehmen konnten, waren endlich manche heidnische Producte auch schon dadurch für den Israeliten unbrauchbar, dass bei ihrer Herstellung die jüdischen Gesetze in irgend einer Beziehung, namentlich auch wieder in Bezug auf den Unterschied von rein und unrein nicht beobachtet worden waren. Theils aus diesem, theils aus jenem Grunde waren manche der gewöhnlichsten Lebensmittel, wenn sie von Heiden herkamen, dem Israeliten zum Genuss verboten und nur zur Nutzung (zu Kauf und Verkauf) erlaubt; so namentlich Milch, welche ein Heide gemolken, ohne dass ein Israelite es gesehen, ferner Brod und Oel der Heiden [233]. Ueberhaupt durfte kein gesetzestreuer Israelite es wagen, an einem heidnischen Tische zu speisen (*Act.* 11, 3. *Gal.* 2, 12). In heidnischen Ländern waren daher reisende Israeliten in sehr übler Lage; und wenn sie es mit dem Gesetze genau nehmen wollten, mussten sie sich auf den Genuss vegetabilischer Rohproducte beschränken, wie z. B. einige dem Josephus befreundete Priester, die als Gefangene nach Rom gebracht worden waren, sich dort von Feigen und Nüssen ernährten [234].

Zu all den bisher angedeuteten Gründen, welche für den gesetzestreuen Israeliten den Verkehr und das Wohnen von Heiden im heiligen Lande zu einer schweren Last machen mussten, kam endlich noch ein ganz anderer principieller Gesichtspunkt, der namentlich die Herrschaft der Fremden im Lande Israel als einen grellen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit empfinden liess. Das Land war ja das Eigenthum des auserwählten Volkes. Nur Israeliten durften Grund und Boden daselbst besitzen. Sogar das Vermiethen von Häusern und Feldern an Heiden war darum nach der Theorie der Schrift-

---

232) *Aboda sara* V, 12.

233) *Aboda sara* II, 6. In Betreff des Oeles s. auch *Joseph. Antt.* XII, 3, 1. *Bell. Jud.* II, 21, 2. *Vita* 13. Ueber die Motive s. die Gemara (Abodah sarah, übers. von Ewald, S. 247 ff.). Milch z. B. war verboten, weil möglicher Weise Milch von unreinen Thieren darunter sein konnte; Oel, weil es von unreinen Gefässen Unreinheit angenommen haben konnte (so wenigstens nach einer Autorität). Die talmudischen Autoritäten sind übrigens selbst schon über die ursprünglichen Motive nicht mehr überall im Klaren. S. die Discussionen in der Gemara a. a. O.

234) *Jos. Vita* 3.

gelehrten verboten[235]). Wie musste man es bei dieser Anschauung empfinden, dass Heiden sogar das ganze Land — wenn auch nicht privatrechtlich, so doch staatsrechtlich — in Besitz hatten? Es begreift sich, dass man unter diesen Umständen die Frage ernstlich erwog, ob es einem gesetzestreuen Israeliten überhaupt gestattet sei, dem Kaiser den Zins zu bezahlen (*Mt.* 22, 15—22. *Marc.* 12, 13—17. *Luc.* 20, 20—26).

So zeigen uns also die Verhältnisse ein eigenthümliches Doppelbild: eine starke Beeinflussung durch heidnische Sitte bei Aufrichtung der stärksten Scheidewand gegen dieselbe. Sofern die letztere im Wesentlichen nur die Aufgabe hatte, das Heidenthum nach seiner religiösen Seite abzuwehren, hat sie ihren Zweck allerdings erreicht. Im Uebrigen aber ist durch sie die heidnische Cultur nicht aufgehalten, sondern nur zu einer drückenden Last für den Israeliten gemacht worden.

---

§. 23. Verfassung. Synedrium. Hohepriester.

I. Die hellenistischen Städte.

Literatur:

Noris, Annus et epochae Syromacedonum in vetustis urbium Syriae nummis praesertim Mediceis expositae (Vorrede: Florenz 1689). — Ich citire nach der Ausg. *Lips.* 1696.

Belley, Suppléments aux Dissertations du Cardinal Noris sur les époques des Syro-Macédoniens, in den *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* alte Serie *t.* XXVI. XXVIII. XXX. XXXII. XXXV, *Paris* 1759—1770.

Eckhel, Doctrina numorum veterum. Vol. III. *Vindob.* 1794.

Mionnet, Description de médailles antiques. T. V, *Paris* 1811. — *Supplément T.* VIII, *Paris* 1837. — *Recueil des planches, Paris* 1808.

De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte, Description des monnaies autonomes et impériales de la Palestine et de l'Arabie Pétrée. Paris 1874.

Droysen, Geschichte des Hellenismus. 2. Aufl. 3 Thle. in 6 Halbbdn. Gotha 1877—1878.

Stark, Gaza und die philistäische Küste. Jena 1852.

Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians. 2 Thle. Leipzig 1864—1865.

Kuhn, Ueber die Entstehung der Städte der Alten. Komenverfassung und Synoikismos. Leipzig 1878 (bes. S. 422—434).

---

235) *Aboda sara* I, 8. Das Vermiethen der Felder war noch strenger verboten als das der Häuser; denn man überliess damit nicht nur Grundeigenthum an Heiden, sondern bewirkte auch, dass der Zehnte vom Ertrag des Bodens nicht entrichtet wurde. S. die Gemara (Abodah sarah, übers. von Ewald, S. 154 ff.).

Marquardt, Römische Staatsverwaltung. Bd. I (auch unter d. Titel: Handb. der röm. Alterthümer von Marquardt u. Mommsen Bd. IV), 2. Aufl. Leipzig 1881.

Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, unter den betr. Artikeln.

Winer's und Schenkel's Biblische Realwörterbücher, unter den betr. Artikeln.

Die geographischen Werke von Reland, Raumer, Robinson, Ritter, Guérin u. A. (die Titel s. oben §. 2).

Menke's Bibelatlas, Blatt IV u. V.

Von grundlegender Bedeutung für das politische Leben in Palästina im Zeitalter des Hellenismus war die selbständige Organisation grosser städtischer Communen. Diese war zwar für Palästina an sich nichts Neues: schon seit alter Zeit bildeten die grossen Städte der philistäischen und phönicischen Küste die Mittelpunkte des dortigen politischen Lebens. Aber das Auftreten des Hellenismus bezeichnet doch auch in dieser Beziehung einen Wendepunkt. Er hat einerseits die vorhandenen Communen wesentlich umgestaltet; und er hat andererseits zahlreiche neue gegründet und überhaupt die städtischen Communen in noch durchgreifenderer Weise als früher zur Basis der politischen Organisation des Landes gemacht. Ueberall, wohin der Hellenismus drang — also namentlich an der philistäischen Küste und an der östlichen Grenze Palästina's jenseits des Jordan —, wurden die Landgebiete um einzelne grosse Städte als ihre politischen Centren gruppirt. Jedes derartige Gemeinwesen bildete ein relativ unabhängiges Ganze für sich, das seine inneren Angelegenheiten selbständig verwaltete; und dessen Abhängigkeit von den Beherrschern Syrien's oder Aegypten's nur in der Anerkennung ihrer militärischen Oberhoheit und der Zahlung von Steuern oder gewissen anderen Leistungen bestand. An der Spitze einer solchen in hellenistischer Weise organisirten Commune stand ein demokratischer Senat von mehreren hundert Mitgliedern, den wir uns wahrscheinlich der athenischen βουλή ähnlich vorzustellen haben, d. h. „als einen jährlich wechselnden, aus den Phylen gewählten oder erloosten Ausschuss des Volkes“ (Marquardt) [1]). Er bildete die regierende Gewalt nicht nur für die Stadt selbst, sondern auch für alle diejenigen Dörfer und Städte, die oft in weitem Umkreis zum Gebiete der Stadt gehörten [2]). Die ganze philistäisch-phönicische Küste

1) Der Senat von Gaza z. B. bestand aus 500 Mitgliedern (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3), der von Tiberias aus 600 (*Bell. Jud.* II, 21, 9). Vgl. überhaupt: Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung II, 354.

2) Die Ausrüstung dieser Städte mit einem eigenen Gebiet von bald grösserem, bald geringerem Umfang wird im Folgenden für viele derselben nachgewiesen werden.— Im Allgemeinen vgl. über die hellenistische Städteverfassung:

zerfiel auf diese Weise in eine Anzahl zum Theil sehr bedeutender städtischer Communen. Demnächst haben wir als solche zu betrachten die hellenistischen Städte im Osten und Nord-Osten Palästina's, aber auch die hellenisirten Städte im Innern Palästina's, wie Samaria und Skythopolis, und wohl auch die von Herodes und seinen Söhnen gegründeten von einem erheblichen Bruchtheil nicht-jüdischer Einwohner bevölkerten Städte.

Bei aller Selbständigkeit haben natürlich auch diese Städte die politischen Schicksale des übrigen Palästina's im Wesentlichen getheilt. In der Diadochenzeit wechselte die Herrschaft sehr häufig. Dreimal hat Ptolemäus I Palästina und Phönicien in Besitz genommen; dreimal musste er es wieder aufgeben. Erst etwa seit 280 v. Chr. gelang es Ptolemäus II Philadelphus die Herrschaft der Ptolemäer in jenen Ländern auf längere Zeit zu begründen[3]). Unter ihrer Oberhoheit stand seitdem nicht nur das eigentliche Palästina sondern auch ganz Phönicien bis zum Eleutherus, südlich von Aradus[4]). Doch erstreckte sich ihre Macht nicht bis jenseits des Libanon. Schon Damaskus gehörte den Seleuciden[5]). In den Jahren 219—217 v. Chr. nahm Antiochus III. d. Gr. Palästina vorübergehend in Besitz, musste es aber infolge der unglücklichen Schlacht bei Raphia wieder aufgeben. Nach dem Tode des Ptolemäus IV Philopator fiel er jedoch zum zweiten male in Palästina ein, und nun entschied die siegreiche Schlacht bei Panias im J. 198 v. Chr. dauernd zu Gunsten der Seleuciden. Von nun an gehörte Palästina und die ganze philistäisch-phönicische Küste zum syrischen Reiche[6]). — Die Oberhoheit der Ptolemäer wie der Seleuciden fand ihren Ausdruck hauptsächlich in zwei Punkten: in der Aufstellung militärischer Befehlshaber (*στρατηγοί*) in den ihnen unterworfenen Gebieten, und in der Auferlegung regelmässiger Abgaben. Von der Organisation des Steuerwesens in der letzten Zeit der Ptolemäerherrschaft giebt uns

---

F. W. Tittmann, Darstellung der griechischen Staatsverfassungen, Leipzig 1822. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 208—215 (1881). Viel Material im Index zum *Corp. Inscr. Graec. p.* 32 *sqq.*

3) Das Nähere s. bei Stark, Gaza und die philistäische Küste S. 347—367. — Durch eine von Renan (*Mission de Phénicie p.* 711—725) publicirte Inschrift von Oum el-Awamid ist es wahrscheinlich gemacht, dass Tyrus eine Aera hatte, welche 37 Jahre später als die seleucidische, also 275 vor Chr. begann (s. Renan a. a. O. S. 719—723). Der Grund derselben scheint die definitive Besitzergreifung Phöniciens durch Ptolemäus II gewesen zu sein, der sich dabei als Wohlthäter der Stadt erwiesen haben wird. Vgl. *Six, Numismatic Chronicle* 1877, *p.* 192.

4) S. Stark S. 368. 371. Kuhn II, 128 f.

5) S. darüber unten, bei Damaskus.

6) Das Nähere s. bei Stark S. 375—406. 425 ff.

Josephus in seiner Erzählung von dem Steuer-Pächter Josephus und seinem Sohn Hyrkanus *Antt.* XII, 4 ein sehr anschauliches Bild, das trotz seiner romanhaften Färbung doch die Institutionen selbst gewiss treu wiederspiegelt. Man sieht daraus, dass die Abgaben nicht von den Staatsbehörden selbst eingetrieben, sondern an grosse Unternehmer verpachtet wurden, denen die Eintreibung in den einzelnen Städten überlassen blieb [7]).

Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. bietet das Reich der Seleuciden mehr und mehr ein Bild der Auflösung dar. Die Centralgewalt war durch die fortwährenden Thronumwälzungen so geschwächt, dass an den Grenzen des Reiches sich eine Menge unabhängiger Existenzen gründen konnten. In dieser Zeit haben daher nicht nur die Juden ihre volle Freiheit errungen und behauptet, sondern auch eine Anzahl der grösseren Städte, die schon in den Kriegen zwischen Syrien und Aegypten oft eine selbständige Rolle gespielt haben, sich unabhängig gemacht und zum Zeichen dessen eine neue Zeitrechnung begonnen. So hat Tyrus eine Aera v. J. 126 v. Chr., Sidon eine solche v. J. 111, Askalon von 104. In anderen Städten gelang es einzelnen „Tyrannen", die Herrschaft an sich zu reissen. So finden wir gegen Ende des zweiten und im Anfang des ersten Jahrh. v. Chr. einen Tyrannen Zeno Kotylas in Philadelphia, seinen Sohn Theodorus in Amathus am Jordan, Zoilus in Straton's-Thurm und Dora, Demetrius in Gamala [8]). Und es ist überhaupt bezeugt, dass die Römer bei ihrer Ankunft in Syrien daselbst eine Menge kleiner unabhängiger Fürsten vorfanden [9]).

---

7) Zur Erläuterung von *Jos. Antt.* XII, 4 vgl. bes. Stark S. 412—423, und Nussbaum, *Observationes in Flavii Josephi Antiquitates* (Göttinger Dissertat. 1875) S. 15—17. — In der Erzählung des Josephus liegt ein innerer Widerspruch. Er verlegt den Anfang der 22 jährigen Steuer-Pacht des Josephus noch in die Regierung des Ptolemäus III Euergetes, gest. 221 v. Chr. (*Antt.* XII, 4, 1, vgl. 4, 6); auch setzt die ganze Erzählung voraus, dass Palästina damals noch den Ptolemäern gehörte. Das würde also etwa, wie Stark S. 416 annimmt, auf die Jahre 229—207 v. Chr. führen. Andererseits nennt aber Josephus die Gemahlin des ägyptischen Königs stets Kleopatra, während dieser Name doch erst durch Kleopatra, die Tochter Antiochus' des Grossen, Gemahlin des Ptolemäus V, in der Familie der Ptolemäer eingebürgert wurde. Mit Recht sieht aber Stark den Fehler eben in dem irrigen Namen der Königin und bleibt bei dem aus den übrigen Daten sich ergebenden Resultate stehen. Künstlicher ist die Ansicht von Nussbaum. Sie beruht überdies auf der unwahrscheinlichen Voraussetzung, dass Palästina schon bald nach der Schlacht bei Raphia wieder in den Besitz Antiochus' d. Gr. gekommen sei.

8) Stark S. 478 f. Kuhn II, 162.

9) Josephus spricht ganz allgemein von *μόναρχοι* (*Antt.* XIII, 16, 5). — *Appian. Syr.* 50 bezeugt, dass Pompejus *τῶν ὑπὸ τοῖς Σελευκίδαις γενομένων ἐθνῶν τοῖς μὲν ἐπέστησεν οἰκείους βασιλέας ἢ δυνάστας*, die doch wohl Pom-

— Verhängnissvoll für die Städte in der Umgebung Palästina's war in jener Zeit das Erstarken der jüdischen Macht. Schon die ersten Makkabäer, dann weiter Johannes Hyrkan haben einzelne Städte unterworfen. In grossem Massstabe betrieb aber die Eroberungen namentlich Alexander Jannäus. Am Ende seiner Regierung waren den Juden unterworfen: sämmtliche Küstenstädte von Raphia bis zum Karmel, mit alleiniger Ausnahme von Askalon, ferner fast alle Städte des Ostjordanlandes, und selbstverständlich auch die im Innern des Landes gelegenen Städte wie Samaria und Skythopolis, bis nördlich vom Merom-See [10]).

Mit der Eroberung Syriens durch Pompejus war der Unabhängigkeit aller der kleinen Staaten, die sich vom Reich der Seleuciden losgelöst hatten, mit einem Schlage wieder ein Ende gemacht. Für die autonomen Städte hatte dies jedoch nur die Folge, dass sie nun zu den Römern in dasselbe freie Abhängigkeitsverhältniss traten, in welchem sie ehedem zu den Seleuciden gestanden hatten. Für diejenigen Städte aber, die von den Juden unterworfen worden waren, hatte das Eingreifen der Römer sogar die Bedeutung einer Befreiung von verhasster Herrschaft. Denn Pompejus trennte alle von den Juden seit der Makkabäerzeit unterworfenen Städte wieder vom jüdischen Gebiete ab, und gab ihnen die Freiheit [11]). Josephus nennt als solche durch Pompejus „befreite" Städte, die natürlich die römische Oberhoheit anerkennen mussten, namentlich folgende: Gaza, Azotus, Jamnia, Jope, Stratons-Thurm, Dora, Samaria, Skythopolis, Hippus, Gadara, Pella, Dium [12]). Das Verzeichniss ist aber nicht vollständig. Denn ausser den genannten haben auch noch andere die pompejanische Aera, d. h. die neue Zeitrechnung seit der Befreiung durch Pompejus, welche viele dieser Städte bis tief in die Kaiserzeit hinein beibehielten. Die im Ostjordanland gelegenen, sammt Skythopolis, haben sich wohl eben damals zum „Zehnstädte-Bund", der sog. Dekapolis, zusammengeschlossen. — Ein neuer Wohlthäter für viele dieser Städte war der Proconsul Gabinius, der in den Jahren 57—55 v. Chr. die von den Juden zum Theil ganz zerstörten Städte Raphia, Gaza, Anthedon, Azotus, Jamnia, Apollonia, Dora, Samaria, Skythopolis wieder aufbauen liess [13]). — Schwere Zeiten kamen auch über diese Städte durch die römischen Bürgerkriege mit ihren

---

pejus nicht erst geschaffen hat. — *Plinius Hist. Nat.* V, 23, 82 kennt in Syrien noch 17 *tetrarchias in regna descriptas barbaris nominibus.*

10) *Jos. Antt.* XIII, 15, 4. S. oben §. 10.

11) Vgl. überhaupt über die Gewohnheit der Römer, den Städten der eroberten Gebiete die Freiheit zu geben: Kuhn II, 15—19.

12) *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7.

13) *Antt.* XIV, 5, 3. *Bell. Jud.* I, 8, 4.

Aussaugung der Provinzen und durch die Willkürherrschaft des Antonius im Orient. Letzterer schenkte der Kleopatra die ganze philistäisch-phönicische Küste von der Grenze Aegyptens bis zum Eleutherus mit alleiniger Ausnahme von Tyrus und Sidon [14]. — Auch als nach dem Untergang des Antonius und der Kleopatra deren Herrschaft von selbst aufgehört hatte und durch Augustus eine ruhigere Zeit begründet worden war, haben doch noch manche dieser Städte mehrmals ihre Herren gewechselt [15]. Augustus schenkte dem Herodes sämmtliche Küstenstädte von Gaza bis Stratons-Thurm mit Ausnahme von Askalon, ferner im Binnenlande die Städte Samaria, Hippus und Gadara [16]. Nach Herodes' Tod hatten diese Städte wieder verschiedene Schicksale. Gaza, Hippus und Gadara wurden unter die unmittelbare Oberhoheit des römischen Legaten von Syrien gestellt (wegen Anthedon s. unten den betreffenden Abschnitt); Azotus und Jamnia nebst dem von Herodes erbauten Phasaelis erhielt seine Schwester Salome; endlich Jope, Stratons-Thurm und Samaria fielen nebst dem übrigen Judäa an Archelaus [17]. Die der Salome gehörigen Städte bekam nach deren Tod die Kaiserin Livia [18]. Nach dem Tod der Livia scheinen sie in den Privatbesitz ihres Sohnes Tiberius übergegangen zu sein, weshalb wir zu dessen Zeit in Jamnia einen kaiserlichen ἐπίτροπος finden [19]. Die dem Archelaus verliehenen Städte kamen nach dessen Absetzung sammt seinem übrigen Gebiet unter die Aufsicht eines römischen Procurators, dann in den Jahren 41—44 n. Chr. an König Agrippa I, und nach dessen Tod wieder unter römische Procuratoren. Dieser häufige Wechsel der Herren hatte jedoch für alle diese Städte kaum viel mehr zu bedeuten, als dass die Abgaben bald an diesen, bald an jenen Herren zu entrichten waren. Denn ihre inneren Angelegenheiten haben sie, wenn auch die Oberhoheit der verschiedenen Herren sich bald mehr bald weniger bemerklich machte, doch im Wesentlichen selbständig verwaltet. — Von Bedeutung für die Entwickelung

---

14) *Antt.* XV, 4, 1 *fin.* *Bell. Jud.* I, 18, 5.

15) Die verschiedenen Besitzwechsel seit Alexander Jannäus sind anschaulich dargestellt durch die zahlreichen Special-Karten in Menke's Bibelatlas Blatt IV und V.

16) *Antt.* XV, 7, 3. *Bell. Jud.* I, 20, 3. Von den Küstenstädten nennt Josephus nur Gaza, Anthedon, Jope und Stratons-Thurm. Aber auch Azotus und Jamnia, die nach Herodes' Tod seiner Schwester Salome zufielen, müssen damals in den Besitz des Herodes gekommen sein.

17) *Antt.* XVII, 11, 4—5. *Bell. Jud.* II, 6, 3.

18) *Antt.* XVIII, 2, 2. *Bell. Jud.* II, 9, 1. Azotus wird nicht ausdrücklich genannt, ist aber doch wohl mit gemeint.

19) *Antt.* XVIII, 6, 3. Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung II, 248 f.

des communalen Lebens war es endlich, dass Herodes und seine Söhne eine ganze Anzahl von Städten neu gegründet haben; so namentlich: Cäsarea (= Stratons-Thurm), Sebaste (= Samaria), Antipatris, Phasaelis, Cäsarea Philippi, Julias, Sepphoris, Livias, Tiberias.

Die Art der Abhängigkeit dieser Städte von der römischen Macht war dem Namen und der Sache nach verschieden[20]. Es gab im römischen Reiche freie und unterthänige Gemeinden. Die ersteren (*civitates liberae*, *ἐλεύθεροι*) hatten nicht nur ihre eigene Gerichtsbarkeit und eigene Finanzverwaltung, sondern waren auch von eigentlicher Besteuerung frei und nur zu einzelnen bestimmt festgesetzten Leistungen verpflichtet, sie waren *αὐτόνομοι καὶ φόρων ἀτελεῖς* (*Appian. Civ.* I, 102)[21]. Eine privilegirte Classe bildeten unter ihnen wiederum diejenigen, deren Freiheit durch ein *foedus* garantirt war (*civitates foederatae*). Alle diese freien Städte sind zwar von Rom abhängig, werden aber nicht als im strengen Sinne zur Provinz gehörig betrachtet. Von ihnen sind dann zu unterscheiden die unterthänigen (*ὑπήκοοι*), im eigentlichen Sinne zur Provinz gehörigen, deren specifischer Unterschied von jenen in der Steuerpflichtigkeit bestand. Denn die *αὐτονομία*, das *suis legibus uti*, ist auch ihnen häufig zugestanden worden, wenn auch unter Controle des römischen Statthalters[22]. — Die hier angedeuteten Verschiedenheiten der staatsrechtlichen Stellung sind alle unter den syrischen Städten vertreten. Tyrus z. B. gehörte zu den bevorzugten *civitates foederatae*[23]. Askalon war ein *oppidum liberum*. Ebendeshalb aber, weil dies von Askalon als etwas Besonderes erwähnt wird, sind die meisten anderen nicht als freie Gemeinden im technischen Sinn des Wortes zu betrachten. Dem widerspricht es nach dem Obigen nicht, wenn sich viele von ihnen als *αὐτόνομοι* bezeichnen. Und noch weniger will es bedeuten, wenn Josephus sagt, dass Pompejus diese Städte zu freien (*ἐλευθέρας*) gemacht habe. Denn damit ist eben nur ihre Befreiung von der jüdischen Herrschaft gemeint. Ihre staatsrechtliche Stellung deutet Josephus richtig an durch die Ausdrücke *προσένειμε τῇ ἐπαρχίᾳ* oder *κατέταξεν εἰς τὴν Συριακὴν ἐπαρχίαν*[24]. — Die feinen staatsrechtlichen Distinctionen waren freilich nicht von allzugrosser praktischer Bedeutung. Auch die bevorzugtesten Städte wurden doch für gewisse Leistungen in Anspruch

20) Vgl. zum Folgenden: Kuhn II, 14—41. Marquardt I, 71—86. 396. Auch Stark, Gaza S. 522—525.

21) S. bes. Marquardt I, 78 f. 84 f.

22) S. bes. Kuhn II, 34 ff.

23) Marquardt I, 75.

24) *Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7.

genommen; und andererseits hatten viele der unterthänigen Städte, wenigstens in Syrien, ihre eigene Gerichtsbarkeit und Verwaltung. Am wenigsten sind die Unterschiede wohl in Betreff der militärischen Verhältnisse berücksichtigt worden. Man irrt schwerlich, wenn man annimmt, dass im Kriegsfall alle oder die meisten Städte zur Stellung von Hülfstruppen herangezogen wurden. Wenigstens spricht Josephus beim Feldzug des Cestius Gallus gegen Jerusalem ganz allgemein von den Hülfstruppen, welche von „den Städten" gestellt worden waren[25]. Wenn im J. 4 v. Chr. Berytus sammt Gebiet zum Heere des Varus 1500 Mann Hülfstruppen stellte[26], so kommt dies allerdings insofern hier nicht in Betracht, als Berytus schon damals römische Colonie war und daher unter anderen Rechtsverhältnissen stand als die übrigen Städte. Wir wissen aber z. B. auch, dass vom J. 44—67 n. Chr. in Cäsarea eine Besatzung von fünf Cohorten und einer Ala Reiter sich befand, die zum grössten Theil aus Cäsareensern und Sebastenern (Einwohnern der Städte Cäsarea und Sebaste sammt Gebiet) gebildet waren[27]. Ja eine *cohors I Tyriorum* finden wir gegen Ende des ersten Jahrh. n. Chr. bereits in Mösien[28]. Ebenso sind bei Belegung der Städte mit Garnisonen gewiss weniger die staatsrechtlichen Finessen, als die militärischen Gesichtspunkte massgebend gewesen. Das „freie" Antiochia war der Hauptsitz der römischen Militärmacht in Syrien; und gerade von Askalon, einem *oppidum liberum*, wissen wir, dass es eine wenn auch nur kleine römische Garnison hatte[29].

Eine eximirte Stellung unter den Städten des römischen Reiches nehmen die römischen Colonien ein[30]. Solche gab es auch in Palästina und Phönicien seit Augustus. Die ältesten sind Berytus (durch Augustus gegründet), Ptolemais (durch Claudius), Cäsarea (durch Vespasian). Sämmtliche Colonien der Kaiserzeit waren Militär-Colonien, d. h. sie bestanden aus ausgedienten Soldaten, welchen zur Belohnung für ihre Dienste Grundbesitz angewiesen wurde, und

---

25) *Bell. Jud.* II, 18, 9: *Πλεῖστοι δὲ καὶ ἐκ τῶν πόλεων ἐπίκουροι συνελέγησαν, ἐμπειρίᾳ μὲν ἡττώμενοι τῶν στρατιωτῶν, ταῖς δὲ προθυμίαις καὶ τῷ κατὰ Ἰουδαίων μίσει τὸ λεῖπον ἐν ταῖς ἐπιστήμαις ἀναπληροῦντες.*

26) *Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1.

27) *Antt.* XIX, 9, 1—2. XX, 6, 1. *Bell. Jud.* II, 12, 5. III, 4, 2, u. bes. *Antt.* XX, 8, 7: *μέγα δὲ φρονοῦντες ἐπὶ τῷ τοὺς πλείστους τῶν ὑπὸ Ῥωμαίους ἐκεῖσε στρατευομένων Καισαρεῖς εἶναι καὶ Σεβαστηνούς.* Näheres s. in d. Ztschr. für wissenschaftl. Theol. 1875, S. 419 ff.

28) *Corp. Inscr. Lat. T.* III *p.* 863 (*Diplom.* XX, vom J. 99 n. Chr.).

29) *Bell. Jud.* III, 2, 1.

30) S. hierüber im Allgemeinen: Rein, Art. *colonia* in Pauly's Real-Enc. II, 504—517. Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verf. I, 257 ff. Marquardt I, 35 ff. 86 ff. 92—132.

zwar so, dass es immer für eine grössere Anzahl an einem Orte gleichzeitig geschah, wodurch eben die Colonie gegründet wurde. Der erforderliche Grund und Boden wurde in der früheren Zeit den Besitzern einfach weggenommen. Später (seit Augustus) wurde es üblich, die Besitzer zu entschädigen, oder man gab den Veteranen solches Land, das ohnehin Staatseigenthum war. Die Colonisten bildeten entweder eine neue Gemeinde neben der alten, oder sie traten in die alte Gemeinde ein, in welchem Fall dann diese in ihrer Gesammtheit die Rechte einer Colonie und die römische Municipalverfassung erhielt[31]). So wurde die Deducirung einer Colonie allmählich zu einer Gunstbezeugung für die Stadt, während sie ehedem eine grausame Beraubung war. Auch die Rechte der Colonien waren verschieden. Am günstigsten waren diejenigen gestellt, welche das volle *jus Italicum* und damit Freiheit von Kopfsteuer und Grundsteuer hatten[32]). — Das System der Anlegung von Militär-Colonien hat übrigens auch Herodes dem Augustus nachgeahmt[33]).

Die Stellung derjenigen Städte, welche vorübergehend unter herodianischen Fürsten standen, ist wohl auch nicht wesentlich anders zu denken, als diejenige der unmittelbar römischen. Möglich ist immerhin, dass die herodianischen Fürsten ihre Herrschaft directer bemerklich machten; doch ist dies nicht nachweisbar. Zur Sicherung ihrer Herrschaft hatten sie in den Städten eigene Statthalter; so Herodes der Grosse einen ἄρχων in Idumäa und Gaza[34]), Agrippa I einen στρατηγός in Cäsarea[35]), einen ἔπαρχος in Tiberias[36]), Agrippa II einen Statthalter in Cäsarea Philippi[37]), einen ἔπαρχος in Gamala[38]). Eben ein solcher Statthalter ist auch der ἐθνάρχης des Königs Aretas in Damaskus, II Kor. 11, 32.

Die grosse Selbständigkeit dieser Städte bringt es mit sich, dass jede ihre eigene Geschichte hat. Indem wir dieser noch im Einzelnen nachgehen, beginnen wir mit den Städten der philistäisch-phönicischen Küste, von Süden nach Norden vorgehend. Viele derselben hatten beim Beginn der hellenistischen Zeit schon eine reiche Vergangenheit hinter sich und sind auch während der ganzen hellenistisch-römischen Zeit von hervorragender Bedeutung geblieben.

---

31) Marquardt I, 118 f.
32) Marquardt I, 89 ff.
33) *Antt.* XV, 8, 5. S. unten: Samaria, Gabe, Hesbon.
34) *Antt.* XV, 7, 9.
35) *Antt.* XIX, 7, 4.
36) *Jos. Vita* 9; ob es sich um Agrippa I oder II handelt, ist ungewiss.
37) *Vita* 13. Vgl. Kuhn II, 346.
38) *Vita* 11.

1. Raphia, Ῥαφία (so ist nach den Münzen zu schreiben), noch heute nachweisbar in der Trümmerstätte *Kirbeth bir Refah*, nach Guerin etwa eine halbe Stunde vom Meer, aber an seichtem, hafenlosem Ufer[39]), daher von Plinius und Ptolemäus als Binnenstadt betrachtet[40]). Es war die erste syrische Stadt von Aegypten her[41]). In der Geschichte wird es, abgesehen von den Keilinschriften[42]), zuerst bei dem Feldzug des Antigonus gegen Aegypten im J. 306 v. Chr. erwähnt, wo die Flotte des Antigonus unter Führung seines Sohnes Demetrius durch den Sturm hieher verschlagen wurde[43]). Berühmt wurde es dann namentlich durch den Sieg, welchen hier im J. 217 der unkriegerische Ptolemäus IV Philopator über Antiochus d. Gr. erfocht, und welcher für letzteren den Verlust Palästina's und Phöniciens zur Folge hatte[44]). Im J. 193 wurde hier die Hochzeit des Ptolemäus V Epiphanes mit Kleopatra, der Tochter Antiochus' des Grossen, gefeiert[44a]). Im Anfang des 1. Jahrh. v. Chr. wurde Raphia von Alexander Jannäus erobert (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2; vgl. *Antt.* XIII, 15, 4), muss dann wie die benachbarten Städte durch Pompejus vom jüdischen Gebiete abgetrennt worden sein, und wurde durch Gabinius neu gebaut (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Die Münzen Raphia's aus der römischen Kaiserzeit (von Commodus bis Philippus Arabs) haben daher eine Aera, welche mit der Neugründung durch Gabinius (57 v. Chr. ?) beginnt[45]). Im Besitz der herodianischen Fürsten scheint es nie gewesen zu sein.

39) *Diodor.* XX, 74 nennt Raphia δυσπροσόρμιστον καὶ τεναγώδη.

40) *Plin. Hist. Nat.* V, 13, 68. *Ptolem.* (*ed. Nobbe*) V, 16, 6. — Vgl. sonst: *Strabo* XVI, 2, 31. *Itinerar. Antonini* (*edd. Parthey et Pinder* 1848) *p.* 69. *Sozomenus, Hist. eccl.* VII, 15. *Hierocles, Synecdemus* (*ed. Parthey* 1866) *p.* 44. — *Reland, Palaestina p.* 967 *sq.* Ritter, Erdkunde XIV, 138 ff. XVI, 39. Raumer, Palästina S. 219. *Guérin, Judée* II, 233—235. *Le Quien, Oriens christianus* III, 630.

41) *Polyb.* V, 80: πρώτη τῶν κατὰ Κοίλην Συρίαν πόλεων ὡς πρὸς τὴν Αἴγυπτον. — *Jos. Bell. Jud.* IV, 11, 5: ἔστι δὲ ἡ πόλις αὕτη Συρίας ἀρχή.

42) Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? (1881) S. 291.

43) *Diodor.* XX, 74. Droysen, Gesch. des Hellenismus (2. Aufl.) II, 2, 147. Stark, Gaza S. 358.

44) Die Schlacht ist ausführlich beschrieben bei *Polyb.* V, 82—86. Vgl. Stark, Gaza S. 382—386.

44a) *Livius* XXXV, 13.

45) Dies darf jetzt als sicher betrachtet werden, während Noris und Eckhel noch schwankten, ob die Aera des Pompejus oder die des Gabinius anzunehmen sei. — S. überh.: *Noris, Annus et epochae Syromacedonum* V, 4, 2 (*ed. Lips. p.* 515—521). — *Eckhel, Doctrina numorum* III, 454 *sq.* — *Mionnet, Description de médailles* V, 551 *sq. Suppl.* VIII, 376 *sq.* — Kenner, Die Münzsammlung des Stifts St. Florian in Ober-Oesterreich (1871) S. 179—182, Tafel VI *n.* 17—18. — *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 237—240, *pl.* XII *n.* 7—9. — Stark, Gaza S. 515.

2. Gaza, *Γάζα*, hebr. עַזָּה [46]), die alte, im A. T. häufig erwähnte, bedeutende Stadt der Philistäer [47]). Herodot kennt sie unter dem Namen *Κάδυτις* und bemerkt, dass sie nicht viel kleiner sei als Sardes [47a]). Schon in der persischen Zeit muss sie in regem Handelsverkehr mit Griechenland gestanden haben, wie die erhaltenen Münzen bezeugen [47b]). Zur Zeit Alexanders des Gr. war sie nächst Tyrus die bedeutendste Festung an der phönicisch-philistäischen Küste. Alexander eroberte sie erst nach zweimonatlicher mühsamer Belagerung 332 v. Chr. [48]). Von da an wurde sie mehr und mehr eine griechische Stadt [49]). Die Kämpfe des Ptolemäus Lagi mit den anderen Diadochen um den Besitz Cölesyriens haben natürlich auch Gaza in erster Linie mitberührt. Im J. 315 wurde es von Antigonus erobert [50]). Im J. 312 fiel es infolge des Sieges, welchen Ptolemäus Lagi eben bei Gaza über Antigonus' Sohn Demetrius erfocht, wieder in die

46) Zur hebr. Form vgl. *Steph. Byz. s. v. Γάζα· ἐκλήθη καὶ Ἄζα· καὶ μέχρι νῦν Σύροι Ἄζαν αὐτὴν καλοῦσιν.*

47) S. überhaupt: *Reland, Palaestina p.* 787—800. — Robinson, Palästina II, 634—648. — Ritter, Erdkunde XVI, 45—65. — Raumer, Palästina S. 192—194. — Winer's RWB. *s. v.* — Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. IV, 671—674. — Sepp, Jerusalem u. das heilige Land (2. Aufl.) II, 617 ff. — *Guérin, Judée* II, 178—211. 219—221. — *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* III, 234 *sq.* 248—251, dazu Blatt XIX der grossen engl. Karte. — Gatt, Bemerkungen über Gaza und seine Umgebung (Zeitschr. des deutschen Pal.-Ver. VII, 1—14). — Für das Geschichtliche bes. Stark, Gaza. Auch Alb. v. Hörmann, Gaza, Stadt, Umgebung und Geschichte, 1876 (Progr. des Knabenseminars der Diöcese Brixen zu Rothholz, s. die Anz. in: Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 1877, S. 142 f.).

47a) *Herodot.* II, 159. III, 5: *Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος.*

47b) Vgl. über diese höchst interessanten Münzen die gelehrte Abhandlung von *Six, Observations sur les monnaies phéniciennes* (*Numismatic Chronicle, New Series vol.* XVII, 1877, *p.* 177—241, über Gaza: *p.* 221—239). Die Münzen haben theils phönicische, theils griechische Aufschrift. Der Name der Stadt (עז oder עזה) ist wenigstens auf mehreren derselben sicher zu erkennen. Das Interessanteste ist aber, dass sie ganz nach athenischem Münzfuss und mit athenischen (*resp.* griechischen) Typen geprägt sind, offenbar für den Handelsverkehr mit Griechenland. Wahrscheinlich sind zur Zeit der Hegemonie Athen's im fünften Jahrhundert vor Chr. zunächst echte athenische Münzen nach Palästina gekommen; und nach deren Muster ist dann dort weitergeprägt worden. S. Six a. a. O. S. 230 f. 234—236.

48) Die zweimonatliche Dauer der Belagerung bezeugen *Diodor.* XVII, 48 und *Joseph. Antt.* XI, 8, 3—4. Sonst vgl. bes. *Arrian.* II, 26—27. *Curtius* IV, 6. *Plutarch. Alexander* 25. *Polyb.* XVI, 40 (= *ed. Hultsch* XVI, 22a). Droysen, Gesch. d. Hellenismus 2. Aufl. I, 1, 297—301. Stark, Gaza S. 236—244.

49) Als *πόλις Ἑλληνίς* wird sie ausdrücklich bezeichnet *Jos. Antt.* XVII, 11, 4. *Bell. Jud.* II, 6, 3.

50) *Diodor.* XIX, 59. Droysen II, 2, 11. Stark S. 350.

Hände des Ptolemäus [51]). Aber noch im selben Jahre gab dieser den Besitz Cölesyriens wieder auf und liess beim Rückzug die wichtigsten Festungen, darunter auch Gaza schleifen [52]). In den folgenden Decennien hat dann die Herrschaft über diese Gebiete noch mehrmals gewechselt, bis sie endlich auf längere Zeit in den Besitz der Ptolemäer kamen (um 280 v. Ch.). In den Jahren 218—217 war Gaza wie das übrige Palästina vorübergehend im Besitz Antiochus' des Grossen [53]). Zwanzig Jahre später kam Cölesyrien durch den Sieg Antiochus des Gr. bei Panias (198 v. Chr.) dauernd unter die Herrschaft der Seleuciden. Eben damals muss auch Gaza von Antiochus nach schwerer Belagerung erobert worden sein, worüber wir freilich nur Andeutungen bei Polybius haben [54]). Die Herrschaft der Seleuciden wird u. A. auch durch eine in Gaza geprägte Münze des Demetrius I Soter bekundet [55]). Während der Kämpfe im syrischen Reiche zwischen Demetrius II Nicator und Antiochus VI, resp. Trypho (145—143 v. Chr.), wurde Gaza, da es sich der Partei des Antiochus nicht anschliessen wollte, im Einverständniss mit diesem von dem Makkabäer Jonathan belagert und seine Umgebung verwüstet, woraufhin es seinen Widerstand aufgab und zur Bürgschaft seines Anschlusses an Antiochus dem Jonathan Geiseln stellte [56]). In Betreff der Verfassung Gaza's in jener Zeit erfahren wir gelegentlich, dass es einen Rath von 500 Mitgliedern hatte [57]). Um d. J. 96 v. Chr. fiel auch Gaza gleich den Nachbarstädten Raphia und Anthedon in die Hände des Alexander Jannäus. Alexander eroberte es nach einjähriger Belagerung, schliesslich freilich doch nur durch Verrath, und gab die Stadt sammt ihren Einwohnern dem Untergange preis (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2. Vgl. *Antt.* XIII, 15, 4. Stark, S. 499 ff.). Als Pompejus Syrien eroberte, erhielt auch Gaza, soweit von dessen Existenz damals überhaupt die Rede sein kann, die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Die neuerbaute Stadt

---

51) *Diodor.* XIX, 84. Ueber die Schlacht: Droysen II, 2, 42 ff. Stark S. 351—354.

52) *Diodor.* XIX, 93: *κατέσκαψε τὰς ἀξιολογωτάτας τῶν κεκρατημένων πόλεων, Ἄκην μὲν τῆς Φοινίκης Συρίας, Ἰόπην δὲ καὶ Σαμάρειαν καὶ Γάζαν τῆς Συρίας.* Vgl. Stark S. 355 f.

53) *Polyb.* V, 80. Stark S. 382—385.

54) *Polyb.* XVI, 18. XVI, 40 (*ed. Hultsch* XVI, 22a). XXIX, 6a (*ed. Hultsch* XXIX, 12). Stark S. 404 f.

55) *Gardner*, *Catalogue of the greek coins in the British Museum, Seleucid kings of Syria* (1878) *p.* 47.

56) I *Makk.* 11, 61—62. *Joseph. Antt.* XIII, 5, 5. Stark S. 492. — Eine Eroberung Gaza's hat zur Makkabäerzeit nicht stattgefunden. Denn an der Stelle I *Makk.* 13, 43—48 ist Gazara zu lesen.

57) *Jos. Antt.* XIII, 13, 3.

begann daher mit der Zeit des Pompejus (62 v. Chr.) eine neue Zeitrechnung[58]). Die Wiedererbauung selbst erfolgte erst durch Gabinius (*Antt.* XIV, 5, 3). Wahrscheinlich ist aber damals das alte Gaza verlassen und die neue Stadt etwas weiter südlich gegründet worden[59]). Im J. 30 v. Chr. kam Gaza unter die Herrschaft Herodes

---

58) Ueber die Aera von Gaza vgl. überhaupt: ***Noris**, Annus et epochae Syromaced.* V, 2—3 (*ed. Lips. p.* 476—502). ***Eckhel**, Doctr. Num.* III, 448—454. Ideler, Handb. der Chronol. I, 474 f. Stark, Gaza S. 513—515. Die Münzen bei ***Mionnet*** V, 535—549. *Suppl.* VIII, 371—375. ***De Saulcy**, Numismatique de la Terre Sainte p.* 209—233, *pl.* XI. — Das *Chronicon paschale* (*ed. Dindorf* I, 352) bemerkt zu *Olymp.* 179, 4 = 61 vor Chr.: *Ἐντεῦθεν Γαζαῖοι τοὺς ἑαυτῶν χρόνους ἀριθμοῦσιν.* Hiernach setzen Noris und Eckhel den Beginn der Aera in d. J. 61 v. Chr. Nach Ideler und Stark ist aber auf Grund der Münzen genauer das Jahr 62 als Anfangspunkt der Aera anzunehmen.

59) Ueber den Unterschied von Alt- und Neu-Gaza vgl. bes. Stark S. 352 f. 509—513. — Die Stadt, bei welcher im J. 312 v. Chr. Ptolemäus Lagi über Demetrius Poliorketes siegte, wird von Diodor und Porphyrius ausdrücklich Alt-Gaza genannt, s. *Diodor.* XIX, 80 (*τὴν παλαιὰν Γάζαν*), *Porphyrius* in dem Fragment bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, *col.* 249—250 (nach dem Armenischen: *veterem Gazam*, griech. bei *Syncellus: Παλαίγαζαν* oder wie Gutschmid liest, *Παλαιγάζην*). Auf eben dieses Alt-Gaza bezieht sich die Notiz bei Strabo, dass Gaza von Alexander zerstört worden und wüste geblieben sei, *Strabo* XVI, 2, 30 *p.* 759: *κατεσπασμένη δ' ὑπὸ Ἀλεξάνδρου καὶ μένουσα ἔρημος.* [Von der Bemerkung der Apostelgeschichte *Act.* 8, 26: *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* ist dagegen hier abzusehen, da dort *αὕτη* wahrscheinlicher auf *ὁδός* zu beziehen ist]. Strabo ist freilich insofern im Irrthum, als er von der Existenz Neu-Gaza's nichts zu wissen scheint. Seine Bemerkung beruht eben auf der Angabe eines älteren geographischen Autors, zu dessen Zeit Neu-Gaza noch nicht existirte. Die Existenz eines Neu-Gaza, das etwas südlicher als Alt-Gaza lag, wird aber namentlich bezeugt durch ein anonymes geographisches Fragment (*Ἀποσπασματια τινα γεωγραφικα ed. Hudson* [im Anhang zu seiner Ausg. des *Dionysius Perieget.*, *Geographiae vet. scriptores Graeci minores T.* IV, *Oxon.* 1717] *p.* 39: *μετὰ τὰ Ῥινοκόρουρα ἡ νέα Γάζα κεῖται πόλις οὖσα καὶ αὐτή, εἶθ' ἡ ἔρημος Γάζα, εἶτα ἡ Ἀσκάλων πόλις*) und durch *Hieronymus* (*Onomast. ed. Lagarde p.* 125: *antiquae civitatis locum vix fundamentorum praebere vestigia, hanc autem quae nunc cernitur, in alio loco pro illa, quae conruit, aedificatam*). — Steht somit die locale Verschiedenheit von Alt- und Neu-Gaza ausser Frage, so wird man es auch mit Stark für das wahrscheinlichste halten dürfen, dass die Gründung Neu-Gaza's auf Gabinius zurückzuführen ist. Denn eine völlige Zerstörung des alten Gaza ist nicht, wie Strabo anzunehmen scheint, bei der Eroberung durch Alexander d. Gr., wohl aber durch Alexander Jannäus erfolgt. — Sowohl Alt- als Neu-Gaza lag übrigens zwanzig Stadien landeinwärts (s. über das alte: *Arrian.* II, 26; über das neue: *Sozom. hist. eccl.* V, 3; irrig *Strabo p.* 759: sieben Stadien, *Antoninus Martyr c.* 33: ein *mil. pass.*). Von beiden ist daher zu unterscheiden der Hafen von Gaza, der wohl für beide derselbe geblieben ist, *Γαζαίων λιμήν*, *Strabo p.* 759, *Ptolemaeus* V, 16, 2. Dieser Hafenort wurde durch Constantin d. Gr. unter dem Namen *Κωνστάντεια* zur Stadt erhoben (*Euseb. Vita Const.* IV, 38. *Sozomenus, Hist. eccl.* II, 5),

des Gr. (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3). Nach dessen Tod wurde es wieder zur Provinz Syrien geschlagen (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Hiermit stimmt überein, dass die Kaisermünzen von Gaza erst nach dem Tode Herodes' d. Gr. beginnen. Die ältesten bekannten sind zwei Münzen des Augustus aus den Jahren 63 und 66 *aer. Gaz.*[60]. Zur Zeit des Claudius wird Gaza von dem Geographen Mela als bedeutende Stadt erwähnt[61]. Im J. 66 n. Chr. wurde es von den aufständischen Juden überfallen und verwüstet (*Jos. Bell. Jud.* II, 18, 1). Es kann dies aber nur eine sehr partielle Verwüstung gewesen sein. Denn eine so starke Festung konnte unmöglich von einem Haufen rebellischer Juden wirklich zerstört werden. Auch bezeugen Münzen aus den Jahren 130, 132, 135 aer. Gaz. (= 68/69, 70/71, 73/74 n. Chr.) die fortdauernde Blüthe der Stadt[62]. Besondere Gunstbezeugungen scheinen der Stadt durch Hadrian zu Theil geworden zu sein[63]. Auf einer Inschrift aus der Zeit des Gordianus (238—244 n. Chr.) heisst sie *ἱερὰ καὶ ἄσυλος καὶ αὐτόνομος*[64]. Später muss sie römische Colonie geworden sein[65]. Eusebius erwähnt sie als *πόλις ἐπίσημος*[66]. Und sie ist dies auch noch geraume Zeit geblieben[67]. Welch' selbständiges Leben diese grossen Städte führten, zeigt sich vielleicht am schlagendsten darin, dass Gaza wie Askalon, Tyrus und Sidon sogar einen eigenen Kalender hatte[68].

3. Anthedon, *Ἀνθηδών*, am Meere gelegen, nur von Plinius

---

verlor aber durch Julian wieder diesen Namen sammt den Rechten einer Stadt und hiess seitdem wieder nur *Μαϊουμᾶς* (= Hafenort), s. *Sozom. hist. eccl.* V, 3. *Marci Diaconi Vita Porphyrii ed. Haupt* (Abhandl. d. Berliner Akad. 1874) c. 57. *Antoninus Martyr c.* 33. *Reland p.* 791 *sq.* Stark S. 513. Kuhn II, 363. *Guérin Judée* II, 219—221.

60) *Eckhel* III, 453 *sq. Mionnet* V, 536 *sq. De Saulcy p.* 213.

61) *Mela* I, 11: *in Palaestina est ingens et munita admodum Gaza.*

62) *Mionnet* V, 537 *sq. Suppl.* VIII, 372. *De Saulcy p.* 214.

63) Die Münzen aus der Zeit Hadrian's haben eine neue hadrianische Aera neben der gewöhnlichen städtischen. Ausserdem erwähnt das *Chronicon paschale* (*ed. Dindorf* I, 474) eine *πανήγυρις Ἀδριανή*, die seit Hadrian's Zeit gefeiert werde. S. überhaupt Stark S. 550.

64) *Corp. Inscr. Graec. n.* 5892. Vgl. Stark S. 554 f.

65) *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III, *n.* 1904: *Κολωνίας Γάζης*. Auf römische Municipal-Verfassung deutet auch die Erwähnung eines *Gazensis Duumvir* bei *Hieronymus, Vita Hilarionis c.* 20 (*Vallarsi* II, 22). Vgl. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 429.

66) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 242.

67) *Antoninus Martyr* (um 570 nach Chr.), *De locis sanctis c.* 33 (*Tobler et Molinier, Itinera* I, 109): *Gaza autem civitas est splendida, deliciosa, homines in ea honestissimi, omni liberalitate decori, amatores peregrinorum.*

68) S. überhaupt: Ideler, Handbuch der Chronologie I, 410 f. 434 f. 438 f. Ueber Gaza auch: *Noris* V, 2 (*ed. Lips. p.* 476 *sqq.*). Stark S. 517 f.

irrthümlich als Binnenstadt angeführt[69], nach Sozomenus nur zwanzi Stadien von Gaza, wahrscheinlich in nördlicher (nordwestlicher) Rich tung[69a]). Es erweist sich schon durch seinen Namen als eine Grün dung der griechischen Zeit. Erwähnt wird es erst zur Zeit de Alexander Jannäus, der es ungefähr gleichzeitig mit Raphia erobert (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2; vgl. *Antt.* XIII, 15, 4 Wie alle Küstenstädte ist es ohne Zweifel durch Pompejus den Ju den wieder abgenommen worden. Gabinius baute es neu auf (*Ant* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Augustus schenkte es dem Herodes (*Ant* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3), der es abermals restaurirte und zu Ehre des M. Agrippa Agrippias oder Agrippeion nannte (*Antt.* XII 13, 3. *B. J.* I, 4, 2. 21, 8). Bei der Theilung der Erbschaft de Herodes wird es nicht ausdrücklich erwähnt. Es ist daher ungewis ob es gleich dem benachbarten Gaza zur Provinz Syrien geschlage wurde (so Menke), oder wie Jope und Cäsarea an Archelaus übe ging (so Stark S. 542 f.). Im letzteren Falle würde es die Schicksal des übrigen Judäa getheilt haben, also nach Archelaus' Absetzun unter römische Procuratoren und vom J. 41—44 n. Chr. an Köni Agrippa gekommen sein. Für letzteres würde die Existenz einer Münz von Anthedon mit dem Namen Agrippa's sprechen, wenn deren Lesun sicher wäre[70]). — Beim Beginn des jüdischen Krieges wurde Anthedo von den aufständischen Juden überfallen und theilweise verwüst (*Bell. Jud.* II, 18, 1). — Der Name Agrippias hat sich nie eing bürgert; schon Josephus und ebenso alle späteren Autoren nennen e

---

69) *Plin. Hist. Nat.* V, 13, 68: *intus Anthedon.* — Dass es aber am Mee lag, ist nach dem übereinstimmenden Zeugniss aller anderen Autoren zweifello S. *Jos. Antt.* XIII, 15, 4. XVIII, 6, 3. *Bell. Jud.* I, 21, 8. *Ptolem.* V, 16, *Steph. Byz. s. v. Sozomenus Hist. Eccl.* V, 9. — S. überhaupt: *Reland, P laestina p.* 566—568. Raumer, Palästina S. 171 f. Pauly's Real-Encycl. 1, 1087 f. *Guérin, Judée* II, 215—218. *Le Quien, Oriens christianus* III, 63

69a) *Sozom.* V, 9. — In der Regel setzt man Anthedon südlich von Gaz nach *Jos. Antt.* XIII, 15, 4. Allein die Mehrzahl der Josephusstellen spric dafür, dass es nördlich von Gaza lag (*Antt.* XV, 7, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2. 20, II, 18, 1); ebenso *Plinius* V, 13, 68. Entscheidend ist die Notiz des The dosius, dass es zwischen Gaza und Askalon gelegen habe: *Theodosiu De situ terrae sanctae (ed. Gildemeister* 1882) §. 18: *inter Ascalonam et Gaza civitates duae, id est Anthedon et Maioma.* Mit Recht hat daher Gatt (Zeitsch des Deutschen Palästina-Vereins VII, 1884, S. 5—7) die Ruinenstätte el-Blachij eine Stunde nordwestlich von Gaza, für welche ihm von einem Eingeboren der Name Teda genannt wurde, mit Anthedon identificirt. Vgl. auch d Bemerkungen von Nöldeke und Gildemeister, Zeitschr. d. DPV. V 140—142.

70) Die Münze bei *Mionnet, Suppl.* VIII, 364. Gegen die Richtigkeit d Lesung s. *Madden, Coins of the Jews* (1881) *p.* 134.

wieder **Anthedon**[71]). Auch auf Münzen kommt nur dieser Name vor[72]).

4. **Askalon**, *Ἀσκάλων*, hebr. אַשְׁקְלוֹן, wie Gaza eine bedeutende, im A. T. wiederholt erwähnte, auch dem Herodot schon bekannte Stadt der Philistäer[73]). Das heutige Askalan liegt unmittelbar am Meere; und so erwähnt auch Ptolemäus Askalon als Küstenstadt[74]). Aber die alte Stadt muss, wenn auch nur wenig, landeinwärts gelegen haben, da noch im sechsten Jahrhundert n. Chr. *Ascalon* und *Majuma Ascalonis* (Hafenort Askalon's) unterschieden werden[75]). — In der persischen Zeit gehörte Askalon den Tyriern[76]). Den Eintritt der hellenistischen Zeit bezeugen die in Askalon geprägten Münzen Alexanders des Grossen[76a]). Im dritten Jahrhundert vor Chr. stand es wie ganz Palästina und Phönicien unter der Herrschaft der Ptole-

---

71) So Plinius, Ptolemäus, Steph. Byz., Sozomenus an den citirten Stellen; *Hierocles, Synecd. p.* 44; die Acten der Concilien bei *Le Quien* a. a. O. — Die vereinzelte Behauptung des **Tzetzes** (bei *Reland p.* 567), dass das frühere Anthedon „jetzt“ Agrippias heisse, stützt sich nur auf Josephus.

72) *Eckhel, Doctr. Num.* III, 443 *sq. Mionnet, Descript.* V, 522 *sq. Suppl.* VIII, 364. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 234—236, *pl.* XII, *n.* 1—4. — Alle drei geben freilich auch Münzen mit der Legende *Ἀγριππέων*. Aber diese gehören gar nicht Anthedon an, s. **Stark** S. 515 f.

73) *Herodot.* I, 105. — S. überh.: *Reland, Palaestina p.* 586—596. **Winer** RWB. und **Pauly**, Real-Enc. *s. v.* **Ritter**, Erdkunde XVI, 70—89. **Raumer**, Paläst. S. 173 f. **Tobler**, Dritte Wanderung nach Palästina (1859) S. 32—44. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) II, 599 ff. *Guérin, Judée* II, 135—149. 153—171. Guthe, Die Ruinen Askalon's, mit Plan (Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins II, 164 ff.). *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* III, 237—247 (mit Plan), dazu Blatt XIX der grossen engl. Karte.

74) *Ptolem.* V, 16, 2.

75) *Antoninus Martyr. c.* 33 (bei *Tobler et Molinier, Itinera* I, 109): *Ascalonem . . . In proximo civitatis Maiuma Ascalonis.* Im J. 518 werden gleichzeitig ein Bischof von Askalon und ein Bischof von Majuma Ascalonis erwähnt, s. *Le Quien, Oriens christ.* III, 602 *sq.* **Kuhn** II, 363.

76) *Scylax* in: *Geographi graeci minores ed. Müller* I, 79: *Ἀσκάλων πόλις Τυρίων καὶ βασίλεια.* **Movers** (Phönicier II, 2, 177 f.) will diese Notiz nur auf die Hafen-Anlage von Askalon (Majuma Askalonis) beziehen, die er als eine Gründung der Tyrier betrachtet. Diese lag aber in unmittelbarer Nähe der Stadt (s. die vorige Anm.) und kann schwerlich in anderem Besitz als die Stadt selbst gewesen sein. Es ist vielmehr anzunehmen, dass Askalon in der persischen Zeit (auf welche sich die Angaben des Skylax beziehen), unter der Herrschaft der Tyrier stand, wie Jope und Dora unter derjenigen der Sidonier (s. unten bei Jope und Dora).

76a) *L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand* (1855) *p.* 308, *planches n.* 1472 *sqq.* — Die bei *Mionnet* I, 522, *Suppl.* III, 199 mitgetheilten Münzen gehören nach *Müller p.* 267 der Stadt **Aspendos** in Pamphylien.

mäer; hatte also an diese jährliche Abgaben zu entrichten[77]). Mit Antiochus III beginnt die Herrschaft der Seleuciden, welche auch durch askalonische Seleuciden-Münzen von Antiochus III bis IX bezeugt ist[78]). Gegenüber der steigenden Macht der Juden wusste sich Askalon durch kluges Entgegenkommen zu schützen. Zwar zog der Makkabäer Jonathan zweimal gegen die Stadt zu Felde; aber beidemale begnügte er sich mit einer ehrerbietigen Begrüssung von Seite der Stadtbewohner[79]). Askalon ist auch die einzige Küstenstadt, welche von Alexander Jannäus unbehelligt blieb. Im J. 104 v. Chr. wusste es sich unabhängig zu machen und begann von da an eine eigene Zeitrechnung, deren es sich noch in der römischen Kaiserzeit bediente[80]). Die Römer haben seine Unabhängigkeit wenigstens formell anerkannt[81]). Ausser der gewöhnlichen Aera vom J. 104 v. Chr kommt vereinzelt noch eine andere vom J. 57 v. Chr. vor, welche beweist, dass auch Askalon durch Gabinius begünstigt worden ist[82]). Auf einigen Münzen von Askalon glaubt man das Bild der Kleopatra

---

77) *Joseph. Antt.* XII, 4, 5. S. oben S. 52 f. — Wenn es richtig wäre, dass eine in Askalon geprägte Münze Antiochus' I existirte (wie *Mionnet* V, 8 Nr. 59 angiebt), so müsste Askalon zu dessen Zeit unter syrischer Herrschaft gestanden haben. Vgl. aber dagegen: Stark, Gaza S. 476. Droysen III, 1, 274.

78) *Mionnet* beschreibt askalonische Münzen Antiochus' III u. IV, Trypho's u. Antiochus' VIII (*Descript. de médailles* V *p.* 25 *Nr.* 219, *p.* 38, *p.* 72 *Nr.* 625, *p.* 525; *Suppl.* VIII, 366). Der Katalog des britischen Museums giebt solche von Trypho, Alexander Zebinas, Antiochus VIII u. IX (*Gardner, Catalogue of the greek coins, Seleucid kings,* 1878, *p.* 68. 69. 81. 88. 91); *De Saulcy* eine solche von Trypho (*Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 82 *sq.*). — S. überh.: Stark, Gaza S. 474—477.

79) I *Makk.* 10, 86 u. 11, 60. Stark, Gaza S. 490 f. 492.

80) S. über die Aera vom J. 104: *Chron. paschale* zu *Olymp.* 169, 1=104 v. Chr. (*ed. Dindorf* I, 346): Ἀσκαλωνῖται τοὺς ἑαυτῶν χρόνους ἐντεῦθεν ἀριθμοῦσιν. — *Hieron. Chron. ad ann. Abrah.* 2295 (bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 185): Das 2. Jahr des Probus [1030 *a. U.*] = 380 *aer. Ascal.* — *Noris, Annus et epochae* V, 4, 1 (*ed. Lips. p.* 503—515). — *Eckhel, Doctr. Num.* III, 444—447. — Ideler, Handb. der Chronol. I, 473 f. — Stark, Gaza S. 475 f. — Die Münzen bei: *Mionnet, Descr.* V, 523—533. *Suppl.* VIII, 365—370. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 178—208, 406, *pl.* IX—X. Ders., *Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 148—152.

81) *Plinius Hist. Nat.* V, 13, 68: *oppidum Ascalo liberum.* — Im Anfang der Kaiserzeit (bis um die Mitte des zweiten Jahrh. n. Chr.) hat Askalon neben den Kaisermünzen auch noch autonome Münzen geprägt, letztere jedoch nur von kleinster Art und geringstem Werth, s. *de Saulcy p.* 187.

82) Auf einer Münze des Augustus findet sich das Doppel-Datum 56 u. 102. Auf einer anderen (bei *de Saulcy p.* 189 *Nr.* 8): 55 u. 102. Das Jahr 102 ist nach der gewöhnlichen Aera von Askalon = 3/2 vor Chr. Wenn aber dieses nach der anderen Aera = 55/56 ist, so ist das Jahr 1 dieser anderen Aera = 57 vor Chr. (nicht = 58, wie man bisher auf Grund der Münze v. J. 56 annahm).

und eines Ptolemäers erkannt zu haben, was auf deren Oberhoheit oder Hoheitsansprüche über jene Gebiete hindeuten würde[82a]). Im Besitze des Herodes und seiner Nachkommen ist Askalon nie gewesen; wohl aber wurde es von Herodes mit öffentlichen Gebäuden geschmückt[83]); auch scheint Herodes einen Palast dort besessen zu haben, der nach seinem Tode in den Besitz seiner Schwester Salome überging[84]). Der Ausbruch des jüdischen Krieges im J. 66 n. Chr. war, bei der alten Feindschaft zwischen Juden und Askaloniten, für beide Theile verhängnissvoll. Zuerst wurde Askalon von den Juden verwüstet[85]); dann tödteten die Askaloniten die in ihrer Stadt wohnenden Juden, 2500 an der Zahl[86]); endlich machten die Juden abermals einen Angriff auf die Stadt, der freilich von der dortigen römischen Besatzung mit Leichtigkeit abgeschlagen wurde[87]). Askalon blieb noch lange eine blühende hellenistische Stadt mit berühmten Culten und Festspielen[88]). Eine ganze Anzahl in der griechischen Literatur berühmter Männer ist aus ihm hervorgegangen[89]).

5. Azotus, Ἄζωτος, oder Asdod, hebr. אַשְׁדּוֹד, ebenfalls wie Gaza und Askalon eine alte Philistäerstadt, im A. T. häufig erwähnt und dem Herodot schon bekannt[90]). Ptolemäus erwähnt sie

---

82a) *De Saulcy, Note sur quelques monnaies inédites d'Ascalon* (*Revue Numismatique* 1874, *p.* 124—135). *Feuardent*, Ebendas. *p.* 184—194. Vgl. Bursian's philol. Jahresbericht VII, 467 f.

83) *Joseph. Bell. Jud.* I, 21, 11.

84) *Jos. Antt.* XVII, 11, 5. *B. J.* II, 6, 3. Vgl. Stark S. 542. — Ueber die Frage, ob Herodes aus Askalon stammte, s. oben §. 12. Auf den Einfluss des Herodes glaubt de Saulcy den Gebrauch gewisser, angeblich jüdischer Symbole (zweier sich kreuzender Füllhörner mit einer Citrone [?] in der Mitte) auf einigen Münzen von Askalon aus der Zeit des Augustus zurückführen zu müssen. S. dessen *Note sur quelques monnaies d'Ascalon* im *Annuaire de la Société Française de Numismatique et d'Archéologie* III, 253—258.

85) *Jos. B. J.* II, 18, 1.

86) *Jos. B. J.* II, 18, 5.

87) *Jos. B. J.* III, 2, 1—2. — Ueber die Feindschaft der Askaloniten gegen die Juden s. auch *Philo* II, 576 *ed. Mangey.*

88) Die Spiele werden erwähnt auf der Inschrift *Corp. Inscr. Graec. n.* 4472 = *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III *n.* 1839 (vgl. oben S. 22 f.). — *Ammian. Marcellin.* XIV, 8, 11 erwähnt Cäsarea, Eleutheropolis, Neapolis, Askalon und Gaza als die bedeutendsten Städte Palästina's. Noch heutzutage sind „am ganzen Meeresufer von Ghâseh bis Bêrût die Ruinen von Askalon und Kaisarieh die beträchtlichsten" (Tobler, Dritte Wanderung S. 44).

89) *Steph. Byz. s. v.* zählt vier Philosophen, zwei Grammatiker und zwei Historiker aus Askalon auf (vgl. oben S. 25); und das Verzeichniss ist noch nicht vollständig, s. *Reland p.* 594.

90) *Herodot.* II, 157. — S. überh.: *Reland, Palaestina p.* 606—609. Winer, RWB. s. v. Asdod. Pauly, Real-Enc. I, 2, 2208 *sq.* Ritter, Erdkunde XVI,

als Küstenstadt[91]), Josephus bald als Küsten-, bald als Binnenstadt[92]). Letzteres ist das Genauere; denn sie lag, wie noch das heutige Asdud, mehr als eine Stunde landeinwärts, weshalb in der christlichen Zeit *Ἄζωτος παράλιος* und *Ἄζωτος μεσόγειος* unterschieden werden[93]). Das „Gebiet" von Azotus wird in den Makkabäerbüchern mehrmals erwähnt; doch lassen sich daraus keine sichern Schlüsse über dessen Ausdehnung ziehen[94]). Ueber die Schicksale von Azotus unter den Ptolemäern und Seleuciden ist nichts Näheres bekannt[94a]). Zur Zeit der makkabäischen Erhebung konnte sich Azotus der jüdischen Uebermacht gegenüber nicht behaupten. Schon Judas zerstörte die dortigen Altäre und Götterbilder (I *Makk.* 5, 68). Jonathan aber vernichtete die ganze Stadt sammt ihrem Dagon-Tempel durch Feuer (I *Makk.* 10, 84. 11, 4). Zur Zeit des Alexander Jannäus gehörte die Stadt, oder deren Ruinen, zum jüdischen Gebiete (*Jos. Antt.* XIII, 15, 4). Pompejus trennte sie wieder davon ab und gab ihr die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7). Aber erst durch Gabinius wurde die verfallene Stadt wiederhergestellt (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Im J. 30 v. Chr. ist sie vermuthlich sammt den andern Küstenstädten unter die Herrschaft des Herodes gekommen, von welchem sie dann nach dessen Tod an seine Schwester Salome überging (*Antt.* XVII, 8, 1. 11, 5. *B. J.* II, 6, 3). Ob sie nach deren Tod ebenso wie Jamnia der Kaiserin Livia zufiel, ist nicht ganz sicher, da Azotus nicht ausdrücklich genannt wird (*Antt.* XVIII, 2, 2. *B. J.* II, 9, 1). Vermuthlich hatte die Stadt einen starken Bruchtheil jüdischer Einwohner, weshalb Vespasian im jüdischen Kriege sich genöthigt sah, sie militärisch zu besetzen (*B. J.* IV, 3, 2). Münzen aus römischer Zeit scheinen von ihr nicht erhalten zu sein[95]).

94—100. Raumer, Paläst. S. 174. Tobler, Dritte Wanderung S. 26—32. *Guérin, Judée* II, 70—78. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 409 *sq.* 421 *sq.*, dazu Blatt XVI der grossen engl. Karte.

91) *Ptolem.* V, 16, 2.

92) Als Küstenstadt: *Antt.* XIII, 15, 4, als Binnenstadt: *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7. Vgl. Kuhn II, 362. 364.

93) *Hieroclis Synecdemus ed. Parthey* (1866) *p.* 43.

94) I *Makk.* 14, 34. 16, 10.

94a) Ueber zwei interessante Münzen von Asdod, wahrscheinlich aus der ersten Diadochenzeit, s. Georg Hoffmann in Sallet's Zeitschr. f. Numismatik Bd. IX, 1882, S. 96 f. — Die Aufschrift der Münzen ist hebräisch, aber mit griechischer Schrift; auf der einen *ΙΡ ΑΣΔΩΔ ΑΣΙΝΑ*, d. h. עיר אשדוד חסינה (die feste Stadt Asdod), auf der anderen *ΙΡ ΑΣ ΙΡΟΜ Η*, d. h. wahrscheinlich = die Stadt Asdod im 8. Jahre Hirom's (des Stadtkönigs).

95) Die Münzen mit der Legende *Τυχὴ Ἀσωτιων*, welche ältere Numismatiker auf unsere Stadt bezogen haben (*Eckhel* III, 448; *Mionnet* V, 534, *Suppl.* -

6. Jamnia, *Ἰάμνεια*, im A. T. Jabne, יַבְנֶה (II *Chron.* 26, 6), unter welchem Namen es auch in der rabbinischen Literatur häufig vorkommt[96]. Auch Jamnia wird von Josephus, wie Azotus, bald als Küsten- bald als Binnenstadt bezeichnet[97]. Es lag nämlich beträchtlich landeinwärts, hatte aber einen Hafen. Beide werden von Plinius und Ptolemäus richtig unterschieden[98]. Dass Jamnia ein eigenes Gebiet hatte, ist ausdrücklich bezeugt[99]. Es soll nach Strabo einst so dicht bevölkert gewesen sein, dass Jamnia und Umgegend 40 000 kriegstüchtige Männer stellen konnte[100]. — Zur Makkabäerzeit wurde Jamnia — wie wenigstens das zweite Makkabäerbuch erzählt — von Judas überfallen, und sein Hafen sammt der Flotte in Brand gesteckt[101]. Die Stadt selbst ist jedoch weder damals noch, wie Josephus behauptet, unter Simon in den Besitz der Juden gelangt[102]. Erst unter Alexander Jannäus gehörte auch sie zum jüdischen Gebiete (*Antt.* XIII, 15, 4). Pompejus trennte sie wieder davon ab (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Gabinius stellte sie neu her (*B. J.* I, 8, 4). Wie Azotus so muss auch Jamnia im Besitz des Herodes gewesen sein, da es von ihm seiner Schwester Salome vermacht wurde (*Antt.* XVII, 8, 1. 11, 5. *B. J.* II, 6, 3). Von dieser erhielt es die Kaiserin Livia (*Antt.* XVIII, 2, 2. *B. J.* II, 9, 1); und nach deren Tod scheint es Privatbesitz des Tiberius geworden zu sein (*Antt.* XVIII, 6, 3; s. oben S. 55). Die Bevölkerung war damals eine aus Juden und Heiden gemischte, aber mit Ueberwiegen des jüdischen

---

VIII, 370), werden ihr von *de Saulcy* (*Numism. p.* 282 *sq.*) mit Recht abgesprochen, schon wegen des σ statt ζ [auch bei *Pseudo-Aristeas* ist statt *Ἀσωτίων χώραν* mit *Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 275, 6 zu lesen *Ἀζωτίων χώραν*].

96) Mischna *Schekalim* I, 4. *Rosch haschana* II, 8—9. IV, 1—2. *Kethuboth* IV, 6. *Sanhedrin* XI, 4. *Edujoth* II, 4. *Aboth* IV, 4. *Bechoroth* IV, 5. VI, 8. *Kelim* V, 4. *Para* VII, 6. — Die Stellen der Tosefta s. im Index zu Zuckermandel's Ausgabe (1882). — *Neubauer, La Géographie du Talmud,* 1868, *p.* 73—76.

97) Küstenstadt: *Antt.* XIII, 15, 4. Binnenstadt: *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7. Vgl. Kuhn II, 362 f.

98) *Plinius H. N.* V, 13, 68: *Jamneae duae, altera intus.* — *Ptolem.* V, 16, 2: *Ἰαμνειτῶν λιμήν*, V, 16, 6: *Ἰάμνεια.* — S. überh.: *Reland p.* 823 *sq.* Winer RWB. *s. v.* Jabne. Pauly, Real-Enc. IV, 17. Raumer S. 203 f. Ritter XVI, 125 f. Tobler, Dritte Wanderung S. 20—25. *Guérin, Judée* II, 53—65. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 414. 441—443, dazu Blatt XVI der grossen engl. Karte.

99) *Jos. Bell. Jud.* III, 3, 5: *Ἰάμνεια καὶ Ἰόπη τῶν περιοίκων ἀφηγοῦνται.*

100) *Strabo* XVI *p.* 759. — Strabo nennt hier freilich Jamnia irrthümlich eine *κώμη*.

101) II *Makk.* 12, 8 f. 40. Vgl. Stark, Gaza S. 487.

102) *Jos. Antt.* XIII, 6, 6. *B. J.* I, 2, 2. S. dagegen I *Makk.* 10, 69. 15, 40.

Bruchtheils [103]). Daraus erklärt sich, dass Vespasian sich zweimal genöthigt sah, die Stadt zu besetzen [104]), und dass Jamnia bald darauf, nach der Zerstörung Jerusalems, ein Hauptsitz der jüdischen Gelehrsamkeit wurde.

7. Jope, Ἰόπη oder Ἰόππη [105]), hebr. יָפוֹ [106]), das heutige Jafa. Die besondere Bedeutung Jope's liegt darin, dass es der relativ beste Hafen an der palästinensischen Küste war [107]). Es war daher fast zu allen Zeiten der Haupt-Landungsplatz auch für den Verkehr mit dem

---

103) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 30 (*Mang.* II, 575): *ταύτην μιγάδες οἰκοῦσιν οἱ πλείους μὲν Ἰουδαῖοι, ἕτεροι δέ τινες ἀλλόφυλοι παρεισφθαρέντες ἀπὸ τῶν πλησιοχώρων, οἱ τοῖς τρόπον τινὰ αὐθιγενέσιν ὄντες μέτοικοι, κακὰ καὶ πράγματα παρέχουσιν, ἀεί τι παραλύοντες τῶν πατρίων Ἰουδαίοις.* — Indem hier Philo den Juden in Jamnia die Rolle von Eingeborenen, den Heiden die von Metöken zuweist, kehrt er freilich den richtigen Sachverhalt um. Denn noch zur Makkabäerzeit war Jamnia eine vorwiegend heidnische Stadt. Und erst später hat das jüdische Element dort zugenommen.

104) *Jos. Bell. Jud.* IV, 3, 2. 8, 1.

105) Die Orthographie schwankt. In den Texten der nicht-biblischen Autoren pflegen die Herausgeber die Form Ἰόπη vorzuziehen, die von den griechischen Grammatikern gefordert wird (s. Movers, Phönicier II, 2, 176, Anm. 73. Mendelssohn in Ritschl's *Acta societ. philol. Lips. T.* V, *p.* 104) und durch den Gebrauch der Dichter bezeugt ist (*Alexander Ephesius* bei *Steph. Byz. ed. Meineke p.* 255: *Δῶρός τ' ἀγχίαλός τ' Ἰόπη προὔχουσα θαλάσσης*, ebenso *Dionys. Perieg.* bei *Müller, Geogr. gr. min.* II, 160: *οἵ τ' Ἰόπην καὶ Γάζαν Ἐλαΐδα τ' ἐνναίουσι*). Die Bibelhandschriften dagegen bieten, wie es scheint, durchgängig Ἰόππη, und zwar im A. u. N. T. (1. Makkabäerbuch und Apostelgeschichte). Die wenigen erhaltenen Münzen haben theils jene theils diese Form. — Griech. Ἰόπη verhält sich zu יָפוֹ wie Ἄκη zu עַכּוֹ. Doch könnte es auch auf die Form יפי (mit Jod am Schluss) zurückgehen, wie der Name auf der Inschrift Eschmunazar's lautet. S. dazu Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars (1868) S. 150 ff.

106) Josua 19, 46. Jona 1, 3. II Chron. 2, 15. Esra 3, 7. — **Mischna** *Nedarim* III, 6. Tosefta *Demai* I, 11 (*ed.* Zuckermandel *p.* 46, 1). — *Neubauer, La Géographie du Talmud p.* 81 *sq.*

107) *Josephus B. J.* III, 9, 3 beschreibt freilich den Hafen als gefährlich, wie er es noch heutzutage ist. Er muss aber doch der relativ beste gewesen sein. Nach *Diodor.* I, 31 gab es von Parätonium in Libyen bis Jope in Cölesyrien nur einen sicheren Hafen (*ἀσφαλῆ λιμένα*), nämlich den Pharus von Alexandria. Auch *Strabo* XVI *p.* 759 hebt die Bedeutung Jope's als Hafenplatz für Judäa richtig hervor. S. über dieselbe bes. auch I *Makk.* 14, 5. — Vgl. überh.: *Reland p.* 864—867. Winer RWB., Pauly Real-Enc., Schenkel Bibellex. *s. v.*, Ritter XVI, 574—580. Raumer S. 204 f. Tobler, Topographie von Jerusalem II, 576—637. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) I, 1—22. *Guérin, Judée* I, 1—22. Bädeker-Socin, Palästina (1. Aufl.) S. 131 ff. mit Plan. Schwarz, Jafa und Umgebung, mit Plan (Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. III, 44 ff.). *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 254—258. 275—278, dazu Blatt XIII der grossen engl. Karte.

Innern Judäa's, und sein Besitz namentlich bei der grösseren Entwickelung des Handels und Verkehrs in der späteren Zeit für die Juden fast eine Lebensfrage. — In der persischen Zeit, und zwar zur Zeit des sidonischen Königs Eschmunazar, wurde Jope von dem „Herrn der Könige", d. h. dem persischen Grosskönig, den Sidoniern verliehen [107a]). Den Griechen war es namentlich bekannt als Sitz des Mythus von Perseus und Andromeda und wird als solcher schon vor der Zeit Alexander's des Grossen bei Skylax erwähnt (s. oben S. 13). In der Diadochenzeit scheint es ein bedeutender Waffenplatz gewesen zu sein. Als Antigonus im J. 315 dem Ptolemäus Lagi Cölesyrien entriss, musste er u. A. auch Jope mit Gewalt nehmen [108]). Und als drei Jahre später (312 v. Chr.) Ptolemäus Lagi das wiedereroberte Gebiet gegen Antigonus nicht glaubte halten zu können, liess er beim Rückzug auch Jope als eine der wichtigeren Festungen schleifen [109]). In der Makkabäerzeit waren die Bestrebungen der Juden vor allem auch auf den Besitz dieses wichtigen Platzes gerichtet. Zwar Judas der Makkabäer hat nur — wenn der Bericht überhaupt Glauben verdient — bei einem nächtlichen Ueberfall den Hafen und die Flotte von Jope durch Feuer zerstört (II *Makk.* 12, 3—7). Aber Jonathan machte im J. 147 oder 146 v. Chr. einen ernstlichen Angriff auf die Stadt, infolge dessen ihm die Einwohner die Thore öffneten und die syrische Besatzung zum Abzug zwangen (I *Makk.* 10, 75—76). Von da an sind die Juden wahrscheinlich mit nur geringer Unterbrechung bis zur Zeit des Pompejus im Besitze der Stadt geblieben. Von eben da an datirt auch die Judaisirung der Stadt. Da nämlich wenige Jahre nach der Eroberung durch Jonathan die Einwohner Miene machten, die Stadt wieder den Syrern zu übergeben, so legte Simon, der Bruder Jonathan's, eine jüdische Besatzung hinein (I *Makk.* 12, 33—34), und zwang die bisherigen heidnischen Einwohner, die Stadt zu verlassen (I *Makk.* 13, 11: *ἐξέβαλε τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ*) [110]) Später baute dann Simon den Hafen besser aus und befestigte die Stadt (I *Makk.* 14, 5. 34). Als der thatkräftige Antiochus VII Sidetes die Macht der Juden wieder einzuschränken trachtete, bildete der Besitz Jope's einen Hauptstreitpunkt. Noch während Antiochus mit Trypho kämpfte, forderte er von Simon die Herausgabe Jope's (I *Makk.*

107a) S. die Inschrift Eschmunazars *lin.* 18—19, und dazu Schlottmann a. a. O. S. 83. 147 ff. Der Text am besten im *Corpus Inscriptionum Semiticarum T.* I (1881) *p.* 9—20.

108) *Diodor.* XIX, 59. Vgl. Droysen, Hellenismus II, 2, 11. Stark, Gaza S. 350.

109) *Diodor.* XIX, 93. Vgl. Droysen II, 2, 54. Stark S. 355 f.

110) Vgl. Stark S. 493 f. — Ein ganz ähnliches Verfahren wurde gegen Gazara beobachtet, I *Makk.* 13, 47—48. 14, 34.

15, 28—30). Dieser erklärte sich jedoch nur zur Zahlung einer Geldsumme dafür bereit (I *Makk.* 15, 35). Da einige Jahre später, im Anfange der Regierung Johannes Hyrkan's, ganz Palästina von Antiochus erobert und sogar Jerusalem belagert wurde, so ist wahrscheinlich auch Jope schon zuvor von ihm eingenommen worden. Trotzdem begnügte er sich beim Friedensschluss mit der Zahlung einer Abgabe für Jope (*Jos. Antt.* XIII, 8, 3)[111]. Die Stadt blieb also im Besitze der Juden; und auch die Abgabe ist später nicht mehr bezahlt worden. Dass Alexander Jannäus Jope besass, wird ausdrücklich bezeugt (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompejus aber wurde auch diese Küstenstadt den Juden genommen, und diese damit wieder ganz vom Meere abgeschnitten (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Unter den Gunstbezeugungen Cäsars war eine der werthvollsten die, dass er eben den Besitz Jope's den Juden zurückerstattete (*Antt.* XIV, 10, 6)[112]. Ob Herodes Jope von Anfang an besass, ist nicht ganz klar. Jedenfalls gehörte es in den Jahren 34—30 v. Chr., wie alle Küstenstädte, der Kleopatra (s. oben §. 15), von da an aber dem Herodes (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3)[113]. Von nun an blieb es stets mit dem eigentlichen Judäa vereinigt, kam also nach Herodes' Tod an Archelaus (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3), und nach dessen Absetzung unter römische Procuratoren. Beim Beginn des jüdischen Krieges war Jope wegen seiner vorwiegend jüdischen Einwohnerschaft auch ein Heerd der Empörung. Es wurde gleich im Anfang des Krieges von Cestius Gallus zerstört (*Bell. Jud.* II, 18, 10), bald aber wieder befestigt und von Vespasian zum zweiten male erobert (*B. J.* III, 9, 2—4). Von da an ist es vermuthlich wieder eine vorwiegend heidnische Stadt geworden. Durch eine in neuerer Zeit publicirte Münze ist constatirt, dass es auch Flavia hiess, was auf eine

---

111) Die Wegnahme Jope's durch einen Antiochus wird auch in zwei römischen Senatsconsulten vorausgesetzt, in deren letzterem ihm die Herausgabe desselben vom römischen Senat befohlen wird (*Jos. Antt.* XIII, 9, 2. XIV, 10, 22). Vielleicht erklärt sich hieraus die auffallende Milde des Antiochus bei den Friedensbedingungen. Doch ist eben fraglich, ob Antiochus Sidetes gemeint ist. Vgl. darüber oben §. 8.

112) Näheres hierüber s. oben §. 13.

113) Da die Juden seit Cäsar's Zeit Jope wieder besassen, und da gerade von Jope erwähnt wird, dass Herodes es eroberte, als er von seinem Königreiche Besitz ergriff (*Antt.* XIV, 15, 1. *B. J.* I, 15, 3—4), so sollte man meinen, dass er es vom Beginn seiner Regierung an besessen habe, und dann, nach dem kurzen Interregnum der Kleopatra, im J. 30 wieder erhielt. Schwierigkeiten macht nur, dass bei der Gebietsvergrösserung v. J. 30 Jope nicht als Bestandtheil des dem Herodes wieder verliehenen Gebietes, sondern ausdrücklich neben diesem unter den ihm neu verliehenen Städten genannt wird.

Neugründung zur Zeit Vespasian's schliessen lässt [113a]). Trotz seines engeren Zusammenhangs mit Judäa bildete Jope doch ein selbständiges politisches Gemeinwesen nach Art der hellenistischen Städte [114]). Von seinen Münzen haben sich nur wenige Exemplare erhalten [115]).

8. Apollonia, *Ἀπολλωνία*. Zwischen Jope und Cäsarea wird von den Geographen bis in die spätere Kaiserzeit ein Apollonia erwähnt [116]), das in der Geschichte nur zweimal vorkommt: zur Zeit des Alexander Jannäus, wo es zum jüdischen Gebiet gehörte (*Jos. Antt.* XIII, 15, 4), und zur Zeit des Gabinius, der es neu herstellen liess (*Jos. Bell. Jud.* I, 8, 4). Nach der Distance-Angabe der Peutinger'schen Tafel (22 *m. p.* von Cäsarea) muss es an der Stelle des heutigen Arsuf gelegen haben [117]). Die Vermuthung Stark's, dass es mit *Σώζουσα* identisch sei, wird dadurch empfohlen, dass auch in Cyrenaica ein Apollonia und Sozusa vorkommen, die wahrscheinlich beide identisch sind. Sozusa wäre also die Stadt des Apollo *Σωτήρ* [118]). Der Name Apollonia macht es wahrscheinlich, dass es von Seleucus I gegründet wurde in der Zeit vor der definitiven Besitznahme Cölesyriens durch die Ptolemäer [119]).

113a) *Darricarrère, Sur une monnaie inédite de Joppe* (*Revue archéologique Nouv. Série t.* XLIII, 1882, *p.* 74 *sq.*). — Die Münze ist aus der Zeit Elagabal's und hat die Aufschrift: *Ιοππης Φλαουιας*.

114) Das sieht man namentlich aus der Art, wie Josephus *B. J.* III, 3, 5 Jope neben dem eigentlichen Judäa erwähnt: *μεθ' ἃς Ἰάμνεια καὶ Ἰόπη τῶν περιοίκων ἀφηγοῦνται.* — Auch *B. J.* III, 9, 4 werden die *κῶμαι* und *πολίχναι τῆς Ἰόπης* erwähnt.

115) *Eckhel, Doctr. Num.* III, 433. *Mionnet* V, 499. *De Saulcy p.* 176 *sq. pl.* IX *n.* 3—4. Reichardt, *Numismatic Chronicle* 1862, *p.* 111, und Wiener Numismat. Monatshefte, hrsg. v. Egger Bd. III, 1867, S. 192. *Darricarrère* a. a. O.

116) *Plinius H. N.* V, 13, 69. — *Ptolem.* V, 16, 2. — *Tabula Peutinger. Segm.* IX. — *Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey* (1860) *p.* 83 u. 356. — *Guidonis Geogr.* in der eben genannten Ausg. des *Geogr. Ravenn. p.* 524. — *Steph. Byz. s. v.* *Ἀπολλωνία* zählt 25 Städte dieses Namens auf, darunter Nr. 12: *περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν*, Nr. 13: *κατὰ Ἰόπην* (dieses das unsrige), Nr. 20: *Συρίας κατὰ Ἀπάμειαν*.

117) S. überh.: *Reland p.* 573. Ritter XVI, 590. Pauly's Enc. I, 2, 1308. Kuhn II, 362. *Guérin, Samarie* II, 375—382. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 135. 137—140 (mit Plan), dazu Blatt X der grossen engl. Karte. *De Saulcy, Numismatique p.* 110 *sq. pl.* VI *n.* 1—2.

118) *Σώζουσα* bei *Hierocles ed. Parthey p.* 44. Vgl. Stark Gaza S. 452. Ueber Sozusa in Cyrenaica: Forbiger, Handb. II, 829.

119) *Appian. Syr.* 57 erwähnt zwar nicht unsere Stadt, wohl aber den Namen Apollonia als einen der macedonischen Städte-Namen, welche durch Seleucus I nach Syrien verpflanzt wurden. Vgl. auch Stark a. a. O.

9. Stratons-Thurm, Στράτωνος πύργος, später Cäsarea [120]. Wie Apollonia so könnte auch Stratons-Thurm eine Gründung der hellenistischen Zeit sein, etwa zunächst nur ein Kastell, nach einem Feldherrn der Ptolemäer so genannt. Möglicherweise ist es aber schon gegen Ende der persischen Zeit von einem sidonischen König Namens Straton gegründet worden [121]. Der erste geographische Schriftsteller, der es erwähnt, ist Artemidorus, um 100 vor Chr. [122]. Eben damals kommt es auch in der Geschichte bereits vor. Es wird erwähnt zur Zeit Aristobul's I, 104 vor Chr. (*Antt.* XIII, 11, 2). Im Anfang der Regierung des Alexander Jannäus war ein „Tyrann" Zoilus Herr von Stratons-Thurm und Dora (*Jos. Antt.* XIII, 12, 2). Dieser wurde bald von Alexander Jannäus unterworfen (*Antt.* XIII, 12, 4). Daher wird Stratons-Thurm unter den dem Alexander gehörigen Städten genannt (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompejus erhielt es die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7). Von Augustus wurde es dem

---

120) S. überh.: *Reland p.* 670—678. Raumer S. 152 f. Winer RWB. u. Schenkel's Bibel-Lex. *s. v.* Cäsarea. Pauly Real-Enc. II, 47. Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verfassung II, 347—350. Ders., Ueber die Entstehung der Städte der Alten (1878) S. 423—433. Ritter XVI, 598—607. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) II, 573 ff. *Guérin, Samarie* II, 321—329. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 13—29 (mit Plänen), dazu Bl. VII der engl. Karte.

121) In Justinian's Novelle 103 *praef.* heisst es von Cäsarea: Καίτοι γε ἀρχαία τέ ἐστι καὶ ἀεὶ σεμνή, ἡνίκα τε αὐτὴν Στράτων ἱδρύσατο πρῶτος, ὃς ἐξ Ἑλλάδος ἀναστὰς γέγονεν αὐτῆς οἰκιστής, ἡνίκα τε Οὐεσπασιανὸς .... εἰς τὴν τῶν Καισάρων αὐτὴν ὠνόμασε προσηγορίαν. Wie werthlos diese Notiz ist, sieht man schon aus dem groben Irrthum in Betreff Vespasian's. Da es im rothen Meere an der abyssinischen Küste eine Stratons-Insel gab (*Strabo* XVI *p.* 770), so kann auch Stratons-Thurm eine Gründung der Ptolemäer sein. So Stark Gaza S. 451. Fast noch näher liegend scheint mir aber die Annahme, dass es eine Gründung der Sidonier ist. Die Sidonier besassen gegen Ende der persischen Zeit die nördlich und südlich zunächstliegenden Städte Dora und Jope (s. diese), also vermuthlich auch den Küstenstrich, an welchem Stratons-Thurm gegründet wurde. Straton ist aber der Name eines oder einiger der letzten Könige von Sidon (s. *Corp. Inscr. Graec. n.* 87 und dazu Böckh). Für eine hellenistische Gründung ist die Bezeichnung als πύργος, Thurm, jedenfalls nicht gewöhnlich. Endlich glaubt L. Müller eine Münze Alexander's des Gr. mit den Buchstaben Στ auf unser Stratons-Thurm beziehen zu dürfen (*L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 306, *planches n.* 1466), wornach es also zur Zeit Alexander's des Gr. oder doch spätestens in der Diadochenzeit (in welcher noch Alexander-Münzen geprägt wurden) bereits existirt haben müsste. Dies Alles vereinigt sich zu Gunsten der Annahme, dass es schon von den Sidoniern gegründet wurde.

122) *Artemidorus* bei *Steph. Byz. s. v.* Δῶρος (über Artemidorus s. Forbiger, Handb. d. alten Geographie I, 246 ff. 255 ff. Pauly's Enc. *s. v.*). — Der letzte Geograph, der Stratons-Thurm nur unter diesem Namen kennt, ist *Strabo* XVI *p.* 758.

Herodes verliehen (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3). Erst von da an datirt die eigentliche Bedeutung der Stadt. Herodes liess sie nämlich im grossartigsten Massstabe neu aufbauen, und sie namentlich auch durch kunstvolle Damm-Anlagen mit einem vortrefflichen Hafen versehen (*Antt.* XV, 9, 6. XVI, 5, 1. *Bell. Jud.* I, 21, 5—8)[123]). Zu Ehren des Kaisers nannte er die Stadt *Καισάρεια*, den Hafen aber *Σεβαστὸς λιμήν*[124]). Daher kommt auf Münzen Nero's vor: *Καισαρια ἡ προς Σεβαστω λιμενι*[125]). Vereinzelt ist die Bezeichnung *Καισάρεια Σεβαστή*[126]). Sonst wird die Stadt zur Unterscheidung von anderen *Καισάρεια Στράτωνος*[127]) und in der späteren Zeit *Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης*[128]) genannt. Sie gelangte rasch zu grosser Blüthe und blieb lange eine der bedeutendsten Städte Palästina's[129]). Nach dem Tode des Herodes kam sie sammt dem übrigen Judäa an Archelaus (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Ueberhaupt blieb sie seitdem stets mit Judäa vereinigt; kam also nach der Absetzung des Archelaus unter römische Procuratoren, dann an Agrippa I, dann wieder unter römische Procuratoren. Von Agrippa I existiren Münzen, welche in Cäsarea geprägt sind[130]). Sein *στρατηγός* in Cäsarea wird gelegentlich erwähnt (*Antt.* XIX, 7, 4). Bekanntlich ist auch er selbst dort gestorben (s. oben §. 18). Wegen seines Judaisirens war er aber den Cäsareensern verhasst (*Antt.* XIX, 9, 1). Die römischen

---

123) Ausser den obigen Hauptstellen vgl. noch *Jos. Antt.* XV, 8, 5. *Plinius* V, 13, 69. — Ueber die Zeit der Erbauung s. oben §. 15. Ueber die Verfassung und politische Stellung bes. Kuhn a. a. O.

124) Ueber letzteren s. *Antt.* XVII, 5, 1. *Bell. Jud.* I, 31, 3.

125) Ueber diese Münzen handelt ausführlich *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVI, 1759, *p.* 440—455. Vgl. auch *Eckhel,* III, 428 *sq.* *Mionnet, Description* V, 486 *sq.* *De Saulcy, Numismatique p.* 116 *sq.*

126) *Joseph. Antt.* XVI, 5, 1. *Philo, Legat. ad Cajum* §. 38 *ed. Mang.* II, 590. — Die auf einer Inschrift (*Corp. Inscr. Graec. n.* 4472 = *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III, *n.* 1839) vorkommende Bezeichnung *Αὐγοῦστα Καισάρεια* ist Abkürzung von *colonia prima Flavia Augusta Caesarea*, wie der officielle Titel Cäsarea's als Colonie seit Vespasian lautete, s. unten S. 76, und Kuhn II, 349.

127) *Ptolem.* V, 16, 2. VIII, 20, 14. *Clement. Homil.* I, 15. 20. XIII, 7. *Recogn.* I, 12. *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III *n.* 1620[b] (Inschrift von Aphrodisias in Karien, aus dem zweiten Jahrh. nach Chr., vgl. oben S. 22).

128) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 207. 250. *De martyr. Palaestinae* I, 2.

129) *Jos. Bell. Jud.* III, 9, 1. *Clement. Recogn.* I, 12. *Apollonius Tyan. epist.* XI (in: *Epistolographi graeci ed. Hercher, Paris* 1873, *Didot*). *Totius orbis descriptio* bei *Müller, Geogr. gr. minores* II, 517. *Ammian.* XIV, 8, 11.

130) *Eckhel* III, 491. 492. *Madden, History of Jewish Coinage p.* 107. 109. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 133. 136. — Die Münzen mit der Legende *Καισαρειας ασυλου* werden von Eckhel mit Recht unserm Cäsarea abgesprochen.

Procuratoren sowohl vor als nach der Regierung Agrippa's hatte in Cäsarea ihre Residenz (s. oben §. 17[c]). Daher heisst die Stad bei Tacitus *Judaeae caput* (*Tac. Hist.* II, 78). Sie war auch die Haupt Garnison für die unter dem Befehl des Procurators stehenden Trupper die übrigens vorwiegend aus Einheimischen gebildet waren (s. obe S. 57). Da die Bevölkerung eine vorwiegend heidnische war (*Bel. Jud.* III, 9, 1), aber doch mit Beimischung eines starken jüdische Bruchtheils, so kam es leicht zu Streitigkeiten, und zwar um so meh als beide bürgerlich gleichberechtigt waren, also beide gemeinsan die städtischen Angelegenheiten zu leiten hatten[130a]). Mit diesen Zustand waren weder die Heiden noch die Juden zufrieden. Jede von beiden Theilen beanspruchte für sich ausschliesslich die Regie rung der Stadt. Schon gegen Ende der Amtszeit des Felix kam e darüber zu blutigen Kämpfen, infolge deren Nero, dessen Rathgebe von der heidnischen Partei bestochen waren, den Juden die Gleich berechtigung nahm und die Heiden für die alleinigen Herren de Stadt erklärte. Die Erbitterung, die darüber entstand, gab den erste Anlass zu der grossen jüdischen Erhebung vom J. 66 n. Chr. (*Ant.* XX, 8, 7 u. 9. *Bell. Jud.* II, 13, 7. 14, 4—5). Nach Ausbruch de Krieges fielen die Juden als die Minderzahl der Wuth des heidnische Pöbels zum Opfer. Sämmtliche jüdische Einwohner, 20,000 an de Zahl, sollen damals in einer Stunde hingemordet worden sein (*B. J.* II, 18, 1. VII, 8, 7, *ed. Bekker p.* 161). Durch Vespasian wurd Cäsarea in eine römische Colonie umgewandelt, jedoch ohne das voll *jus Italicum*[131]). Auf Münzen führt sie den Titel *col(onia) prim Fl(avia) Aug(usta) Caesarensis* oder *Caesarea*. Dazu kommt sei Alexander Severus noch der Titel *metropolis* oder, wie es auf de

---

130a) Die in der Apostelgeschichte erwähnten *ἄνδρες οἱ κατ' ἐξοχὴν τῆ πόλεως* (*Act.* 25, 23) sind nach dem Zusammenhang der Erzählung als Heide zu denken. Dies schliesst aber nicht aus, dass auch die Juden an der Regie rung Theil hatten, entspricht vielmehr nur dem von Josephus bezeugten Uebe wiegen des heidnischen Bestandtheiles.

131) *Plinius H. N.* V, 13, 69: *Stratonis turris, eadem Caesarea, ab Hero rege condita, nunc colonia prima Flavia a Vespasiano imperatore deducta.* — *Digest.* L, 15, 8, 7 (aus Paulus): *Divus Vespasianus Caesarienses colonos fec non adjecto, ut et juris Italici essent, sed tributum his remisit capitis; sed div Titus etiam solum immune factum interpretatus est.* — *Ibid.* L, 15, 1, 6 (au Ulpianus): *In Palaestina duae fuerunt coloniae, Caesariensis et Aelia Capitolin sed neutra jus Italicum habet.* — Vgl. *Zumpt, Commentationes epigr.* I, 397 sq — Ueber das *jus Italicum* s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 89 f (1881), u. die dort S. 89, Anm. 7 citirte Literatur, zu welcher noch hinzuzu fügen ist: *Beaudouin, Étude sur le Jus italicum, Paris* 1883 (vgl. *Revue cri tique* 1884, Nr. 6, S. 99—101).

Münzen seit Decius vollständiger heisst, *metropolis pr. S. Pal.* (= *provinciae Syriae Palaestinae*) [132]).

10. Dora, *Δῶρα*, bei Polybius *Δοῦρα*, sonst auch *Δῶρος*, bei Plinius *Dorum* [133]), hebr. דּוֹר oder דּאֹר [134]), eine alte phönicische Ansiedelung 8—9 *mil. pass.* nördlich von Cäsarea [135]). Den Griechen war sie seit alter Zeit bekannt. Schon der um 500 vor Chr. lebende Hekatäus von Milet hat sie in seiner Erdbeschreibung erwähnt [136]).

---

132) Ueber die Münzen s. überh.: **Eckhel** III, 428—432. **Mionnet** V, 486—497. *Suppl.* VIII, 334—343. **De Saulcy** *p.* 112—141, *pl.* VII.

133) Die Form *Δῶρος* findet sich namentlich bei älteren Schriftstellern, doch wird sie auch noch von *Steph. Byz.* bevorzugt; *Δῶρα* ist später ausschliesslich herrschend geworden. 1) *Δῶρος* haben: *Scylax* (4. Jahrh. vor Chr.), *Apollodorus* (um 140 v. Chr.), *Alexander Ephesius* (über ihn s. Pauly's Enc. *s. v. Alex. n.* 40), *Charax* (die drei zuletzt genannten bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος*). Hieher gehört auch *Plinius* (*H. N.* V, 19, 75: *Dorum*). — 2) *Δῶρα* oder *Δωρά*, ausser I *Makk.* auch: *Artemidorus* (um 100 vor Chr.), *Claudius Jolaus* (diese beiden bei *Steph. Byz.*), *Josephus* (constant), Münzen des Caligula, Trajan, Elagabal (bei *de Saulcy*), *Ptolemaeus* (V, 15, 5), *Clement. Recogn.* (IV, 1), *Eusebius* (*Onom. ed. Lag. p.* 250), *Hieronymus* (ebendas. *p.* 115), *Hierocles* (*ed. Parthey p.* 43), die Bischofslisten (bei *Le Quien, Oriens christ.* III, 574 *sqq.*), *Geographus Ravennas* (*edd. Pinder et Parthey p.* 89. 357). Hieher gehört auch *Polybius* (V, 66: *Δοῦρα*) und *Tab. Peuting.* (*Thora*). Vgl. auch unten Anm. 136. — Das erste Makkabäerbuch gebraucht *Δωρᾶ indecl.*, sonst wird es als *neutr. plur.* behandelt (*Josephus* gewöhnlich, *Eusebius p.* 280, die Bischofslisten); zuweilen auch als *fem. sing.* (*Jos. Antt.* XIII, 7, 2. *c. Apion.* II, 9. *Clem. Recogn.* IV, 1).

134) הּוֹר *Josua* 11, 2. 12, 23. *Judic.* 1, 27. I *Chron.* 7, 29. — הּאֹר *Josua* 17, 11. I *Reg.* 4, 11. Ebenso auf der Inschrift Eschmunazars, s. unten Anm. 137. — Von der Stadt *Dor* wird im A. T. unterschieden נָפַת הּוֹר (*Josua* 12, 23. I *Reg.* 4, 11) oder נָפוֹת הּוֹר (*Josua* 11, 2), eigentlich die Höhe oder die Höhen von Dor, wahrscheinlich also das Hügelland, welches von Dor landeinwärts lag (s. Riehm's Wörterb. *s. v.*). Nur letzteres, nicht die phönicische Seestadt besass Salomo (I *Reg.* 4, 11). — Weniger wahrscheinlich will Movers (Phönicier II, 2, 175 f.) *Naphath-Dor* als die Binnenstadt von *Dor* als der Hafenstadt unterscheiden.

135) Die Gründung durch die Phönicier beschreibt ausführlich *Claudius Jolaus* bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος* (auch bei *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 363). Auch Josephus nennt Dora eine *πόλις τῆς Φοινίκης* (*Vita* 8; *c. Apion.* II, 9). — Die Entfernung von Cäsarea: 8 *m. p.* nach *Tab. Peuting.*; 9 *m. p.* nach *Eusebius* (*Onom. ed. Lag. p.* 283) und *Hieronymus* (ebendas. *p.* 115. 142). — Nach *Artemidorus* (bei *Steph. Byz. s. v.*) lag Dora *ἐπὶ χερσονησοειδοῦς τόπου*. — Vgl. überh.: **Reland** *p.* 738—741. Raumer S. 154. Winer, Schenkel, Pauly *s. v.* Ritter XVI, 607—612. **Guérin**, *Samarie* II, 305—315. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by* **Conder** *and* **Kitchener** II, *p.* 3. 7—11, dazu Bl. VII der engl. Karte.

136) **Hecataeus** bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος* (auch bei *Müller, Fragm. hist. graec.* I, 17, *n.* 260): *μετὰ δὲ ἡ πάλαι Δῶρος, νῦν δὲ Δῶρα καλεῖται.* — Die Worte können freilich nicht so, wie sie lauten, von Hekatäus herrühren,

Ja es ist möglich, dass sie zur Zeit der Hegemonie Athen's im Mittelmeere im fünften Jahrh. vor Chr. vorübergehend den Athenern tributpflichtig war [136a]). Zur Zeit des sidonischen Königs Eschmunazar wurde sie von dem „Herrn der Könige", d. h. dem persischen Grosskönig, den Sidoniern verliehen [137]). Daher nennt Skylax, dessen Beschreibung sich eben auf die persische Zeit bezieht, Dora mit Recht eine Stadt der Sidonier [138]). — Obwohl Dora keine grosse Stadt war [139]), war sie doch wegen ihrer günstigen Lage eine starke wichtige Festung. Als Antiochus d. Gr. im J. 219 v. Chr. seinen ersten Angriff auf Cölesyrien machte, belagerte er Dora, aber vergeblich [140]). Achzig Jahre später (139/138 v. Chr.) wurde hier Trypho von Antiochus Sidetes mit einem starken Heere belagert, ebenfalls ohne Erfolg. Die Belagerung endigte nur mit der Flucht Trypho's [141]). Auf einer Münze Trypho's, welche in Dora geprägt ist, heisst die Stadt *ἱε(ρὰ) κ(αὶ) ἄ(συλος)* [142]). Einige Decennien darauf finden wir sie im Besitz des Tyrannen Zoilus (*Jos. Antt.* XIII, 12, 2), der dann von Alexander Jannäus unterworfen wurde (*Antt.* XIII, 12, 4). Sie muss also seitdem zum jüdischen Gebiete gehört haben, wurde aber durch Pompejus wieder davon abgetrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Gleich vielen anderen Städten begann auch Dora von da an

---

da sie einen Wechsel des Sprachgebrauchs constatiren, der sich erst etwa 500 Jahre später vollzogen hat (s. oben Anm. 133). Das Exemplar, welches Stephanus Byz. benützte, war also hier interpolirt. Ueber Hekatäus s. Forbiger, Handbuch der alten Geogr. I, 48 ff. *C. Müller, Fragm. hist. graec. T.* I *Proleg. p.* IX—XVI. Westermann in Pauly's Enc. III, 1082 f.

136a) Das den Athenern tributpflichtige *Δῶρος* wird zwar gewöhnlich für eine Stadt in Karien gehalten (nach *Steph. Byz. s. v. Δῶρος*). Da eine solche aber sonst nicht bekannt ist, und da die Macht der Athener jedenfalls bis Cypern reichte, so darf man vielleicht an das phönicische Doros denken. S. Ulr. Köhler, Urkunden und Untersuchungen zur Geschichte des Delisch-attischen Bundes (Abhandlungen der Berliner Akademie 1869) S. 121. 207. ***Six, Numismatic Chronicle*** 1877, *p.* 235.

137) S. die Inschrift Eschmunazars *lin.* 18—19, im *Corp. Inscript. Semiticarum T.* I (1881) *p.* 9—20, auch bei Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars (1868) S. 82 f. 146 ff.

138) *Scylax* in: *Geographi graeci minores ed. Müller* I, 79: *Δῶρος πόλις Σιδονίων*. — Ueber Skylax s. z. B. *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* IV, 606 *sqq.* Forbiger, Handb. d. alten Geogr. I, 113 ff. 123 ff. Westermann in Pauly's Enc. VI, 1, 891 f. Nicolai, Griech. Literaturgesch. I, 322 f. Separat-Ausgabe: *Anonymi vulgo Scylacis Caryandensis periplum maris interni cum appendice, iterum rec. Fabricius. Lips.* 1878.

139) *Artemidorus: πολισμάτιον, Claudius Jolaus: βραχεῖα πολίχνη* (beide bei *Steph. Byz.*). *Clement. Recogn.* IV, 1: *breve oppidum.*

140) *Polyb.* V, 66.

141) I *Makk.* 15, 11—37. *Jos. Antt.* XIII, 7, 2.

142) *Mionnet* V, 72. Stark S. 477.

eine neue Zeitrechnung, deren es sich noch auf den Münzen der Kaiserzeit bediente[143]. Durch Gabinius wurde es neu hergestellt (*Antt.* XIV, 5, 3). Seit der Zeit des Pompejus hat es stets unter der unmittelbaren römischen Herrschaft gestanden, hat also auch dem Herodes (dessen Gebiet an der Küste nicht weiter nördlich als Cäsarea ging) niemals gehört. Auf Münzen der Kaiserzeit heisst es *ἱερὰ ἄσυλος αὐτόνομος ναυαρχίς*[144]. Die Existenz einer jüdischen Gemeinde in Dora ist durch einen Vorfall aus der Zeit König Agrippa's I bezeugt: eine Anzahl junger Leute stellte einst ein Bildniss des Kaisers in der Juden-Synagoge auf; und es bedurfte des energischen Einschreitens von Seite des Statthalters Petronius in einem an die Behörden von Dora (*Δωριτῶν τοῖς πρώτοις*) gerichteten Schreiben, um den Juden die ihnen verbürgte freie Ausübung ihrer Religion zu sichern (*Antt.* XIX, 6, 3). In der späteren Kaiserzeit scheint Dora verfallen zu sein[145]. Doch werden noch christliche Bischöfe bis in's 7. Jahrh. erwähnt[146].

11. Ptolemais, *Πτολεμαΐς*[147]. Der ursprüngliche Name der Stadt ist Akko, עכו (Richter 1, 31) oder, wie er bei den Griechen lautet, *Ἄκη*. Unter diesem Namen war sie den Griechen schon in

---

143) Der Anfangspunkt der Aera lässt sich nicht genau bestimmen; jedenfalls ist es aber die des Pompejus (63 v. Chr. ?), nicht die des Gabinius, wie de Saulcy, trotz eigener Bedenken, voraussetzt, da eine Aera des Gabinius nicht früher als Herbst 58 v. Chr. = 696 *a. U.* beginnen könnte; dann wäre aber 175 *aer. Dor.*, aus welchem Jahre Münzen Trajan's existiren, = 870/871 *a. U.*, während Trajan doch schon vor Herbst 870 gestorben ist. — S. überh.: *Noris* IV, 5, 5 (*ed. Lips. p.* 453—458), *Pellerin, Recueil de médailles de peuples et de villes* (3 Bde., *Paris* 1763) II, 216 *sq. Eckhel, Doctr. Num.* III, 362 *sq.* Ideler, Handb. der Chronologie I, 459. Die Münzen bei *Mionnet,* V, 359—362. *Suppl.* VIII, 258—260. *De Saulcy p.* 142—148. 405. *pl.* VI *n.* 6—12.

144) S. bes. *Mionnet* und *de Saulcy* a. a. O.

145) *Hieronymus Onomast. ed. Lagarde p.* 115: *Dora . . . nunc deserta. Ibid. p.* 142: *Dor autem est oppidum jam desertum.* Derselbe, *Peregrinatio Paulae* (bei *Tobler, Palaestinae descriptiones* 1869, *p.* 13): *ruinas Dor, urbis quondam potentissimae.*

146) *Le Quien, Oriens christianus* III, 574—579.

147) Eine Beschreibung der Lage s. bei *Joseph. B. J.* II, 10, 2. — Vgl. überh.: *Reland p.* 534—542. Pauly Real-Enc. VI, 1, 243. Winer *s. v.* Acco. Raumer S. 119 f. Ritter XVI, 725—739. Robinson, Neuere bibl. Forschungen in Pal. (1857) S. 115—129. Sepp, Jerusalem II, 513 ff. *Guérin, Galilée* I, 502—525. Bädeker-Socin, Paläst., 1. Aufl. S. 369 ff. (mit Plan des heutigen Akka). *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 145. 160—167, dazu Bl. III der engl. Karte. Ebers und Guthe, Palästina Bd. II, S. 450.

vorhellenistischer Zeit bekannt [148]. Hier sammelte sich um d. J. 374 v. Chr. das Heer des Artaxerxes Mnemon zum Feldzug gegen Aegypten [149]. Zur Zeit Alexander's des Grossen muss Ake eine bedeutende Stadt gewesen sein. Denn unter den in Phönicien geprägten Münzen Alexanders sind namentlich auch die von Ake sehr zahlreich. Sie haben den Namen Alexanders in griechischer, den der Stadt in phönicischer Schrift (Ἀλεξάνδρου, עכ, einigemal auch עכא), und die Jahreszahlen einer Aera, welche mit Alexander d. Gr. beginnt. Wie anderwärts, so sind auch in Ake diese Münzen noch geraume Zeit nach dem Tode Alexanders geprägt worden [150]. Im J. 312 wurde Ake

---

148) *Scylax* in: *Geogr. gr. min. ed. Müller* I, 79. — *Isaeus Orat.* IV, 7. — *Demosthenes Orat.* 52 *contra Callippum* §. 24 (wo freilich das Wort Ἄκην erst in Dindorf's Ausg. nach der Glosse bei *Harpocration Lex. s. v.* Ἄκη hergestellt ist; die früheren Ausgg. haben Θράκην). — *Diodor.* XV, 41. XIX, 93. — *Polyaen.* III, 9, 56. — *Cornel. Nepos* XIV *Datames c.* 5. — Vgl. *Strabo* XVI, *p.* 758. *Plinius H. N.* V, 19, 75. *Charax* bei *Steph. Byz. s. v.* Δῶρος. *Claudius Jolaus* bei *Steph. Byz. s. v.* Ἄκη. *Stephan. Byz. ibid.* und *s. v.* Πτολεμαΐς. — Die Lexikographen: *Etymolog. magn.*, *Harpocration*, *Suidas* (s. die Stellen bei *Reland p.* 536 *sq.*; dazu Kuhn II, 331). — Eine Münze von Ἄκη bei *Mionnet* V, 473. *De Saulcy p.* 154, *pl.* VIII *n.* 2. Einige andere bei Reichardt, *Numismatic Chronicle* 1862, *p.* 108. 1864, *p.* 187. Wiener Numismat. Monatshefte, herausg. von Egger Bd. II, 1866, S. 3. — Zur älteren Geschichte von Ake vgl. bes. auch das Fragm. aus *Menander* bei *Joseph. Antt.* IX, 14, 2 (Ake fällt zur Zeit Salmanassar's von Tyrus ab und geht zu Salmanassar über).

149) *Diodor.* XV, 41. Hierauf bezieht sich auch *Polyaen.* III, 9, 56. *Cornel. Nepos* XIV, 5. Vgl. *Strabo* XVI *p.* 758: Εἶθ' ἡ Πτολεμαΐς ἐστι μεγάλη πόλις ἣν Ἄκην ὠνόμαζον πρότερον, ᾗ ἐχρῶντο ὁρμητηρίῳ πρὸς τὴν Αἴγυπτον οἱ Πέρσαι.

150) S. *Eckhel* III, 408 *sq.* *Mionnet* I, 520 *sq.*, dazu *Recueil des planches*, *pl.* XXI *n.* 1—10, *Suppl.* III, 197 *sq.* und *pl.* II, *n.* 1—6, *Gesenius*, *Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta p.* 269 *sq.* *L. Müller*, *Numismatique d'Alexandre le Grand* (1855) *p.* 303 *sq.*, dazu *planches n.* 1426—1463. — Zahlreiche Exemplare dieser Münzen (Gold-Stateren Alexanders, bes. solche mit den Jahreszahlen 23 und 24) sind bekannt geworden durch einen grossen Münzfund bei Sidon im J. 1863. S. darüber: W(eckbecker) in den Wiener Numismatischen Monatsheften hrsg. von Egger Bd. I, 1865, S. 5—11. ***Waddington*** in d. *Revue Numismatique* 1865 *p.* 3—25. Droysen, Geschichte des Hellenismus (2. Aufl.) I, 1, 302—304. Ders., Monatsber. der Berliner Akademie 1877, S. 40 ff. — Ueber Tetradrachmen Alexanders d. Gr. von Ake mit den Jahreszahlen 10, 16, 22, 31, 32, welche „von einem Armenier aus Mossul ungefähr zur selben Zeit [1862—1863] in Beirut zu Markte gebracht wurden", berichtet Weckbecker in Egger's Wiener Numismat. Monatsheften I, 98—99. — Eine Sammlung des ganzen Materiales ist zu erwarten im *Corp. Inscr. Semiticarum.* — Ueber die Thatsache, dass man Münzen mit dem Namen Alexanders auch noch nach dessen Tode geprägt hat, s. *L. Müller*, *Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 50—90. Auf den Münzen von Ake finden sich die Jahreszahlen 5—46. Da als Ausgangspunkt d. J. 334 oder 333 anzunehmen ist, so sind diese Münzen

von Ptolemäus Lagi geschleift, als dieser das eben eroberte Cölesyrien vor Antigonus wiederum räumte[151]). Wahrscheinlich durch Ptolemäus II erhielt es den Namen *Πτολεμαΐς*, der von nun an der herrschende wurde[152]). Doch hat der ursprüngliche Name Akko sich daneben ununterbrochen erhalten, ja später den griechischen wieder verdrängt[153]). Auch in der seleucidischen Zeit erscheint Ptolemais als eine der wichtigsten Städte der phönicisch-philistäischen Küste. Die Eroberung dieser Gebiete durch Antiochus d. Gr. im J. 219 wurde diesem eben dadurch sehr erleichtert, dass ihm die Städte Tyrus und Ptolemais durch den ptolemäischen Feldherrn Theodotus ausgeliefert wurden[154]). Im J. 218/217 überwinterte Antiochus in Ptolemais[155]). Nach der definitiven Besitznahme Phöniciens durch die Seleuciden wurde Ptolemais von diesen besonders begünstigt. Auf Münzen, namentlich aus der Zeit Antiochus' IV und VIII, nennen sich die Einwohner *Ἀντιοχεῖς οἱ ἐν Πτολεμαΐδι*, zuweilen mit dem Zusatz *ἱερὰ ἄσυλος*, einigemale *ἱερὰ αὐτόνομος*. Die Verleihung des Titels „Antiochener", und damit vielleicht auch gewisser Rechte, ist als eine Gunstbezeugung zu betrachten, die auch von manchen anderen Städten, z. B. von Jerusalem unter der Herrschaft der hellenistischen Partei, erstrebt wurde[156]). Seleucidische Königsmünzen, die

---

nicht nur bis z. J. 306, wo die Diadochen den Königstitel annahmen, sondern auch noch nachher etwa zwei Decennien lang geprägt worden. S. bes. *Müller p.* 80—83.

151) *Diodor*. XIX, 93. — Vgl. oben Anm. 52 (Gaza) und 109 (Jope).

152) Auf Ptolemäus II wird die Neu-Gründung (und Namengebung) ausdrücklich zurückgeführt bei *Pseudo-Aristeas* (*ed. Moritz Schmidt* in Merx' Archiv Bd. I S. 274): *Πτολεμαΐδα τὴν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκτισμένην*. — Dies ist auch an sich wahrscheinlich. Ptolemäus II war der erste Ptolemäer, der Phönicien und Cölesyrien dauernd besass. Dass er Städte-Gründungen dort vornahm, beweist das Beispiel von Philadelphia (s. unten). Schon im J. 219—217 wird aber Ptolemais unter diesem Namen bei Polybius erwähnt, ohne dass Polybius andeutet, dass es damals noch nicht so geheissen habe (*Polyb*. V, 61—62. 71). — Vgl. auch Droysen III, 2, 305.

153) Der Name עכו namentlich auch in der rabbinischen Literatur, s. Mischna *Nedarim* III, 6. *Gittin* I, 2. VII, 7. *Aboda sara* III, 4. *Ohaloth* XVIII, 9. Die Stellen der Tosefta im Index zu Zuckermandel's Ausg. (1882). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 231 *sq*. — Noch heutzutage heisst die Stadt Akka.

154) *Polyb*. V, 61—62. Vgl. Stark, Gaza S. 375 ff.

155) *Polyb*. V, 71.

156) Die fraglichen Münzen s. bei *Eckhel* III, 305 *sq*. *Mionnet* V, 37 *sq*. SS. 216—218. *Suppl*. VIII, 30. *Gardner, Catal. of the greek coins in the British Museum, Seleucid Kings, p.* 41. Schon der Umstand, dass *ἱερὰ ἄσυλος* als Apposition zu *Ἀντιοχεῖς* hinzutritt (*Ἀντιοχέων τῶν ἐν Πτολεμαΐδι ἱερᾶς ἀσύλου*, ähnlich auf den Münzen von Hippus, s. unten Nr. 13), beweist, dass es sich um die Stadt Ptolemais und um deren gesammte Bürgerschaft, nicht bloss um eine Colonie von antiochenischen Kaufleuten in Ptolemais handelt

in Ptolemais geprägt sind, finden sich von Antiochus V. Demetrius I. Alexander Balas und Trypho [157]). Die Stadt wurde gerne von den Königen bei vorübergehendem Aufenthalt in jenen Gegenden als Residenz benützt (I *Makk.* 10, 56—60. 11, 22. 24). Den Juden gegenüber hat sie sich stets feindlich gezeigt. Schon im Beginn der makkabäischen Erhebung waren es namentlich die Städte Ptolemais, Tyrus und Sidon, welche die von der syrischen Herrschaft abgefallenen Juden bekämpften (I *Makk.* 5, 15 ff.). Hier wurde auch Jonathan verrätherischer Weise von Trypho gefangen genommen (I *Makk.* 12, 45 ff.). Nach dem Regierungsantritt des Alexander Jannäus, 104 v. Chr., als die Seleuciden im Süden ihres Reiches bereits alle Macht verloren hatten, stritten sich drei benachbarte Mächte um den Besitz von Ptolemais. Zuerst hatte Alexander Jannäus die Absicht, Ptolemais zu erobern. Er wurde an der Ausführung seines Vorhabens gehindert durch Ptolemäus Lathurus, den Beherrscher von Cypern, der selbst die Stadt mit Gewalt nahm (*Jos. Antt.* XIII, 12, 2—6). Diesem aber wurde sie sofort wieder entrissen durch seine Mutter Kleopatra, die Königin von Aegypten (*Antt.* XIII, 13, 1—2). Unter die Herrschaft der Seleuciden scheint Ptolemais nie wieder gekommen zu sein — hatten doch selbst die weiter nördlich gelegenen Städte Tyrus und Sidon sich inzwischen unabhängig gemacht. Wir finden vielmehr noch um 70 v. Chr. dort eine ägyptische Princessin, Selene, die Tochter jener Kleopatra und Wittwe des Antiochus Grypos, welche einst von ihrer Mutter dem letzteren zur Frau gegeben worden war, als Kleopatra sich mit Antiochus Grypos gegen den in Cölesyrien herrschenden Antiochus Kyzikenos verbündete [158]). Auf Betrieb jener Selene schloss Ptolemais vor dem armenischen König Tigranes, dem Eroberer des Seleuciden-Reiches, die Thore; wurde darauf zwar von Tigranes erobert, jedoch alsbald wieder dadurch befreit, dass Tigranes wegen des Angriffs der Römer auf sein Reich sich zum Rückzug genöthigt sah (*Jos. Antt.* XIII, 16, 4). Besondere Begünstigung scheint Ptolemais durch Cäsar erfahren zu haben, als dieser im J. 47 die syrischen Verhältnisse ordnete. Es giebt nämlich Münzen aus der Kaiserzeit

letzteres Eckhel und noch Kuhn I, 22; s. dagegen Stark S. 449, Droysen III, 2, 305). — Der Titel „Antiochener" wurde z. B. auch von der hellenistischen Partei in Jerusalem erstrebt, s. II *Makk.* 4, 9 und dazu Grimm (es ist zu übersetzen: „und die Einwohner Jerusalem's als Antiochener aufzuschreiben" oder „in das Verzeichniss der Antiochener aufzunehmen"). Ob und welche Rechte etwa damit verbunden waren, wird sich schwerlich ermitteln lassen.

157) *Gardner, Catal. of the greek coins etc. p.* 44. 47. 52. Eine Münze Trypho's giebt *de Saulcy, Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 82.

158) *Justin. Hist.* XXXIX, 4, 4.

mit einer Aera, welche auf Cäsar zurückgeht [159]). Wahrscheinlich gehören in diese Zeit (bald nach Cäsar) auch die Münzen mit der Legende *Πτολεμαι. ἱερας και ἀσυλου* (oder ähnlich) [160]). Kaiser Claudius siedelte in Ptolemais eine Veteranen-Colonie an. Die Stadt hiess daher von nun an *colonia Ptolemais*, hatte jedoch nicht die wesentlichen Rechte einer Colonie [161]). Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurden die Juden in Ptolemais, 2000 an der Zahl, von den dortigen Einwohnern niedergemacht (*B. J.* II, 18, 5). Das Gebiet von Ptolemais wird von Josephus als West-Grenze Galiläa's erwähnt (*Bell. Jud.* III, 3, 1; vgl. *Vita* 24). Charakteristisch ist die Formel: *Πτολεμαΐδα καὶ τὴν προσκυροῦσαν αὐτῇ scil. χώραν* (I *Makk.* 10, 39).

Nächst den grossen Küstenstädten gehören in die Classe der selbständigen hellenistischen Communen auch die Städte der sogenannten Dekapolis. Die Organisation, welche mit diesem Ausdruck angedeutet wird, ist wahrscheinlich eine Schöpfung des Pompejus. Denn der Begriff (*ἡ Δεκάπολις*) begegnet uns erst in der römischen Zeit [162]); und die Mehrzahl der zur Dekapolis gehörigen Städte verdankt eben dem Pompejus ihre selbständige politische Existenz. Es sind die hellenistischen Städte des Ostjordanlandes, welche von Alexander Jannäus unterworfen, durch Pompejus aber wieder von der jüdischen Herrschaft befreit wurden. Vermuthlich haben sich damals diese Städte zu einer Art von Städte-Bund zusammengeschlossen, der ursprünglich zehn Städte umfasste, und daher *ἡ Δεκάπολις* hiess, diesen Namen aber auch dann noch beibehielt, als die Zahl durch

159) S. *Eckhel* III, 425. *De Saulcy p.* 162. 164. 166. Ptolemais war nicht die einzige Stadt, welche durch Cäsar begünstigt wurde; vgl. Marquardt I, 397.

160) S. diese bes. bei *de Saulcy p.* 154—156.

161) *Plinius* V, 19, 75: *colonia Claudi Caesaris Ptolemais quae quondam Acce.* Vgl. XXXVI, 26, 190. — *Digest.* L, 15, 1, 3 (aus *Ulpianus*): *Ptolemaeensium enim colonia, quae inter Phoenicen et Palaestinam sita est, nihil praeter nomen coloniae habet* (hiezu *Noris p.* 427 *sq.*). — Auf Münzen: COL. PTOL., einigemal mit den Zahlen der VI. IX. X. XI. Legion. — S. überh.: *Noris* IV, 5, 2 (*ed. Lips. p.* 424—430). *Eckhel* III, 423—425. *Mionnet* V, 473—481. *Suppl.* VIII, 324—331. *De Saulcy p.* 153—169. 405 *sq. pl.* VIII *n.* 2—11. Ders., *Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 143—146. *Zumpt, Commentatt. epigr.* I, 386. Marquardt I, 428.

162) *Ev. Matth.* 4, 25. *Marc.* 5, 20. 7, 31. *Plinius H. N.* V, 18, 74. *Josephus Bell. Jud.* III, 9, 7. *Vita* 65. 74. *Ptolemaeus* V, 15, 22. *Corp. Inscr. Graec. n.* 4501 (Inschrift aus der Zeit Hadrian's). *Eusebius Onomast. ed. Lagarde p.* 251. *Epiphanius haer.* 29, 7; *de mens. et pond.* §. 15. *Stephanus Byz. s. v. Γέρασα* (der überlieferte Text hat hier *τεσσαρεσκαιδεκαπόλεως*, wofür aber Meineke wohl mit Recht *δεκαπόλεως* liest). — Vergl. überh.: Winer RWB. *s. v.* „Decapolis". Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi (1869) S. 83—90.

den Hinzutritt anderer Städte sich erweiterte. Die Zahl ist nämli nicht immer dieselbe geblieben, wie Plinius, unser Hauptgewäh mann, ausdrücklich bemerkt, *H. N.* V, 18, 74: *Decapolitana regio numero oppidorum, in quo non omnes eadem observant, plurimi tamen Damascum, Philadelphiam, Rhaphanam, Scythopoli Gadara, Hippon, Dion, Pellam, Galasam* [lies: *Gerasa*] *Canatham.* Ausser Plinius giebt nur noch Ptolemäus V, 15, 22— eine Aufzählung der einzelnen Städte. Darin finden sich sämmtlic von Plinius genannte Städte, mit Ausnahme von Raphana, wied ausserdem aber noch neun andere (namentlich im Norden Palästin in der Nachbarschaft von Damaskus gelegene), so dass die Zahl l ihm auf 18 steigt. Für den ursprünglichen Bestand haben wir u demnach an Plinius zu halten. Zu den von ihm genannten fügen v nur noch Abila und Kanata (verschieden von Kanatha) hinzu, (beide ebenfalls die pompejanische Aera haben. Sämmtliche Städ mit Ausnahme von Skythopolis, liegen im Ostjordanland. Auffalle ist die Hereinziehung des weit nördlich gelegenen Damaskus. aber sowohl Plinius als Ptolemäus es nennen, muss es beibehalt werden. Die Dekapolis hat als solche jedenfalls noch im zweit Jahrhundert nach Chr. (zur Zeit des Geographen Ptolemäus) bestand Ihre Auflösung erfolgte erst im Laufe des dritten Jahrhunderts (durch, dass einige ihrer bedeutendsten Städte, wie Kanatha, Gera Philadelphia, zu der (schon im J. 105 n. Chr. errichteten) Provi Arabien gezogen wurden. Die Erwähnung der Dekapolis bei Sp teren, wie Eusebius, Epiphanius, Stephanus Byz., beruht also nur a historischer Kunde. — Die folgende Aufzählung ist geographisch g ordnet (von Norden nach Süden).

12. Damaskus, Δαμασκός, hebr. דַּמֶּשֶׂק. Aus der reichen G schichte dieser Stadt kann hier nur dasjenige hervorgehoben werd was für die Verfassungsgeschichte in der hellenistischen und römisch Zeit von Belang ist[163]). Die Herrschaft Alexander's des Gr. üb Damaskus bezeugen ausser den Nachrichten der Schriftsteller au die daselbst geprägten Münzen Alexanders[163a]). Im dritten Jal

163) S. überh.: Rödiger in Ersch u. Gruber's Encycl. Sect. I, Bd. Abth. 2, S. 113—116. Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. III, 259—2 Winer *s. v.* Nöldeke in Schenkel's Bibellex. *s. v.* Robinson, Neuere b lische Forschungen S. 578—610. Ritter, Erdkunde XVII, 2, 1332 ff. Krem Topographie von Damaskus (Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-h Cl. Bd. V u. VI, 1854—55). *Porter, Five years in Damascus,* 2 Bde., 1855. Se Jerusalem (2. Aufl.) II, 358—385. Bädeker-Socin, Palästina, 1. Aufl., S. 47 (mit Plan u. Karte der Umgebung). Ebers und Guthe, Palästina in B und Wort Bd. I (1883) S. 389—442 und 504.

163a) *Curtius* III, 13. IV, 1. *Arrian.* II, 11, 9*sq.* 15, 1. Die Münzen bei *Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 287 *sq., planches n.* 1338—13

hundert vor Chr. scheint Damaskus nicht, wie Phönicien und Palästina, den Ptolemäern, sondern den Seleuciden gehört zu haben. Zwar, als Ptolemäus II Philadelphus um 280 v. Chr. Phönicien und Palästina an sich riss, muss er auch Damaskus besetzt haben. Es wurde aber noch von Antiochus I (280—262) wieder zurückerobert [164]. Bei dem grossen Einfall Ptolemäus' III in das Reich der Seleuciden, 246 v. Chr., bei welchem ganz Syrien auf einige Jahre dem Seleucus II verloren ging, scheint Damaskus nicht einmal erobert, sondern nur belagert worden zn sein. Seleucus entsetzte es, als er im J. 242/241 wieder siegreich nach Süden vordrang [165]. Indirect wird die alte Zugehörigkeit von Damaskus zum Seleucidenreich auch dadurch bestätigt, dass bei der Eroberung Phöniciens und Palästina's durch Antiochus d. Gr., welche Polybius (V, 61—71) ausführlich erzählt, zwar die Einnahme der wichtigsten phönicischen und palästinensischen Städte, nirgends aber die von Damaskus erwähnt wird. Als im J. 111 vor Chr. infolge des Bruderkampfes zwischen Antiochus VIII Grypos und Antiochus IX Kyzikenos das syrische Reich sich spaltete und Antiochus Kyzikenos im südlichen Theil sich festsetzte [166], ist vermuthlich Damaskus die Hauptstadt seines kleinen Reiches geworden. Jedenfalls war es um 95—85 v. Chr. wiederholt die Hauptstadt eines vom syrischen Reiche abgezweigten Reiches von Cölesyrien, zuerst unter Demetrius Eukärus, einem Sohne des Antiochus Grypos (*Jos. Antt.* XIII, 13, 4), dann unter Antiochus XII, ebenfalls einem Sohne des Grypos (*Antt.* XIII, 15, 1). Antiochus XII fiel in der Schlacht gegen den Araberkönig Aretas; und Damaskus stand von nun an unter dessen Herrschaft (*Antt.* XIII, 15, 1—2. *B. J.* I, 4, 7—8). Als Pompejus in Asien vordrang, wurde im südlichen Syrien vor allem Damaskus durch seine Legaten besetzt (*Antt.* XIV, 2, 3. *B. J.* I, 6, 2). Wie es scheint, wurde die Stadt dem Araberkönig nicht zurückgegeben, sondern zur Provinz Syrien geschlagen [167]. Zur Zeit

164) *Polyaen.* IV, 15. Vgl. Droysen, Gesch. d. Hellenismus III, 1, 256. 274. Stark, Gaza S. 366. 367.

165) *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 251 (armenischer Text, nach der Uebersetzung Petermann's): *Ptlomaeus autem, qui et Triphon, partes (regiones) Syriorum occupavit: quae vero apud (ad, contra) Damaskum et Orthosiam obsessio fiebat, finem accepit (accipiebat) centesimae tricesimae quartae olompiadis anno tertio, quum Seleukus eo descendisset (descenderit).* — *Olymp.* 134, 3 ist = 242/241 v. Chr. — Vgl. Droysen III, 1, 390. 393. Stark S. 369. 370 (Stark nimmt nach Zohrab's Uebersetzung des armenischen Textes eine wirkliche Einnahme von Damaskus durch Ptolemäus an).

166) *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 260.

167) *Hieronymus Comment. in Jesaj. c.* 17 (*Opp. ed. Vallarsi* IV, 194): *Alii aestimant de Romana captivitate praedici, quoniam et Judaeorum captus est populus, et Damascus, cui imperabat Areta, similem sustinuit servitutem.* — Ich

des Cassius (44—42 v. Chr.) finden wir in Damaskus einen römischen Befehlshaber Fabius (*Antt.* XIV, 11, 7. 12, 1. *Bell. Jud.* I, 12, 1—2). Römische Kaisermünzen von Damaskus giebt es bereits aus der Zeit des Augustus und Tiberius; aus derselben Zeit jedoch auch noch autonome (ähnlich wie bei Askalon). Auf beiden ist die seleucidische Aera angewandt, die also in Damaskus herrschend blieb[168]). Aus der Zeit des Caligula und Claudius giebt es keine Münzen, wohl aber wieder von Nero an. Mit diesem Umstand ist die Thatsache zu combiniren, dass Damaskus zur Zeit, als Paulus von dort floh (wahrscheinlich zur Zeit Caligula's), unter einem Statthalter (ἐθνάρχης) des arabischen Königs Aretas stand (II *Kor.* 11, 32). Es hat also damals vorübergehend dem Araberkönig gehört, sei es nun, dass er es gewaltsam an sich gerissen oder durch kaiserliche Gunst erhalten hatte. Dass in Damaskus auch eine Judengemeinde war, ist schon aus dem Neuen Testamente bekannt (*Actor.* 9, 2. II *Kor.* 11, 32). Wie zahlreich sie war, lässt sich daraus entnehmen, dass die Zahl der beim Ausbruch des grossen Krieges in Damaskus ermordeten Juden 10,000 oder nach einer andern Angabe 18,000 betragen haben soll (ersteres *Bell. Jud.* II, 20, 2, letzteres *B. J.* VII, 8, 7). Seit Hadrian hat die Stadt den Titel μητρόπολις, seit Alexander Severus war sie Colonie (nicht erst seit Philippus Arabs, wie noch Eckhel annimmt), beides nach dem Zeugniss der Münzen[169]). — Aus der Zeit des Tiberius wird von einem Grenzstreit der Damascener mit den Sidoniern berichtet (*Antt.* XVIII, 6, 3), der namentlich darum von Interesse ist, weil er uns zeigt, wie ausgedehnt diese Stadtgebiete waren: das Gebiet von Damaskus grenzte unmittelbar an dasjenige von Sidon.

13. Hippus, Ἵππος, ist eigentlich der Name eines Berges oder Hügels, an welchem die gleichnamige Stadt lag[170]). Identisch hiermit ist vermuthlich das hebr. Susitha (סוסיתא), das in rabbinischen Quellen häufig als heidnische Stadt Palästina's erwähnt wird[171]),

kann es nicht für richtig halten, wenn Marquardt (I, 405) annimmt, dass die arabischen Könige gegen Zahlung eines Tributes bis z. J. 106 n. Chr. Damaskus im Besitz behielten.

168) S. überh. über die Münzen: *Noris* II, 2, 2 (*ed. Lips. p.* 87—93). *Eckhel* III, 329—334. *Mionnet* V, 283—297. *Suppl.* VIII, 193—206. *De Saulcy* [illegible] 30—56. 404. *pl.* II *n.* 1—10. Kenner, Die Münzsammlung des Stifts St. Florian (1871) S. 167—170, Taf. VI, *n.* 7—8.

169) Ueber den Titel μητρόπολις s. *Eckhel* III, 331. Kuhn II, 192. Marquardt I, 430.

170) *Ptolemaeus* V, 15, 8.

171) In der Tosefta *Ohaloth* XVIII, 4 (*ed. Zuckermandel p.* 616, 23) [illegible] Susitha neben Askalon erwähnt als Beispiel einer heidnischen, aber vom Lande Israel „umschlungenen" Stadt. Sonst wird es öfters in Verbindung mit [illegible]

desgleichen das bei arabischen Geographen vorkommende Susije[171a]. Zur Bestimmung der Lage dienen folgende Angaben: nach Plinius lag es am östlichen Ufer des See's Genezareth[172], nach Josephus nur 30 Stadien von Tiberias[173], nach Eusebius und Hieronymus in der Nähe eines Dorfes oder Kastelles Afeka[174]. Nach diesen Daten sind wahrscheinlich die Ruinen von el-Hösn auf einem Hügel am östlichen Ufer des See's Genezareth als die Stätte des alten Hippus zu betrachten; $^3/_4$ Stunden von da liegt ein Dorf Namens Fik, das mit dem alten Afeka identisch sein wird[175]. Die angebliche Identität des Namens von Hippos mit el-Hösn (Pferd?) ist allerdings fraglich[175a]. — Aus der Geschichte von Hippus ist nur wenig bekannt[176]. Durch Pompejus erhielt es die Freiheit (*Jos. Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Von Augustus wurde es dem Herodes verliehen (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3), nach dessen Tod aber wieder vom jüdischen Gebiete getrennt (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Bei dieser Gelegenheit wird es ausdrücklich als griechische Stadt bezeichnet (l. c.). Beim Ausbruch der jüdischen Revolution wurde das Gebiet von Hippus wie das von Gadara durch die Juden unter Führung des Justus von Tiberias verwüstet (*B. J.* II, 18, 1. *Vita* 9).

rias genannt. Vgl. *Lightfoot, Centuria chronographica Matthaeo praemissa c.* 77; *decas Marco praemissa c.* 5, 1 (*Opp.* II, 226. 413). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 238—240.

171a) *Clermont-Ganneau, Où était Hippos de la Décapole?* (*Revue archéologique, Nouvelle Série vol.* XXIX, 1875, *p.* 362—369). Furrer, Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins II, 74.

172) *Plinius* V, 15, 71: *in lacum . . Genesaram . . amoenis circumsaeptum oppidis, ab oriente Juliade et Hippo.*

173) *Jos. Vita* 65. Die Angaben des Josephus sind hier freilich sehr schematisch: Hippus 30 Stadien von Tiberias, Gadara 60 Stadien, Skythopolis 120. Dabei verfolgt er die Tendenz, die Entfernungen möglichst gering anzugeben. Man darf es also mit seinen Zahlen nichts weniger als genau nehmen. — Uebrigens erhellt auch aus Josephus, dass das Gebiet von Hippus am See gegenüber von Tarichea (*Vita* 31), in der Nachbarschaft von Gadara (*Vita* 9) lag.

174) *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 219. *Hieron. ibid. p.* 91.

175) Die Lage von Fik und el-Hösn beschreibt bereits Burckhardt, Reisen in Syrien I, 438. Dass hier das alte Hippus zu suchen sei, ist auch die Ansicht von Raumer S. 250, Ritter XV, 1, 352 f. Furrer, Zeitschr. d. deutschen Pal.-Vereins II, 73 f. Andere identificiren el-Hösn mit Gamala und finden Hippus entweder in Fik (so *Merrill, East of the Jordan*, 1881, *p.* 163—169) oder in dem weiter südlich gelegenen Sumra (so *Guérin, Galilée* I, 310—312).

175a) *Clermont-Ganneau* (a. a. S. 364) erklärt Hösn für vulgäre Aussprache von Hisn (Festung). Der Name kommt auch sonst als arabischer Ortsname im heutigen Palästina vor.

176) Vgl. ausser der in Anm. 175 genannten Literatur auch noch *Reland p.* 821 *sq.*

Von Seite der Hippener wurde dies damit vergolten, dass sie die in ihrer Stadt wohnenden Juden ermordeten oder ins Gefängniss warfen (*B. J.* II, 18, 5). In der christlichen Zeit war Hippus Sitz eines Bischofs[177]. Auf Münzen ist der Name der Stadt bis jetzt nur ein einzigesmal (auf einer Münze aus der Zeit Nero's) nachgewiesen[177a]. Mit Recht werden aber unserem Hippus von den Numismatikern die Münzen mit der Legende *Ἀντιοχέων τῶν πρὸς Ἵπ(πον) τῆς ἱερ(ᾶς) κ(αὶ) ἀσύλου* zugewiesen. Sie haben, wie es von Hippus zu erwarten ist, die pompejanische Aera. Auf den meisten zeigt sich das Bild eines Pferdes[178] — Das Gebiet von Hippus wird erwähnt *Vita* 9. 31. *B. J.* III, 3, 1. Am instructivsten ist *Vita* 9: *ἐμπίπρησι τάς τε Γαδαρηνῶν καὶ Ἱππηνῶν κώμας, αἳ δὴ μεθόριοι τῆς Τιβεριάδος καὶ τῆς τῶν Σκυθοπολιτῶν γῆς ἐτύγχανον κείμεναι.* Man sieht hieraus, dass die Gebiete dieser vier Städte so gross waren, dass sie einen unter sich zusammenhängenden Complex bildeten.

14. Gadara. *Γάδαρα.* Die Lage Gadara's an der Stelle der heutigen Ruinenstätte Om-Keis (*Mkês*), südöstlich vom See Genezareth, ist schon von Seetzen (1806) erkannt worden und darf jetzt als ausgemacht gelten[179]. Den Haupt-Anhaltspunkt bieten die warmen Quellen, um derentwillen Gadara berühmt war, und die noch heute in dortiger Gegend sich finden[180]. Sie liegen am nördlichen Ufer

177) *Epiphan. haer.* 73, 26. *Le Quien, Oriens christianus* III, 710 *sq.* Hierocles *Synecd. ed. Parthey p.* 44. Die *Notit. episcopat.* ebendas. *p.* 144.

177a) Die Münze ist mitgetheilt von *Muret, Revue Numismatique, troisième série, t.* I, 1883, *p.* 67 und *pl.* II *n.* 9. Sie zeigt auf der einen [illegible]eite den Kopf Nero's mit der Umschrift *Αυτ. Καισ.*, auf der anderen ein Pfer[illegible] mit der Umschrift *Ιππηνων* und der Jahreszahl *ΑΛΡ* (131), letztere nach d[illegible]r pompejanischen Aera.

178) *Noris* III, 9, 5 (*ed. Lips. p.* 331—334). *Eckhel* III, 346 *sq.* Mionnet V, 319 *sq. Suppl.* VIII, 224. *De Saulcy p.* 344—347, *pl.* XIX *n.* 1[illegible]—15.

179) Seetzen, Reisen durch Syrien (herausg. v. Kruse, 4 Bd[illegible]e. 1854—5[illegible]) I, 368 ff. IV, 188 ff. Burckhardt, Reisen in Syrien I, 426 ff. 434 f[illegible]. 537 f. ([illegible] freilich Om-Keis für Gamala hält, aber von seinem Herausgeber G[illegible]esenius c[illegible]rigirt wird). *Buckingham, Travels in Palestine*, 1821, *p.* 414—44[illegible] (wie Burhardt). Winer *s. v.* Gadara. Raumer S. 248 f. Ritter XV, [illegible]1, 371—[illegible] XV, 2, 1052 f. Sepp, Jerusalem II, 212—216. Bädeker-Socin S[illegible] 415 f. Guérin, *Galilée* I, 299—308. *Merrill, East of the Jordan* (1881) *p.* [illegible] 145—158. Für das Historische: *Reland p.* 773—778. Kuhn II, 365 f. 371.

180) Vgl. über die Lage *Euseb. Onomast. p.* 248: *Γάδαρα, π[illegible]όλις ὑπὲρ Ἰορδάνην, ἀντικρὺ Σκυθοπόλεως καὶ Τιβεριάδος πρὸς ἀνατολὰς [illegible] ἐν τῷ ὄ[illegible] οὗ πρὸς ταῖς ὑπωρείαις τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων λουτ[illegible]ὰ παρά[illegible]ται. — Ibid. p.* 219: *Αἰμάθ . . . . κώμη πλησίον Γαδάρων, ἡ [illegible]τιν Ἐμμ[illegible] ἔνθα τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων θερμὰ λουτρά.* — Ueber die Bäd[illegible]s. bes. die Stellen aus *Epiphanius, Antoninus Martyr* und *Eunapius* ([illegible]er sie f[illegible] bedeutendsten nächst denen von Bajä erklärt) bei *Reland p.* 7[illegible]. Auc[illegible]genes in Joann. Tom.* VI, *c.* 24 (*ed. Lommatzsch* I, 239): *Γάδα[illegible] γὰ*[illegible]

des Scheriat el-Mandur; am südlichen Ufer, etwa eine Stunde von den Quellen entfernt, findet man auf hohem Bergrücken die Ruinen der Stadt. Der Scheriat el-Mandur ist demnach identisch mit dem *Hieromices*, welcher nach Plinius an Gadara vorbeifloss [181]. — Gadara war schon zur Zeit Antiochus des Gr. eine bedeutende Festung. Antiochus eroberte es sowohl bei seinem ersten Einfall in Palästina 218 v. Chr. [182], als auch bei seiner definitiven Besitzergreifung von Palästina nach der siegreichen Schlacht bei Panias 198 v. Chr. [183]. Alexander Jannäus bezwang Gadara erst nach zehnmonatlicher Belagerung (*Antt.* XIII, 13, 3. *B. J.* I, 4, 2). Unter ihm und seinen Nachfolgern gehörte es also zum jüdischen Gebiete (*Antt.* XIII, 15, 4), wurde aber durch Pompejus wieder davon getrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Hierbei liess Pompejus die von den Juden (Alexander Jannäus?) zerstörte Stadt aus Rücksicht auf seinen Freigelassenen Demetrius aus Gadara wieder aufbauen (l. c.). Auf den zahlreichen Münzen der Stadt, welche von Augustus bis Gordianus reichen, ist daher stets die pompejanische Aera gebraucht, die sich für Gadara genau berechnen lässt. Sie beginnt i. J. 690 *a. U.*, so dass also Jahr 1 *aer. Gadar.* = 64/63 vor Chr. ist [184]. Das Andenken an die Neugründung durch Pompejus ist ausserdem auch verewigt auf Münzen von Antoninus Pius bis Gordianus durch die Legende *Πομπηιέων Γαδαρέων* [185]. Irrig ist die Meinung, dass unser Gadara der Sitz

---

μέν ἐστι τῆς Ἰουδαίας, περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει. — Der Ort, wo die Quellen liegen, kommt auch im Talmud unter dem Namen חמתה vor. S. die Stellen bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 69 f. *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 74 (*Opp.* II, 224 *sq.*). Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Heilbäder". Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1880, S. 487—495.

181) *Plinius* V, 18, 74: *Gadara Hieromice praefluente*. Die Form Hieromax, die noch immer in Handbüchern cursirt, beruht auf der falschen Lesart *Hieromace*. Dass als Nominat. *Hieromices* anzunehmen ist, beweisen die sonst vorkommenden Formen *Heromicas* (*Tab. Peuting.*) und *Jeromisus* (*Geogr. Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85). Der einheimische Name ist *Jarmûk*, ירמוך, Mischna *Para* VIII, 10, u. arab. Geographen (s. Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VII, 10. XI, 20).

182) *Polyb.* V, 71. Stark, Gaza S. 381. — Polybius sagt bei dieser Gelegenheit von Gadara: *ἃ δοκεῖ τῶν κατ' ἐκείνους τοὺς τόπους ὀχυρότητι διαφέρειν.*

183) *Polyb.* XVI, 39 = *Joseph. Antt.* XII, 3, 3. Stark S. 403.

184) Ueber die Aera und die Münzen s. *Noris* III, 9, 1 (*ed. Lips. p.* 297—308). *Eckhel* III, 348—350. *Mionnet* V, 323—328. *Suppl.* VIII, 227—230. *De Saulcy p.* 294—303, *pl.* XV. Kenner, Die Münzsammlung des Stifts St. Florian (1871) S. 171 f. Taf. VI *n.* 10.

185) Da die Legende gewöhnlich abgekürzt geschrieben ist (*Πο.* oder *Πομπ. Γαδαρεων*), so ist die Lesung nicht ganz sicher. Die älteren Numis-

eines der fünf von Gabinius errichteten jüdischen Synedrien gewesen sei (s. oben §. 13). Im J. 30 v. Chr. wurde Gadara von Augustus dem Herodes verliehen (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3). Mit dessen Regiment war aber die Stadt sehr unzufrieden. Schon im J. 23—21 v. Chr., als M. Agrippa in Mytilene verweilte, klagten dort einige Gadaraner gegen Herodes (*Antt.* XV, 10, 2). Die Klagen wiederholten sich, als Augustus im J. 20 persönlich nach Syrien kam (*Antt.* XV, 10, 3). In beiden Fällen wurden die Kläger abgewiesen. Hiermit hängt es wohl zusammen, dass gerade aus dem J. 20 vor Chr. (11 *aer. Gadar.*) sich Münzen von Gadara mit dem Bilde des Augustus und der Umschrift Σεβαστός finden: Herodes wollte dadurch, dass er diese Münzen in Gadara prägen liess, seine Dankbarkeit gegen den Kaiser beweisen[186]. Nach dem Tode des Herodes erhielt Gadara wieder seine Selbständigkeit unter römischer Oberhoheit (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Beim Beginn des jüdischen Aufstandes wurde das Gebiet von Gadara wie das des benachbarten Hippus durch die Juden unter Führung des Justus von Tiberias verwüstet (*B. J.* II, 18, 1. *Vita* 9). Die Gadarener rächten sich, wie die Hippener, theils durch Tödtung theils durch Gefangensetzung der dort wohnenden Juden (*B. J.* II, 18, 5). Die römerfreundlichen Einwohner fühlten sich aber auch so noch nicht sicher vor den unruhigen Elementen in der eigenen Stadt und erbaten und erhielten darum in der späteren Periode des Krieges durch Vespasian eine römische Besatzung (*B. J.* IV, 7, 3—4)[187]. In welchem Sinne Josephus Gadara als μητρόπολις τῆς Περαίας bezeichnen kann (*B. J.* IV, 7, 3), lässt sich nicht näher ermitteln[188]. Auf Münzen, namentlich aus der Zeit der Antonine, heisst es ἱε(ρὰ) ἄσ(υλος) α(ὐτόνομος) γ(...?) Κοί(λης) Συρ(ίας)[189]. Nach

matiker geben für eine Münze Caracalla's die Lesung Πομπηιτεων Γαδαρεων. *de Saulcy* dagegen (*p.* 302 u. *pl.* XV *n.* 9) Πομπηιεων Γαδαρεων, was wohl das richtige ist.

186) Vgl. *de Saulcy p.* 295. Die Münzen bei *Mionnet* V, 323, *Suppl.* VIII, 227.

187) Nach *Jos. Vita* 15 könnte es scheinen, als ob auch Josephus als Befehlshaber von Galiläa einmal Gadara mit Gewalt genommen hätte. Dort ist aber statt Γαδαρεῖς sicherlich zu lesen Γαβαρεῖς, vgl. *Vita* 25. 45. 47. Auch *Bell. Jud.* III, 7, 1 ist statt Γαδαρέων zu lesen Γαβαρέων, wie schon Paret (zu s. Uebersetzung d. St.) richtig bemerkt hat. — Endlich *Antt.* XIII, 13, 5 ist ebenfalls entweder die Lesart falsch oder ein anderes Gadara gemeint.

188) *Eckhel* III, 349 vermuthet, dass es der Vorort einer Festgemeinschaft zur Feier periodischer Festspiele war, in welchem Sinne allerdings μητρόπολις oft vorkommt.

189) S. bei *de Saulcy* bes. die Münzen von Commodus *n.* 2 (*p.* 301) und Elagabal *n.* 5 (*p.* 303). — Das Prädicat ἱερά auch in einem Epigramm Meleager's, wo er von sich sagt: ὃν θεόπαις ἤνδρωσε Τύρος, Γαδάρων θ' ἱερ—

einer von Renan aufgefundenen Inschrift war es in der späteren Kaiserzeit römische Colonie[190]). Die Notiz des Stephanus Byz. (*s. v.*), dass es auch *Ἀντιόχεια* und *Σελεύκεια* geheissen habe, steht vereinzelt da und bezieht sich wohl nur auf vorübergehende officielle, aber nicht in den allgemeinen Gebrauch übergegangene Bezeichnungen. Dass es schon in vorchristlicher Zeit eine blühende hellenistische Stadt war, ist vielfach bezeugt. Josephus bezeichnet es beim Tode des Herodes als *πόλις Ἑλληνίς* (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Strabo erwähnt als berühmte Männer, die aus Gadara stammten, den Epikureer Philodemus, den Dichter Meleager, den Cyniker Menippus, der wegen seiner witzigen Darstellungsweise *ὁ σπουδογέλοιος* genannt wurde, endlich den Redner Theodorus[191]). Aus späterer Zeit sind noch hinzuzufügen der Cyniker Oenomaus und der Redner Apsines[192]). Meleager sagt von sich, es habe ihn gezeugt „ein attisches Geschlecht, wohnend im assyrischen Gadara“[193]). — Das Gebiet von Gadara bildete die Ostgrenze Galiläa's (*B. J.* III, 3, 1). Ueber seine Ausdehnung vgl. *Vita* 9 und oben S. 88. Dass es bis an den See Genezareth reichte, ist nicht nur aus *Ev. Matth.* 8, 28 (wo die Lesart schwankend ist) zu schliessen, sondern auch aus den Münzen, auf welchen öfters ein Schiff abgebildet ist, ja einmal (auf einer Münze Mark Aurel's) eine *ναυμα(χία)* erwähnt wird[194]).

15. Abila, *Ἄβιλα*. Der Ortsname Abel (אָבֵל) oder Abila ist in Palästina sehr häufig. Eusebius kennt allein drei Orte dieses Namens, die durch Weinbau berühmt waren: 1) ein Dorf im südlichen Peräa, 6 *mil. pass.* von Philadelphia, 2) eine *πόλις ἐπίσημος* 12 *mil. pass.*

χθών (*Anthologia palatina* VII, 419, *ed. Jacobs t.* I, *p.* 431). — Als *πόλις Κοίλης Συρίας* wird Gadara auch von *Steph. Byz. s. v.* bezeichnet.

190) *Renan, Mission de Phénicie p.* 191 = *Corp. Inscr. Lat. t.* III *n.* 181 (Grabschrift zu Byblus): *col(onia) Valen(tia) Gadara.*

191) *Strabo* XVI *p.* 759. Strabo verwechselt hierbei freilich unser Gadara mit Gadara = Gazara. Dass aber nicht letzteres als Vaterstadt jener Männer zu betrachten ist, darf als selbstverständlich gelten. — Die genannten Männer sind alle auch sonst bekannt (s. oben S. 26). Der Redner Theodorus war der Lehrer des Kaisers Tiberius (*Sueton. Tiber.* 57) und lebte später in Rhodus, wo ihn Tiberius während seines dortigen Exils fleissig besuchte (Pauly's Encyklop. VI, 2, 1819).

192) *Reland p.* 775.

193) *Anthologia palatina* VII, 417, *ed. Jacobs t.* I, *p.* 430 (*ed. Dübner* I, 352, wo aber ohne Grund *Γαδάροις* in *Γάδαρα* geändert ist):

Νᾶσος ἐμὰ θρέπτειρα Τύρος· πάτρα δέ με τεκνοῖ
Ἀτθὶς ἐν Ἀσσυρίοις ναιομένα Γαδάροις.

194) Ueber letztere vgl. bes. *Eckhel* III, 348 *sq.* Ein Schiff auf den Abbildungen bei *de Saulcy pl.* XV *n.* 9—11.

östlich von Gadara, 3) einen Ort zwischen Damaskus und Paneas [195]. Von diesen interessirt uns hier näher die an zweiter Stelle genannte Stadt östlich von Gadara. Die Lage derselben, am südlichen Ufer des Scheriat el-Mandur, ist ebenfalls wie diejenige Gadara's durch Seetzen entdeckt worden [196]. Plinius erwähnt dieses Abila nicht unter den Städten der Dekapolis. Seine Zugehörigkeit zu derselben ist jedoch bezeugt durch eine Inschrift aus der Zeit Hadrian's [197]. Auch steht bei Ptolemäus unter den Städten der Dekapolis ein *Ἄβιδα*, womit wohl unser *Ἄβιλα* gemeint ist [198]. In der Geschichte kommt es zuerst vor zur Zeit Antiochus' des Grossen, der Abila wie das benachbarte Gadara sowohl bei der ersten als bei der zweiten Eroberung Palästina's (218 und 198 vor Chr.) einnahm [199]. Ueberhaupt scheint es häufig die Schicksale Gadara's getheilt zu haben. Wie dieses so erhielt auch Abila durch Pompejus die Freiheit. Denn die Münzen Abila's mit der pompejanischen Aera werden mit Recht unserem Abila zugeschrieben [200]. Auch die Titel der Stadt sind genau dieselben wie die von Gadara: *ἱ(ερά) ἄ(συλος) α(ὐτόνομος) γ(..?) Κοί(λης) Συ(ρίας)*. Aus den Münzen geht hervor, dass die Stadt auch *Σελεύκεια* hiess: die Einwohner nennen sich *Σελευκ(εῖς) Ἀβιληνοί* [201]. Zur Zeit Nero's wurde Abila dem Agrippa II verliehen, wenn anders die

---

195) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 225: *Αβελ ἀμπέλων. ἔνθα ἐπολέμησεν Ιεφθάε. γῆς υἱῶν Ἀμμών, ἥ ἐστιν εἰς ἔτι νῦν κώμη ἀμπελοφόρος Ἄβελ ἀπὸ ς σημείων Φιλαδελφίας. καὶ ἄλλη πόλις ἐπίσημος Ἀβελὰ οἰνοφόρος καλουμένη, διεστῶσα Γαδάρων σημείοις ιβ πρὸς ἀνατολάς. καὶ τρίτη τις αὐτὴ Ἀβελὰ τῆς Φοινίκης μεταξὺ Δαμασκοῦ καὶ Πανεάδος.*

196) Seetzen, Reisen durch Syrien (herausg. v. Kruse) I, 371. IV, 190 f. — Vgl. sonst: Burckhardt, Reisen in Syrien I, 425. 537. Raumer S. 241. Ritter XV, 2, 1058—1060. — Für das Historische: *Reland p.* 525 *sq.* Kuhn II, 335. 371 f.

197) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4501 (Inschrift von Palmyra vom J. 445 aer. *Sel.* = 133/134 nach Chr.): *Ἀγαθάγγελος Ἀβιληνὸς τῆς Δεκαπόλεος.*

198) *Ptolem.* V, 15, 22. Auch der Codex von Vatopedi hat hier *Ἄβιδα*, *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithogr. du manuscrit grec du monastère de Vatopédi (Paris* 1867) *p.* LVII *lin.* 4.

199) *Polyb.* V, 71 und XVI, 39 = *Jos. Antt.* XII, 3, 3.

200) S. über dieselben bes. *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* alte Serie *t.* XXVIII, 1761, *p.* 557—567. *Eckhel* III, 345 *sq. Mionnet* V, 318. *Suppl.* VIII, 223 *sq. De Saulcy p.* 308 *pl.* XVI *n.* 1—7.

201) Dies lässt sich jetzt constatiren auf Grund einer von de Saulcy getheilten Münze der Faustina *jun.* (*de Saulcy p.* 310 und *planche* XVI. Die früher bekannten Münzen geben entweder abgekürzt *Σε. Ἀβιληνων,* (eine schadhafte der Faustina) . . *λευκ. Αβιλας*, was man einerseits *Σεβαστ*, andererseits *Λευκαδος* ergänzte, beides irrig, wie sich nun zeigt.

betreffende Notiz des Josephus nicht auf einem Irrthum beruht[202]. Im 6. Jahrh. nach Chr. werden christliche Bischöfe von Abila erwähnt, die mit ziemlicher Sicherheit unserem Abila zugewiesen werden können[203].

16. **Raphana**, nicht zu verwechseln mit dem syrischen Ῥαφάνεια in der Cassiotis, wird nur von Plinius (V, 18, 74) erwähnt[204]. Wahrscheinlich ist aber damit identisch das im 1. Makkabäerbuch erwähnte Ῥαφών (I *Makk.* 5, 37 = *Jos. Antt.* XII, 8, 4), das nach dem Zusammenhang der dortigen Erzählung (vgl. 5, 43) in der Nähe von Astaroth-Karnaim, also in Batanäa lag. Da Ptolemäus den Namen Raphana unter den Städten der Dekapolis nicht hat, so ist die Stadt bei ihm wahrscheinlich unter anderem Namen aufgeführt; und es ist wenigstens möglich, aber freilich auch nur möglich, dass Raphana mit dem bei Ptolemäus (V, 15, 22) und sonst seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. öfters erwähnten Capitolias identisch ist, wie Quandt vermuthet[205].

---

202) *Bell. Jud.* II, 13, 2. In der Parallelstelle *Antt.* XX, 8, 4 erwähnt Josephus nichts davon; und es ist auffallend, dass Abila nicht (wie die anderen dort genannten Städte: Julias-Bethsaida, Tarichea, Tiberias) mit dem übrigen Gebiete Agrippa's zusammenhängen würde. — Uebrigens sind *Antt.* XII, 3, 3 und *Bell. Jud.* II, 13, 2 die einzigen Stellen, an welchen unser Abila von Josephus erwähnt wird. Denn *Antt.* IV, 8, 1.; V, 1, 1; *Bell. Jud.* IV, 7, 6 ist ein anderes Abila gemeint, in der Nähe des Jordans gegenüber von Jericho, nicht weit von Julias-Livias, welches mit keinem der drei von Eusebius erwähnten Orte gleichen Namens identisch ist. Wiederum verschieden ist das bekannte Abila Lysaniä. Und auch damit ist die Zahl noch keineswegs erschöpft. S. Winer RWB. *s. v.* Abel.

203) *Le Quien, Oriens christianus* III, 702 *sq.* Vgl. *Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 44. Die *Notit. episcopat.* ebendas. *p.* 144.

204) Ueber das syrische Raphaneia s. *Jos. Bell. Jud.* VII, 1, 3. 5, 1. *Ptolem.* V, 15, 16. *Tab. Peuting. Hierocles ed. Parthey p.* 41. *Steph. Byz. s. v. Eckhel* III, 323. *Mionnet* V, 268. *Suppl.* VIII, 185. Pauly's Enc. *s. v.* Ritter XVII, 1, 940 f.

205) Quandt, Judäa und die Nachbarschaft im Jahrh. vor und nach der Geburt Christi (1873) S. 40 f. — Capitolias lag (nach der *Tab. Peuting.*) 16 *m. p.* von Adraa. Da nun Raphana in der Nähe von Astaroth-Karnaim lag, letzteres aber (nach *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 213) 6 *m. p.* von Adraa entfernt war, so kann in der That Capitolias und Raphana identisch sein. — Die Lage fast aller dieser Orte ist freilich noch nicht sicher fixirt; unrichtig scheint es mir, wie mehrfach geschieht, Capitolias südöstlich von Gadara zu suchen. Nach dem *Itinerarium Antonini* (*edd. Parthey et Pinder p.* 88. 89) lag es an der directen Route von Gadara nach Damaskus, also nordöstlich von Gadara. Auf dieselbe Lage führen auch die astronomischen Bestimmungen des Ptolemäus (nordöstlich von Gadara, unter gleicher geographischer Breite mit Hippus). Der von der Peutinger'schen Tafel angegebene Strassenzug Gadara-Capitolias-Adraa-Bostra hat also nicht eine südöstliche, sondern eine nordöstliche Aus-

17. Kanata. Die Existenz dieser Stadt im Unterschied von Kanatha ist erst in neuerer Zeit durch Waddington auf Grund der Inschriften constatirt worden[206]. Auf einer Inschrift zu el-Afine (am südwestlichen Abhange des Hauran, westlich von Hebran) wird ein *ἀγωγὸς ὑδάτων εἰσφερομένων εἰς Κάνατα* erwähnt, welchen Cornelius Palma, der Statthalter Syriens zur Zeit Trajans, erbaute[207]. Dieses Kanata kann nicht mit Kanatha = Kanawat identisch sein, da letzteres höher liegt als el-Afine und selbst reichlich mit Wasser versorgt ist, eine Wasserleitung von el-Afine dorthin also undenkbar ist. Die Lage Kanata's lässt sich aber noch bestimmen durch eine von Wetzstein gefundene Inschrift in Kerak (in der Ebene, westsüdwestlich von Kanawat): *Διῒ μεγίστ[ῳ] Κανατηνῶν ὁ [δῆμος]*[208]. Hiernach ist Kanata mit dem heutigen Kerak identisch, von dessen einstiger griechischer Cultur auch einige andere Inschriften Zeugniss geben[209]. Die wenigen Münzen von Kanata, welche von den älteren Numismatikern irrthümlich dem bekannteren Kanatha zugeschrieben worden sind, beweisen wenigstens so viel, dass Kanata die pompejanische Aera hatte, also höchst wahrscheinlich zur Dekapolis gehörte[210]. Die Münzen gehören der Zeit des Claudius und Domitian an[211]. Dass Kerak einst eine Stadt war, wird durch die Erwähnung

biegung. Im Wesentlichen das Richtige hat Raumer, wenn auch dessen nähere Bestimmung der Ortslage sehr problematisch ist. — Vgl. über Capitolias überhaupt: *Noris* III, 9, 4 (*ed. Lips. p.* 323—331). *Eckhel* III, 328 *sq. Mionnet* V, 281—283. *Suppl.* VIII, 192. *De Saulcy p.* 304—307, *pl.* XVI, *n.* 9. *Reland p.* 693 *sq.* Ritter XV, 356. 821. 1060. Raumer S. 246. Seetzen, Reisen (herausg. von Kruse) IV, 185 ff. Kuhn II, 372. *Le Quien, Oriens christ.* III, 715 *sq.*

206) *Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines T.* III, Erläuterungen zu *n.* 2296, 2329, 2412^d. — Vgl. auch Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 395, Anm. 17.

207) *Le Bas et Waddington t.* III *n.* 2296.

208) Wetzstein, Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften (Abhandlungen der Berliner Akademie 1863, philol.-histor. Classe) *n.* 185 = *Waddington n.* 2412^d.

209) Wetzstein *n.* 183—186 = *Waddington n.* 2412^d—2412^g.

210) *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVIII, 568 *sqq.* — *Eckhel* III, 347. — *Mionnet* V, 321. *Suppl.* VIII, 225. — *De Saulcy p.* 399 *sq. pl.* XXIII *n.* 8—9. — Reichardt in der Wiener Numismatischen Zeitschrift 1880, S. 68—73. — Erst de Saulcy und Reichardt unterscheiden richtig die Münzen von Kanata und Kanatha. Bei den Aelteren finden sich auch ausserdem einige Irrthümer.

211) *Mionnet Suppl.* VIII, 225 giebt eine Münze des Maximinus, die aber gar nicht Kanata, sondern Askalon angehört (s. de Saulcy S. 208). De Saulcy und Reichardt geben je eine Münze Elagabal's, deren Lesung jedoch sehr unsicher ist.

eines *βουλευτής* auf einer Inschrift bestätigt[212]. Auf einer anderen Inschrift aus der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. dagegen bezeichnet es sich als *κώμη*[213]. Es hatte also schon damals die Rechte einer Stadt verloren. Da es auf derselben Inschrift nach der Aera der Provinz Arabien rechnet, so ist anzunehmen, dass es bei Errichtung der Provinz (105 n. Chr.) dieser zugetheilt wurde.

18. **Kanatha.** Am westlichen Abhange des Hauran-Gebirges liegt gegenwärtig der Ort Kanawat, dessen Ruinen zu den bedeutendsten des Ostjordanlandes gehören. Zahlreiche Inschriften, wohlerhaltene Reste von Tempeln und anderen öffentlichen Gebäuden beweisen, dass hier einst eine bedeutende Stadt gelegen hat; und zwar weisen Inschriften wie Ruinen auf die ersten Jahrhunderte der römischen Kaiserzeit. Die Ruinen sind seit Seetzen's erstem flüchtigen Besuch oft beschrieben worden[214]. Die Inschriften hat am vollständigsten Waddington gesammelt[215]. Mit Recht wird fast allgemein angenommen, dass hier das bei den alten Schriftstellern häufig erwähnte Kanatha zu suchen ist, mit welchem wiederum das alttestamentliche קְנָת (*Num.* 32, 42; I *Chron.* 2, 23) wahrscheinlich identisch ist[216]. Die Namensform schwankt zwischen *Κάναθα* und *Κάνωθα*; auch *Κεναθηνός* kommt auf einer Inschrift vor[217]. Ab-

---

212) Wetzstein *n.* 184 = *Waddington n.* 2412e.

213) Wetzstein *n.* 186 = *Waddington n.* 2412f, und dazu Waddington's Erläuterungen.

214) Seetzen, Reisen durch Syrien (herausg. von Kruse) I, 78 ff. IV, 40 f. 51 ff. Burckhardt, Reisen in Syrien I, 157 ff. 504 f. Ritter, Erdkunde XV, 2, 931—939. *Porter, Five years in Damascus*, 1855, II, 89—115 (mit Plan). Bädeker-Socin, Palästina S. 433 ff. (mit Plan). *Merrill, East of the Jordan* (1881) *p.* 36—42. — Ansichten der Ruinen bei *Laborde, Voyage en Orient, Paris* 1837 [—1845], *livraison* 21—22, 26; und bei *Rey, Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer morte exécuté pendant les années* 1857 *et* 1858 (*Paris s. a.*), Atlas *pl.* V—VIII [*pl.* VI: Plan].

215) *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III, *n.* 2329—2363. — Aeltere Mittheilungen: *Corp. Inscr. Graec. n.* 4612—4615. Wetzstein, Ausgewählte Inschriften (Abhandl. der Berliner Akad. 1863) *n.* 188—193.

216) Die Identität von Kanatha mit dem heutigen Kanawat ist am besten nachgewiesen bei *Porter, Five years in Damascus* II, 110 *sqq.* Beweisend sind namentlich die Angaben des *Euseb.* und der *Tabula Peuting.* — Sonst vgl. für das Historische: *Reland p.* 681 *sq.* 689. Winer RWB. *s. v.* Kenath. Raumer S. 252. Ritter a. a. O. Kuhn II, 385 f. Waddington's Erläuterungen zu *n.* 2329.

217) Die Form Kanatha haben: *Josephus* (*B. J.* I, 19, 2), *Plinius* (V, 18, 74), *Ptolemaeus* (V, 15, 23), *Stephanus Byz.* (*Lex. s. v.*), *Eusebius* (*Onomast. ed. Lag. p.* 269), Münzen (s. die folg. Anm.), Inschriften (*Corp. Inscr. Graec. n.* 4613: *Καναθηνῶν ἡ πόλις*, *Waddington n.* 2216: *Καναθηνὸς βουλευτής*, *Renier, Inscr. de l'Algérie n.* 1534 u. 1535 = *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *n.* 2394. 2395: *cohors prima Flavia Canathenorum*). Hieher gehört auch *Tabula Peuting.*

gesehen von den alttestamentlichen Stellen lässt sich die Geschichte Kanatha's nicht weiter als bis in die Zeit des Pompejus zurückverfolgen: es hat auf Münzen die pompejanische Aera[218]), und wird von Plinius (V, 18, 74) und Ptolemäus (V, 15, 23) zur Dekapolis gerechnet. Auf den von Reichardt mitgetheilten Münzen des Commodus nennen sich die Einwohner *Γαβειν(ιεῖς) Κανaθ(ηνοί)*: die Stadt scheint also durch Gabinius restaurirt worden zu sein. Herodes erlitt im Kampfe mit den Arabern bei Kanatha eine empfindliche Niederlage[219]). Ueber die städtische Verfassung Kanatha's in der Kaiserzeit geben die Inschriften einiges Material: es werden öfters *βουλευταί* erwähnt[220]), einmal ein *ἀγορανόμος*[221]). Von besonderem Interesse ist eine im J. 1862 in der Nähe von Trevoux in Frankreich aufgefundene griechisch-lateinische Grabschrift eines syrischen Kaufmannes, welcher im griechischen Text als *βουλευτὴς πολίτης τε Κανωθαί[ω]ν ἐ[. . .] Συρίης*, im lateinischen als *decurio Septimianus Canotha*[.] bezeichnet wird[222]). Was letzterer Titel besagt, ist freilich sehr zweifelhaft[223]). Wenn das *Συρία* des griechischen Textes im strengen Sinn (von der Provinz Syrien) zu verstehen ist, so ergiebt sich aus der Combination beider Texte, dass Kanatha noch zur Zeit des Septimius Severus zur Provinz Syrien gehörte[223a]). Zur Zeit des Eusebius gehörte es zur Provinz Arabien. Auffallend ist, dass Eusebius es als *κώμη* be-

(*Chanata*). — Die Form Kanotha haben: *Hierocles ed. Parthey p.* 46 (*Κανοθά*), eine *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 92 (*Κανοθάς*), die Acten des Concils von Chalcedon bei *Le Quien, Oriens christ.* II, 867 (*gen. Κανώθας*), eine Inschrift *Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 204 (*βουλευτὴς πολίτης τε Κανωθαί[ω]ν*). — Endlich *Κεναθηνός*: *Waddington n.* 2343. — Ueber die heutige Namensform Kanawat s. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen (1860) S. 77 f.

218) S. *de Saulcy p.* 399—401, *pl.* XXIII *n.* 10; und bes. Reichardt, Die Münzen Kanatha's (Wiener Numismatische Zeitschrift 1880, S. 68—72).

219) *Bell. Jud.* I. 19, 2. In der Parallelstelle *Antt.* XV, 5, 1 heisst der Ort *Κανά*.

220) *Waddington n.* 2216. 2339 (= Wetzstein *n.* 188). *Corp. Inscr. Graec.* *n.* 4613 (= *Waddington n.* 2331a). Die zuletzt genannte Inschrift hat Seetzen nicht in Kanawat gefunden (wie im *Corp. Inscr. Graec.* und bei *Waddington* irrthümlich angegeben ist), sondern in Deir el Chlef, s. Kruse in seiner Ausg. von Seetzen's Reisen IV, 40, Anm.

221) *Corp. Inscr. Graec.* 4612 = *Waddington n.* 2330.

222) Die Inschrift ist mitgetheilt von Henzen im *Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 203—207.

223) S. darüber Henzen a. a. O. und Waddington's Erläuterungen zu *n.* 2329.

223a) So auch *Waddington* zu *n.* 2329, und Marquardt I, 396. Doch ist Marquardt wegen der Garnisons-Verhältnisse zu der Annahme geneigt, dass Kanatha bereits unter Caracalla zur Provinz Arabien gezogen wurde, s. S. 4[illegible] Anm. 3.

zeichnet[224]). Sollte es damals nicht mehr städtische Verfassung gehabt haben[224a])? Ein christlicher Bischof von Kanotha war auf den Concilien von Ephesus (449), Chalcedon (451) und Constantinopel (459) anwesend[225]).

19. Skythopolis, *Σκυθόπολις*, eine der bedeutendsten hellenistischen Städte Palästina's; unter den Städten der Dekapolis die einzige, welche westlich vom Jordan lag[226]). Der alte Name der Stadt ist Beth-sean, בֵּית שְׁאָן oder בֵּית שָׁן, bei den LXX und im 1. Makkabäerbuche *Βαιθσάν* (I *Makk.* 5, 52. 12, 40 f.)[227]). Der alte Name hat sich neben dem griechischen stets erhalten[228]), ja diesen schliesslich wieder verdrängt. Noch heute bezeichnet das wüste Trümmerfeld von Beisan im Jordan-Thale südlich vom See Genezareth die Lage der alten Stadt. Der Name *Σκυθόπολις* ist ohne Zweifel so viel wie *Σκυθῶν πόλις*, wie auch öfters geschrieben wird[229]). Die Veranlassung zu dieser Benennung ist aber dunkel; wahrscheinlich ist sie mit Syncellus daraus zu erklären, dass eine Anzahl Skythen bei ihrem grossen Einfall in Palästina im siebenten Jahrhundert vor Chr. sich hier angesiedelt hatten[230]). Ueber den Namen Nysa, wel-

---

224) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 269: *Κανάθ. κώμη τῆς Ἀραβίας εἰς ἔτι Καναθὰ λεγομένη . . . . κεῖται δὲ καὶ ἔτι καὶ νῦν ἐν Τραχῶνι πλησίον Βοστρῶν.*

224a) Die Angaben des Eusebius sind nicht ganz zuverlässig. Er nennt z. B. Jabis das einemal *πόλις* (*p.* 225), das anderemal *κώμη* (*p.* 268).

225) *Le Quien, Oriens christ.* II, 867.

226) S. überhaupt: *Reland p.* 992—998. Winer *s. v.* Bethsean. Raumer S. 150 f. Pauly's Enc. VI, 1, 729. Robinson, Palästina III, 407—411. Derselbe, Neuere biblische Forschungen S. 429—437. Ritter XV, 1, 426—435. Kuhn II, 371. *Guérin, Samarie* I, 284—299. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 83. 101—114 (mit Plänen); dazu Blatt IX der grossen englischen Karte.

227) Im Alten. Testamente: *Josua* 17, 11. 16. *Judic.* 1, 27. I *Sam.* 31, 10. 12. II *Sam.* 21, 12. I *Reg.* 4, 12. I *Chron.* 7, 29. — Ueber die Identität von Bethsean und Skythopolis s. *Jos. Antt.* V, 1, 22. VI, 14, 8. XII, 8, 5. XIII, 6, 1. Die Glosse der LXX zu *Judic.* 1, 27. *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 237. *Steph. Byz.* (s. nächste Anm.).

228) בית שאן in der Mischna *Aboda sara* I, 4. IV, 12. Das Adj. בישני *Pea* VII, 1. Vgl. *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 174 *sq.* — *Steph. Byz. s. v.* *Σκυθόπολις, Παλαιστίνης πόλις, ἢ Νύσσης* [l. *Νύσσα*] *Κοίλης Συρίας, Σκυθῶν πόλις, πρότερον Βαίσων λεγομένη ὑπὸ τῶν βαρβάρων.* Die Form Beisan ist contrahirt aus Bethsean.

229) *Σκυθῶν πόλις· Judith* 3, 11. II *Makk.* 12, 29. LXX zu *Judic.* 1, 27. *Polybius* V, 70. *Aristides ed. Dindorf* II, 470.

230) *Syncell. ed. Dindorf* I, 405: *Σκύθαι τὴν Παλαιστίνην κατέδραμον καὶ τὴν Βασὰν* [l. *Βαισὰν*] *κατέσχον τὴν ἐξ αὐτῶν κληθεῖσαν Σκυθόπολιν.* Ueber den Einfall der Skythen s. bes. *Herodot.* I, 105. *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 88 *sq.* — Auch Plinius und sein Nachfolger Solinus leiten den Namen von den

chen Skythopolis nach Plinius, Stephanus Byz. und nach Münzen auch führte, s. oben S. 17. — Unter dem griechischen Namen Skythopolis kommt die Stadt vielleicht schon zur Zeit Alexander's d. Gr., jedenfalls im dritten Jahrh. v. Chr. vor, wo sie den Ptolemäern tributpflichtig war[231]). Als Antiochus d. Gr. im J. 218 v. Chr. in Palästina einfiel, ergab sich ihm die Stadt freiwillig (*καθ' ὁμολογίαν*)[232]). Doch kam sie, wie das übrige Palästina, erst zwanzig Jahre später (198) dauernd unter syrische Herrschaft. In der Makkabäerzeit wird Skythopolis als heidnische, aber den Juden nicht feindselige Stadt erwähnt (II *Makk.* 12, 29—31). Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts (um 107 v. Chr.) kam es unter die Herrschaft der Juden: der schwache Antiochus IX Kyzikenos vermochte dem Vordringen des Johannes Hyrkanus nicht erfolgreich Widerstand zu leisten; ja sein Feldherr Epikrates übergab Skythopolis durch Verrath den Juden (*Jos. Antt.* XIII, 10, 3; anders *B. J.* I, 2, 7)[233]). Wir finden es darum auch im Besitze des Alexander Jannäus (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompejus wurde es wieder vom jüdischen Gebiete getrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7); durch Gabinius restaurirt (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Seitdem blieb es stets eine selbständige Stadt unter römischer Oberhoheit. Auch Herodes und seine Nachfolger haben die Stadt nie besessen. Ihre Zugehörigkeit zur Dekapolis bezeugt auch Josephus, der sie „eine der grössten Städte der Dekapolis" nennt (*B. J.* III, 9, 7: *ἥ δέ ἐστι μεγίστη τῆς Δεκαπόλεως*). Welche Aera Skythopolis hatte, ist nicht ganz klar. Auf einer Münze des Gordianus ist offenbar die pompejanische Aera gebraucht; auf anderen

---

Skythen ab, aber freilich von denen, die der Gott Dionysus zum Schutze des Grabes seiner Amme dort angesiedelt habe: *Plinius* V, 18, 74: *Scythopolim, antea Nysam, a Libero Patre sepulta nutrice ibi Scythis deductis. Solinus* (ed. *Mommsen*) c. 36: *Liber Pater cum humo nutricem tradidisset, condidit hoc oppidum, ut sepulturae titulum etiam urbis moenibus ampliaret. Incolae deerant: e comitibus suis Scythas delegit, quos ut animi firmaret ad promptam resistendi violentiam, praemium loci nomen dedit.* — Eine andere, ebenfalls mythologische Ableitung von den Skythen s. bei *Malalas ed. Dindorf p.* 140, und *Cedrenus ed. Bekker* I, 237. — Im Allgemeinen erklärt auch *Steph. Byz.* den Namen durch *Σκυθῶν πόλις* (s. Anm. 228). — Die Ableitung von *Sukkoth* scheitert schon daran, dass der hebräische Name der Stadt eben nicht *Sukkoth*, sondern *Beth-sean* ist.

231) *Jos. Antt.* XII, 4, 5. Vgl. oben S. 53. — Ein älteres Zeugniss für den Gebrauch des griechischen Namens wäre es, wenn die Beziehung einiger Münzen Alexander's des Gr. mit den Buchstaben *Σκ* auf Skythopolis sicher wäre. S. darüber *L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 304. 30[illegible] *planches n.* 1429. 1464.

232) *Polyb.* V, 70. Stark, Gaza S. 381.

233) Wegen der Chronologie vgl. oben §. 8.

scheint aber eine später beginnende vorausgesetzt zu sein. Die Titel der Stadt, namentlich auf Münzen des Gordianus, sind ἱερὰ ἄσ(υλος)[234]. Beim Beginn des jüdischen Krieges v. J. 66 n. Chr. überfielen die aufständischen Juden das Gebiet von Skythopolis (*B. J.* II, 18, 1). Die in der Stadt wohnenden Juden sahen sich im Interesse ihrer Sicherheit genöthigt, an der Seite der Heiden gegen ihre jüdischen Landsleute, welche die Stadt angriffen, zu kämpfen. Nachmals aber vergalten ihnen die heidnischen Einwohner diese Bundesgenossenschaft durch treulosen Verrath: sie lockten sie in den heiligen Hain, überfielen sie hier bei Nacht und machten Alle meuchlings nieder, angeblich 13,000 an der Zahl (*Bell. Jud.* II, 18, 3—4. VII, 8, 7. *Vita* 6). Wenn Josephus in Bezug auf die Zeit des jüdischen Krieges sagt, Skythopolis sei damals dem König Agrippa gehorsam gewesen (*Vita* 65 [*ed. Bekker p.* 341, 20]: τῆς ὑπηκόου βασιλεῖ), so ist dies sicherlich nicht im Sinne wirklicher Unterthänigkeit zu verstehen, sondern es soll nur gesagt sein, dass Skythopolis auf Seite Agrippa's und der Römer stand[235]. — Das Gebiet von Skythopolis haben wir uns sehr umfangreich zu denken. Bei der Einnahme von Skythopolis und Philoteria (einer unter diesem Namen sonst nicht bekannten Stadt am See Genezareth) durch Antiochus d. Gr. im J. 218 bemerkt Polybius, das Gebiet, welches diesen beiden Städten unterthänig gewesen sei, habe mit Leichtigkeit den Unterhalt für das ganze Heer reichlich beschaffen können[236]. Auch für die spätere Zeit haben wir ein ähnliches Zeugniss: das Gebiet von Skythopolis grenzte nach *Jos. Vita* 9 an dasjenige von Gadara (s. oben S. 88). Erwähnt wird das Gebiet der Stadt auch *B. J.* IV, 8, 2. — Die spätere Geschichte von Skythopolis, das noch Jahrhunderte lang eine bedeutende blühende Stadt blieb, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Ueber seine Culte, Festspiele und seine Industrie vgl. oben S. 17, 24, 37.

20. Pella, *Πέλλα*. Das Gebiet von Pella wird von Josephus als

---

234) S. über die Münzen und die Aera: **Belley** in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVI, 1759, *p.* 415—428. — *Eckhel* III, 438—440. — *Mionnet* V, 511 *sq.* *Suppl.* VIII, 355 *sq.* — *De Saulcy p.* 287—290, *pl.* XIV *n.* 8—13.

235) Nur darauf kommt es dem Josephus im dortigen Zusammenhange an. Dass Skythopolis wirklich zum Gebiet Agrippa's gehört haben sollte (wie z. B. Menke in seinem Bibelatlas annimmt), ist sehr unwahrscheinlich, da Josephus an den Stellen, wo er das Gebiet Agrippa's genau beschreibt, nichts davon erwähnt.

236) *Polyb.* V, 70: εὐθαρσῶς ἔσχε πρὸς τὰς μελλούσας ἐπιβολὰς διὰ τὸ τὴν ὑποτεταγμένην χώραν ταῖς πόλεσι ταύταις ῥαδίως δύνασθαι παντὶ τῷ στρατοπέδῳ χορηγεῖν καὶ δαψιλῆ παρασκευάζειν τὰ κατεπείγοντα πρὸς τὴν χρείαν.

die nördliche Grenze Peräa's bezeichnet[237]. Nach Eusebius lag das biblische Jabes nur 6 *m. p.* von Pella, an der Strasse von da nach Gerasa[238]. Da nun Gerasa südlich vom heutigen Wadi Jabis liegt, so muss Pella ein wenig nördlich von diesem gelegen haben; und dadurch wird es fast zur Gewissheit, dass die bedeutenden Ruinen bei Fahil, auf einer Terrasse über dem Jordan-Thal schräg gegenüber von Skythopolis (in südöstlicher Richtung) die Stelle des alten Pella bezeichnen[239]. Zu dieser Ortslage stimmt es auch, dass Plinius Pella *aquis divitem* nennt[240]. Ob etwa Fahil (פחלא?) der ursprüngliche semitische Name ist und der Name Pella von den Griechen wegen des Gleichklangs mit diesem gewählt wurde, kann hier dahingestellt bleiben[240a]. Jedenfalls ist der Name Pella entlehnt von der bekannten macedonischen Stadt gleichen Namens. Da letztere der Geburtsort Alexanders des Grossen war, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass unser Pella wie das benachbarte Dium eine Gründung Alexanders des Grossen selbst ist, wie der freilich corrumpirte Text des Stephanus Byz. andeutet[241]. Nach einer anderen Stelle des Steph.

---

237) *Bell. Jud.* III, 3, 3. Peräa ist hier im politischen Sinne gemeint, also mit Ausschluss sämmtlicher Städte der Dekapolis (vgl. oben S. 2). Im geographischen Sinne geht es viel weiter nach Norden, umfasst z. B. auch noch Gadara (*B. J.* IV, 7, 3).

238) *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 225: *ἡ δὲ Ἰάβις ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου νῦν ἐστὶ μεγίστη πόλις, Πέλλης πόλεως διεστῶσα σημείοις ϛ ἀνιόντων ἐπὶ Γερασάν.* — Aehnlich *p.* 268 (wo aber Jabis wohl richtiger als *κώμη* bezeichnet wird).

239) Vgl. Robinson, Neuere biblische Forschungen S. 420—428. Ritter XV, 2, 1023—1030. Raumer S. 254. *Guérin Galilée* I, 288—292. *Merrill, East of the Jordan* (1881) *p.* 442—447. — Für das Historische: *Reland p.* 924 *sq.* Droysen Hellenismus III, 2, 204 f. Kuhn II, 370. — Schwach begründet ist der gegen die obige Bestimmung der Ortslage erhobene Widerspruch von Kruse (Seetzen's Reisen IV, 198 ff.). — Die gründliche Abhandlung von Korb, Ueber die Lage von Pella (Jahn's Jahrbb. für Philologie u. Pädagogik 4. Jahrg. 1. Bd., 1829, S. 100—118) setzt die Lage zu weit nördlich, indem sie die Angaben des Josephus einseitig in den Vordergrund stellt und darüber die präciseren Angaben des Eusebius nicht zu ihrem Rechte kommen lässt.

240) *Plinius* V, 18, 74.

240a) *Tuch, Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis* (*Lips.* 1859) *p.* 18 hält *Πέλλα* überhaupt nur für die griechische Aussprache von פחלא und bestreitet jeden Zusammenhang mit dem macedonischen Ortsnamen. Das ist doch mehr als unwahrscheinlich.

241) *Steph. Byz. ed. Meineke s. v. Δῖον· πόλις . . . Κοίλης Συρίας, κτίσμα Ἀλεξάνδρου, καὶ Πέλλα.* Die Worte *καὶ Πέλλα* sind vermuthlich die Glosse eines gelehrten Lesers, der damit sagen wollte, dass auch Pella, wie Dium eine Gründung Alexanders des Grossen sei. Die Lesart *ἡ καὶ Πέλλα* ist eine verkehrte Emendation früherer Herausgeber. Vgl. auch Droysen III, 2, 204

Byz. hiess unser Pella auch *Βοῦτις*[242]). — In der Geschichte wird Pella zuerst erwähnt bei der Eroberung Palästina's durch Antiochus d. Gr. im J. 218 v. Chr., wo Antiochus nach der Einnahme von Atabyrion (Tabor) sich nach dem Ostjordanland wandte und Pella, Kamus und Gephrus besetzte[243]). Alexander Jannäus eroberte und zerstörte die Stadt, da die Einwohner nicht „die jüdischen Sitten" annehmen wollten (*Bell. Jud.* I, 4, 8. *Antt.* XIII, 15, 4)[243a]). Durch Pompejus wurde sie wieder vom jüdischen Gebiete getrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Ihre Zugehörigkeit zur Dekapolis bezeugen ausser Plinius und Ptolemäus auch Eusebius und Epiphanius[244]). Die wenigen erhaltenen Münzen haben, wie zu erwarten, die pompejanische Aera[245]). Wenn bei Josephus (*B. J.* III, 3, 5) unter den Hauptorten der elf Toparchien Judäa's auch Pella genannt wird, so kann dies nur auf einem Fehler entweder des Josephus oder unseres Josephus-Textes beruhen. Beim Beginn des jüdischen Krieges wurde Pella von den

---

— Ein syrisches Pella wird auch unter den Städte-Gründungen des Seleucus I erwähnt bei *Appian. Syr.* 57 und *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 116 *sq.* (nach dem lateinischen Text des Hieronymus: *Seleucus Antiochiam Laodiciam Seleuciam Apamiam Edessam Beroeam et Pellam urbes condidit.* So auch *Syncell. ed. Dindorf* 1, 520, und der armenische Text des Eusebius, in welchem nur Seleucia fehlt). Unter diesem Pella ist aber wahrscheinlich die Stadt Apamea am Orontes zu verstehen, die von ihrem Gründer Seleucus I zuerst Apamea, später Pella genannt wurde, welcher Name sich dann wieder verloren hat (s. bes. *Malalas ed. Dindorf p.* 203 [nach *Pausanias Damascenus,* vgl. *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 470], ferner *Strabo* XVI, *p.* 752, *Stephanus Byz. s. v.* *Ἀπάμεια;* bei *Diodor.* XXI, 35 kommt Apamea geradezu unter dem Namen Pella vor, s. Wesseling's Anm. zu d. St.). Freilich erwähnen die Verzeichnisse bei Appian und Eusebius Pella neben Apamea, als ob es zwei verschiedene Städte gewesen wären. Dieser falsche Schein ist aber nur dadurch entstanden, dass man die Namens-Aenderung als zweite Gründung betrachtet und demgemäss in den Verzeichnissen der Städtegründungen behandelt hat. Von unserm Pella (in der Dekapolis) ist also bei Seleucus I überhaupt nicht die Rede.

242) *Steph. Byz. s. v.* *Πέλλα, πόλις . . . . Κοίλης Συρίας, ἡ Βοῦτις λεγομένη.*

243) *Polyb.* V, 70.

243a) Auch an der letzteren Stelle (*Antt.* XIII, 15, 4) ist sicher unser Pella gemeint, nicht etwa ein anderes moabitisches. Josephus nennt Pella nur deshalb ganz am Schluss, nach Aufzählung der moabitischen Städte, weil er darüber noch eine besondere Bemerkung anknüpfen will. Vgl. *Tuch, Quaestiones etc. p.* 17—19.

244) *Plin.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 23. *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 251. *Epiphanius haer.* 29, 7; *de mensuris et ponder.* §. 15.

245) S. *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres,* alte Serie, *t.* XXVIII, 568 *sqq.* *Eckhel* III, 350 *sq.* *Mionnet* V, 329 *sq.* *Suppl.* VIII, 232. *De Saulcy p.* 291—293, *pl.* XVI *n.* 8.

aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Während des Krieges flüchtete sich dorthin die Christengemeinde aus Jerusalem[246]. Christliche Bischöfe von Pella werden im fünften und sechsten Jahrhundert n. Chr. erwähnt[247].

21. Dium, *Δῖον*. Unter den Städten dieses Namens, deren Steph. Byz. sieben aufzählt, ist die in Macedonien am Fuss des Olympus gelegene die bekannteste. Es ist darum sehr glaublich, dass unser Dium (in Cölesyrien) eine Gründung Alexanders des Grossen ist[248]. Nach den astronomischen Bestimmungen des Ptolemäus (V, 15, 23) lag Dium unter demselben Breitengrad wie Pella, nur 1/6 Grad weiter östlich. Hiermit stimmen auch die Angaben des Josephus über die Marschroute des Pompejus: der jüdische König Aristobul hatte den Pompejus auf dessen Zug von Damaskus gegen die Nabatäer bis Dium begleitet. Hier trennte sich plötzlich Aristobul von Pompejus; und darum schwenkte nun auch Pompejus nach Westen ab und kam über Pella und Skythopolis nach Judäa[249]. — Aus der Geschichte von Dium ist wenig bekannt[250]. Es wurde von Alexander Jannäus erobert (*Antt.* XIII, 15, 3), erhielt durch Pompejus wieder die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4), und gehörte darum zur Dekapolis (*Plin.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 23). Die Münzen von Dium, mit der Legende *Δειηνων*, haben die pompejanische Aera. Es giebt solche aus der Zeit des Caracalla und Geta[251]. Identisch mit unserem Dium ist sicherlich das bei Hierokles erwähnte *Δία*[252].

---

246) *Euseb. Hist. eccl.* III, 5, 2—3. *Epiphanius haer.* 29, 7; *de mensuris et pond.* §. 15.

247) *Le Quien, Oriens christ.* III, 698 *sq.*

248) So *Steph. Byz. s. v. Δῖον* (s. oben Anm. 241). — Stephanus bemerkt dazu: ἧς τὸ ὕδωρ νοσερόν, und citirt dabei folgendes Epigramm:

νᾶμα τὸ Διηνὸν γλυκερὸν ποτόν, ἢν δὲ πίῃς,
παύσει μὲν δίψης, εὐθὺ δὲ καὶ βίοτον.

249) *Jos. Antt.* XIV, 3, 3—4. *Bell. Jud.* I, 6, 4 *fin.* Hiezu Menke's Bibelatlas Bl. IV. — An beiden Stellen ist freilich Dium erst durch Dindorf's Emendationen in den Text gekommen. Die älteren Ausgaben haben *Antt.* XIV, 3, 3: εἰς Δήλιον πόλιν, *Bell. Jud.* I, 6, 4: ἀπὸ Διοσπόλεως. Da an letzterer Stelle einige Handschriften ἀπὸ διὸς ἡλιουπόλεως haben (s. Cardwell's Ausg.), so könnte man geneigt sein, an beiden Stellen Heliopolis zu lesen. Aber nach dem Zusammenhang ist dies unmöglich.

250) Vgl. *Reland p.* 736 *sq.* Raumer S. 247. Kuhn II, 382 f.

251) S. *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, alte Serie, *t.* XXVIII, 568 *sqq.* *Eckhel* III, 347 *sq.* *Mionnet* V, 322. *Suppl.* VIII, 226. *De Saulcy p.* 378—383, *pl.* XIX *n.* 8—9.

252) *Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 45. Die *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 92. — Auch bei *Jos. Antt.* XIII, 15, 3 haben die Handschriften *Δίαν*.

22. Gerasa, Γέρασα. Die Ruinen des heutigen Dscheräsch sind die bedeutendsten im Ostjordanlande und gehören überhaupt (neben denen von Palmyra, Baalbek und Petra) zu den bedeutendsten in Syrien. Von mehreren Tempeln, Theatern und anderen öffentlichen Gebäuden sind noch ansehnliche Reste erhalten. Von einer grossen Säulenstrasse, welche mitten durch die Stadt ging, stehen noch etwa hundert Säulen. Die Bauten scheinen nach dem Stil etwa in's zweite und dritte Jahrhundert nach Chr. zu gehören[253]). Inschriften sind bisher nur wenige bekannt geworden[254]). — Dass hier das alte Gerasa lag, kann keinem Zweifel unterliegen[255]). Die Zurückführung des Namens auf die γέροντες (Veteranen) Alexanders des Grossen, welche sich hier angesiedelt hätten, beruht freilich nur auf etymologischer Spielerei[256]). Möglich ist aber immerhin, dass die Gründung Gerasa's als hellenistischer Stadt in die Zeit Alexanders des Gr. zurückgeht. Erwähnt wird es zuerst zur Zeit des Alexander Jannäus, wo es in der Gewalt eines gewissen Theodorus (eines Sohnes des Tyrannen Zeno Kotylas von Philadelphia) war. Alexander Jannäus eroberte es nach mühsamer Belagerung gegen Ende seiner Regierung[257]). Noch während er die Festung Ragaba „im Gebiete von Gerasa" (ἐν τοῖς Γερασηνῶν ὅροις) belagerte, starb er[258]). Durch

253) S. überhaupt: Seetzen, Reisen I, 388 ff. IV, 202 ff. Burckhardt, Reisen I, 401—417. 530—536 (mit Plan). *Buckingham, Travels in Palestine*, 1821, *p.* 353—405. Ritter Erdkunde XV, 2, 1077—1094. Bädeker-Socin Palästina S. 408 ff. (mit Plan). *Merrill, East of the Jordan p.* 281—290. — Abbildungen: *Laborde, Voyage en Orient* (*Paris* 1837 *sqq.*) *livraison* 9. 16. 34—35. *Rey, Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer morte exécuté pendant les années* 1857 *et* 1858 (*Paris s. a.*) Atlas *planches* XIX—XXIII (*pl.* XXI: Plan). *Duc de Luynes, Voyage d'Exploration à la mer morte à Petra et sur la rive gauche du Jourdain, Paris s. a.* [1874], Atlas *pl.* 50—57. Einiges auch in Riehm's Wörterb. *s. v.* Gadara.

254) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4661—4664. *Corp. Inscr. Lat. T.* III, *n.* 118—119. Wetzstein, Ausgewählte Inschriften (Abh. der Berl. Akad. 1863) *n.* 205—207. Böckh, Berichte der Berliner Akademie 1853, S. 14 ff. *Allen, American Journal of Philology vol.* III (*Baltimore* 1882) *p.* 206. *Quarterly Statement of the Palestine exploration fund* 1882, *p.* 218 *sqq.* 1883, *p.* 107 *sq.*

255) Vgl. für das Historische: *Reland p.* 806 *sqq.* Pauly's Encykl. III, 770. Winer *s. v.* Gadara. Raumer S. 249 f. Ritter a. a. O. Kuhn II, 370. 383.

256) S. die Stellen aus Jamblichus und dem *Etymolog. magnum* bei Droysen, Hellenismus III, 2, 202 f. Auch *Reland p.* 806.

257) *Bell. Jud.* I, 4, 8. In der Parallelstelle *Antt.* XIII, 15, 3 steht Ἔσσαν statt Γέρασαν. Die richtige Lesart ist aber wohl die des *Bell. Jud.*

258) *Antt.* XIII, 15, 5. Ragaba ist schwerlich identisch mit dem Ἐργά des Eusebius (*p.* 216), welches 15 *m. p.* westlich von Gerasa lag, also gewiss schon vor der Eroberung Gerasa's in der Gewalt des Alexander Jannäus war.

Pompejus erhielt ohne Zweifel auch Gerasa die Freiheit, denn es gehört zur Dekapolis[259]). Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurde es von den Juden überfallen (*Bell. Jud.* II, 18, 1); doch wurden die in der Stadt wohnenden Juden von den Einwohnern geschont (*B. J.* II, 18, 5). Das durch Lucius Annius auf Befehl Vespasian's eroberte und zerstörte Gerasa (*B. J.* IV, 9, 1) kann nicht unser Gerasa sein, das als hellenistische Stadt sicher römerfreundlich gesinnt war. Die, nicht zahlreichen, Münzen Gerasa's (von Hadrian bis Alexander Severus) haben keine Aera, geben auch keine Prädicate der Stadt. Sie haben fast alle die Aufschrift *Ἄρτεμις τύχη Γεράσων*[260]). Auf einer Inschrift aus der Zeit Trajan's nennen sich die Einwohner *Ἀντιοχεῖς πρὸς τῷ Χρυσορόᾳ*[261]). Auf einer anderen Inschrift, ebenfalls aus römischer Zeit, heisst die Stadt *Γέρασα Ἀντιόχεια*[261a]). Im ethnographischen Sinne wird Gerasa zu Arabien gerechnet[262]), scheint aber noch im zweiten Jahrhundert nach Chr. zur Provinz Syrien gehört zu haben und erst später der Provinz Arabien einverleibt worden zu sein[263]). Im 4. Jahrh. n. Chr. war es eine der bedeutendsten Städte

---

259) *Ptolem.* V, 15, 23. *Steph. Byz. s. v. Γέρασα, πόλις τῆς Κοίλης Συρίας, τῆς δεκαπόλεως* (so ist mit Meineke statt des überlieferten *τεσσαρεσκαιδεκαπόλεως* zu lesen). *Plinius* V, 18, 74 nennt unter den Städten der Dekapolis *Galasam*, wofür *Gerasam* zu lesen ist.

260) *Eckhel* III, 350. *Mionnet* V, 329. *Suppl.* VIII, 230 *sq.* *De Saulcy* *p.* 384 *sq.* *pl.* XXII *n.* 1—2.

261) Mommsen, Berichte der sächsischen Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Classe, Bd. II, 1850, S. 223. *Waddington n.* 1722. — Die Inschrift ist gesetzt vom Rath und Volk der Gerasener zu Ehren des A. Julius Quadratus, des kaiserlichen Legaten von Syrien, und zwar in dessen Heimath Pergamum (wo die Inschrift gefunden wurde). Die Selbstbezeichnung der Gerasener lautet nach Waddington's Ergänzung: [*Ἀντιο*]*χέων τῶν* [*πρὸς τ*]*ῷ Χρυσορό-ιτῶν π*[*ρότ*]*ερον* [*Γε*]*ρασηνῶν ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆ*[*μος*]. Unter dem Namen Chrysorrhoas ist in Syrien sonst nur der Nahr Barada bei Damaskus bekannt (*Strabo* XVI *p.* 755. *Plin.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 9). Dieser kann selbstverständlich hier nicht gemeint sein, wie Mommsen seltsamerweise voraussetzt. Wir sehen vielmehr, dass der durch Gerasa fliessende Bach *Kerwân* (s. Bädeker S. 409) auch Chrysorrhoas genannt wurde.

261a) *American Journal of Philology vol.* III (*Baltimore* 1882) *p.* 206, mitgetheilt von Allen, nach einer Copie von Merrill. — Die Inschrift ist in Gerasa selbst gefunden worden. Es ist eine aus vier Distichen bestehende Grabschrift für eine Frau Namens Juliane aus Antiochia. Von ihr, die auf der Reise in Gerasa verstorben und dort begraben ist, heisst es, dass sie nun nicht in ihre Heimath Antiochia zurückkehre, *ἀλλ' ἔλαχεν γαί*[*η*]*ς* [*Γ*]*ερ*[*ά*]*σ*[*ης μέρος Ἀντιοχείης*. — Dass die Inschrift aus römischer Zeit stammt, beweist der Name Juliane.

262) *Origenes in Joann. tom.* VI, *c.* 24 (*Opp. ed. Lommatzsch* I, 239): *Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας ἐστὶ πόλις.*

263) S. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 433, Anm. 1.

dieser Provinz[264]). Sein Gebiet war so gross, dass Hieronymus sagen konnte, das frühere Gilead heisse jetzt Gerasa[264a]). — Berühmte Männer aus Gerasa erwähnt Stephanus Byz.[265]). Auch die Namen einiger christlichen Bischöfe sind bekannt[266]).

23. Philadelphia, *Φιλαδέλφεια*, die alte Hauptstadt der Ammoniter, im Alten Testamente „Rabba der Ammoniter" (רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן, d. h. die Hauptstadt der Ammoniter) oder abgekürzt „Rabba" (רַבָּה) genannt[267]). Bei Polybius heisst sie Rabbat-Amana[268]), bei Eusebius und Steph. Byz. Amman und Ammana[269]). Die Lage der Stadt ist sicher bezeugt durch die Ruinenstätte südlich von Gerasa, welche noch heute den Namen Ammân trägt. Die Ruinen gehören, wie die von Kanatha und Gerasa, der römischen Zeit an[270]). Den Namen *Φιλαδέλφεια* erhielt die Stadt durch Ptolemäus II Philadelphus, auf welchen demnach auch ihre Hellenisirung zurückzu-

---

264) *Ammian. Marc.* XIV, 8, 13: *Haec quoque civitates habet inter oppida quaedam ingentes Bostram et Gerasam atque Philadelphiam murorum firmitate cautissimas.* — Vgl. *Euseb. Onomast. p.* 242: *Γερασά, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας.*

264a) *Hieronymus in Obadjam v.* 19 (*Vallarsi* VI, 381): *Benjamin autem .... cunctam possidebit Arabiam, quae prius vocabatur Galaad et nunc Gerasa nuncupatur.* — Vgl. auch *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 250.

265) *Steph. Byz. s. v. Γέρασα· ἐξ αὐτῆς Ἀρίστων ῥήτωρ ἀστεῖός ἐστιν ... καὶ Κήρυκος σοφιστὴς καὶ Πλάτων νομικὸς ῥήτωρ.* — Zu diesen ist noch hinzuzufügen der neupythagoreische Philosoph und Mathematiker Nikomachus aus Gerasa, 2. Jahrh. n. Chr. (*Fabric. Bibl. graec. ed. Harles* V, 629 *sqq.* Zeller, Philosophie der Griechen 3. Aufl. III, 2, 108).

266) *Epiphan. haer.* 73, 26. *Le Quien, Oriens christ.* II, 859 *sq.*

267) *Deut.* 3, 11. *Josua* 13, 25. II *Sam.* 11, 1. 12, 26—29. 17, 27. *Jerem.* 49, 2—3. *Ezech.* 21, 25. 25, 5. *Amos* 1, 14. I *Chron.* 20, 1. Ueber die Identität von Rabba der Ammoniter mit Philadelphia s. unten die Stellen aus Eusebius (Anm. 269), Steph. Byz. u. Hieronymus (Anm. 271).

268) *Polyb.* V, 71: *Ῥαββατάμανα.* Hiernach *Steph. Byz.* (*s. v.*): *Ῥαββατάμμανα, πόλις τῆς ὀρεινῆς Ἀραβίας.*

269) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 215: *Ἀμμάν ἡ νῦν Φιλαδελφία, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας.* — *Ibid. p.* 219: *Ἀμμών ... αὕτη ἐστὶν Ἀμμάν ἡ καὶ Φιλαδελφία, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας.* — Vgl. *ibid. p.* 288: *Ῥαββά, πόλις βασιλείας Ἀμμών, αὕτη ἐστὶ Φιλαδελφία.* — *Steph. Byz.* s. Anm. 271.

270) S. überh.: Seetzen, Reisen I, 396 ff. IV, 212 ff. Burckhardt, Reisen II, 612—618. 1062. Ritter, Erdkunde XV, 2, 1145—1159. *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte*, 1865, I, 237 *sqq.* (mit Plan). Bädeker-Socin Palästina S. 318 ff. (mit Plan). *Merrill, East of the Jordan p.* 399 *sqq.* *Conder, Quarterly Statement* 1882, *p.* 99—112. — Abbildungen: *Laborde, Voyage en Orient* (*Paris* 1837 *sqq.*) *livr.* 28—29. — Für das Historische ausser Ritter auch die Artikel über „Rabbath Ammon" in Winer's RWB., Herzog's Real-Enc. (1. Aufl. XII, 469 f.), Schenkel's Bibel-Lex., Riehm's WB. Kuhn II, 383 f.

führen ist[271]. Zur Zeit Antiochus d. Gr. war sie eine starke Festung, die Antiochus im J. 218 v. Chr. vergeblich mit Sturm zu nehmen suchte und erst dann in seine Gewalt bekam, als ihm ein Gefangener den unterirdischen Gang zeigte, durch welchen die Einwohner zum Wasserschöpfen hinabstiegen; diesen verstopfte Antiochus und zwang so die Stadt durch Wassermangel zur Uebergabe[272]. Um d. J. 135 v. Chr. (beim Tode des Makkabäers Simon) war Philadelphia in der Gewalt eines gewissen Zeno Kotylas (*Antt.* XIII, 8, 1. *Bell. Jud.* I, 2, 4). Alexander Jannäus hat es nicht erobert, während er nördlich Gerasa und südlich Esbon in seiner Gewalt hatte. Darum wird Philadelphia auch nicht unter den Städten genannt, welche durch Pompejus vom jüdischen Gebiete abgetrennt wurden. Doch wurde es von Pompejus dem Städtebund der Dekapolis eingefügt[273], und hat darum die pompejanische Aera[274]. Herodes kämpfte in der Gegend von Philadelphia gegen die Araber[275]. Im J. 44 nach Chr. entstanden blutige Händel zwischen den Juden Peräa's und den Philadelphenern wegen der Grenzen eines Dorfes, das in unserem jetzigen Josephus-Texte Mia heisst, wofür aber wahrscheinlich Zia zu lesen ist (*Antt.* XX, 1, 1)[276]. Beim Ausbruch des jüdischen

---

271) *Steph. Byz. s. v.* *Φιλαδέλφεια . . . τῆς Συρίας ἐπιφανὴς πόλις, ἡ πρότερον Ἄμμανα, εἶτ' Ἀστάρτη, εἶτα Φιλαδέλφεια ἀπὸ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου.* — *Hieronymus in Ezech. c.* 25 (*Vallarsi* V, 285): *Rabbath, quae hodie a rege Aegypti Ptolemaeo cognomento Philadelpho, qui Arabiam tenuit cum Iudaea, Philadelphia nuncupata est.* — *L. Müller* (*Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 309, *planches n.* 1473 *sqq.*) weist einige Münzen Alexander's d. Gr. mit den Buchstaben *Φι* unserm Philadelphia zu. Obwohl es nicht unmöglich wäre, dass man auch noch zur Zeit des Ptolemäus II Münzen mit dem Namen Alexander's geprägt hätte (s. oben Anm. 150), so scheint mir die Richtigkeit dieser Erklärung doch sehr fraglich. Man könnte z. B. auch an Philoteria (*Polyb.* V, 70) denken.

272) *Polyb.* V, 71. — Conder hat bei seinen Vermessungsarbeiten in Amman einen Gang aufgefunden, welcher möglicherweise mit dem von Polybius erwähnten identisch ist, s. *Athenaeum* 1883, *Nr.* 2905, *p.* 832: *the discovery at Ammân.* Vgl. auch *Quarterly Statement* 1882, *p.* 109.

273) *Plinius* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 23.

274) *Chron. paschale* (*ed. Dindorf* I, 351) *ad Olymp.* 179, 2 = 63 *a. Chr.* = *Φιλαδελφεῖς ἐντεῦθεν ἀριθμοῦσι τοὺς ἑαυτῶν χρόνους.* — Die Aera findet sich öfters auch auf Münzen. S. *Noris* III, 9, 2 (*ed. Lips. p.* 308—316). *Eckhel* III, 351. *Mionnet* V, 330—333. *Suppl.* VIII, 232—236. *De Saulcy p.* 386—392, *pl.* XXII *n.* 3—9.

275) *B. J.* I, 19, 5. An der Parallelstelle *Antt.* XV, 5, 4 wird Philadelphia nicht genannt.

276) Ein Dorf Zia 15 *m. p.* westlich von Philadelphia erwähnt *Eusebius Onomast. p.* 258: *καὶ ἔστι νῦν Ζία κώμη ὡς ἀπὸ ιε σημείων Φιλαδελφίας ἐν δυσμαῖς.* Die Vermuthung, dass bei Josephus a. a. O. Zia zu lesen sei, habe

Krieges wurde Philadelphia von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Auf einer Inschrift aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. heisst unser Philadelphia *Φιλαδέλφεια τῆς Ἀραβίας*[277]). Dies ist aber nur im ethnographischen Sinne gemeint. Denn auf den Münzen bis Alexander Severus findet sich die Aufschrift *Φιλαδελφέων Κοίλης Συρίας*[278]). Die Stadt gehörte also damals noch zur Provinz Syrien und ist vermuthlich erst gegen Ende des dritten Jahrhunderts der Provinz Arabien zugetheilt worden[279]). Im vierten Jahrh. war sie eine der bedeutendsten Städte dieser Provinz[280]). — Josephus erwähnt das Gebiet von Philadelphia (*Φιλαδελφηνή*) als Ostgrenze Peräa's (*B. J.* III, 3, 3). Wenn die Vermuthung richtig ist, dass *Jos. Antt.* XX, 1, 1 Zia zu lesen ist, so erstreckte sich das Gebiet von Philadelphia etwa 15 *m. p.* weit westlich von der Stadt; d. h. es gehörte von dem zwischen dem Jordan und der Stadt liegenden Lande reichlich die Hälfte zum philadelphenischen Gebiete.

Von sämmtlichen bisher besprochenen Städten ist es zweifellos, dass sie selbständige politische Communen bildeten, die — wenigstens seit der Zeit des Pompejus — nie innerlich mit dem jüdischen Gebiet zu einer einheitlichen Organisation verschmolzen, sondern höchstens äusserlich unter demselben Herrscher mit ihm vereinigt waren. Fast alle haben eine vorwiegend heidnische, seit dem dritten Jahrhundert vor Chr. mehr und mehr hellenisirte Bevölkerung. Nur in Jope und Jamnia und vielleicht in Azotus hat seit der Makkabäerzeit das jüdische Element das Uebergewicht gewonnen. Aber auch diese Städte nebst ihrem Gebiet bilden nach wie vor selbständige politische Einheiten. — Unter dieselbe Kategorie gehören nun auch, wie Kuhn mit Recht annimmt[281]), die von Herodes und seinen Söhnen neugegründeten Städte. Zwar haben manche von ihnen eine vorwiegend jüdische Bevölkerung. Aber auch wo dies der Fall war, war doch die Verfassung nach hellenistischer Weise organisirt, wie namentlich das Beispiel von Tiberias zeigt; in den meisten wird ohnehin die heidnische Bevölkerung überwogen haben. Es ist daher nicht anzunehmen, dass sie der Organisation des jüdischen Landes

---

schon Reland (*p.* 897), Havercamp (zu *Jos. l. c.*) und Tuch (*Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis, Lips.* 1859, *p.* 19 *sq.*) ausgesprochen.

277) *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III *n.* 1620[b]. Vgl. oben S. 22.

278) S. *Mionnet Suppl.* VIII, 236. *De Saulcy p.* 392.

279) Vgl. Marquardt I, 433, Anm. 1.

280) *Ammian. Marcellin.* XIV, 8, 13 (s. oben Anm. 264). Vgl. auch die Stellen aus Eusebius, oben Anm. 269.

281) Die städtische und bürgerliche Verfassung des röm. Reichs II, 346—348.

einverleibt waren, sondern sie nehmen innerhalb desselben eine ähnliche unabhängige Stellung ein, wie die älteren hellenistischen Städte. Ja in Galiläa scheint umgekehrt das jüdische Land, das freilich auch mit heidnischen Elementen durchsetzt war, den neuerbauten Hauptstädten — zuerst Sepphoris, dann Tiberias, dann wieder Sepphoris — untergeordnet worden zu sein (vgl. die betreffenden Artikel). — Unter den von Herodes erbauten Städten gehören jedenfalls hieher die beiden wichtigsten: Sebaste = Samaria und Cäsarea, von welch' letzterem bereits oben (Nr. 9) die Rede gewesen ist. Von geringerer Bedeutung sind Gaba in Galiläa und Esbon in Peräa (*Antt.* XV, 8, 5); auch sie sind aber sicher als vorwiegend heidnische Städte zu betrachten, da sie beim Ausbruch des jüdischen Krieges ebenso von den aufständischen Juden überfallen wurden, wie etwa Ptolemais und Cäsarea, Gerasa und Philadelphia (*Bell. Jud.* II, 18, 1). Endlich sind als von Herodes gegründete Städte noch zu erwähnen Antipatris und Phasaelis, während das mit letzteren zusammen genannte Kypros ein blosses Kastell bei Jericho, keine πόλις war (*B. J.* I, 21, 9. *Antt.* XVI, 5, 2); das Gleiche gilt auch von den Festungen Alexandreion, Herodeion, Hyrkania, Masada und Machärus. — Von den Söhnen des Herodes hat Archelaus nur das Dorf (κώμη) Archelais gegründet[282]. Philippus dagegen erbaute Cäsarea = Panias und Julias = Bethsaida, Herodes Antipas die Städte Sepphoris, Julias = Livias und Tiberias. Es ist demnach noch von folgenden zehn Städten zu handeln:

24. Sebaste = Samaria[283]. Die Hellenisirung der Stadt Samaria (hebr. שֹׁמְרוֹן) ist bereits ein Werk Alexander's des Grossen. Die Samaritaner hatten während Alexanders Aufenthalt in Aegypten (332/331 v. Chr.) den Andromachus, den Befehlshaber von Cölesyrien, ermordet. Als daher Alexander aus Aegypten zurückkehrte (331 v. Chr.), hielt er über die Schuldigen strenges Gericht, und siedelte in Samaria macedonische Colonisten an[284]. Die Chronik des Eu-

282) Vgl. über dieses *Jos. Antt.* XVII, 13, 1. *Antt.* XVIII, 2, 2. *Plinius* XIII, 4, 44. *Ptolem.* V, 16, 7. Nach der *tabula Peutinger.* lag *Arcelais* an der Strasse von Jericho nach Skythopolis, 12 *m. p.* von Jericho, 24 *m. p.* von Skythopolis. S. auch Robinson Palästina II, 555. Ders., Neuere bibl. Forschungen S. 399 f. Ritter XV, 1, 457. *Guérin Samarie* I, 235—238. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 387. 395 *sq.*; dazu Bl. XV der Karte.

283) Vgl. überhaupt: *Reland p.* 979—983. Pauly's Enc. VI, 1, 727. Winer *s. v.* Samaria. Raumer S. 159 f. Robinson Palästina III, 365—387. Ritter Erdkunde XVI, 658—666. *Guérin Samarie* II, 188—210. Bädeker-Socin S. 354 ff. Sepp, Jerusalem II, 66—74. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 160 *sq.* 211—215 (mit Plan); zu Blatt XI der grossen englischen Karte.

284) *Curtius Rufus* IV, 8: *Oneravit hunc dolorem nuntius mortis An-*

sebius spricht auch von einer Neugründung durch Perdikkas[285]), die nur in die Zeit seines Feldzuges gegen Aegypten (321 v. Chr.) fallen könnte, aber so bald nach der Colonisirung durch Alexander d. Gr. doch sehr unwahrscheinlich ist. Wie in alter Zeit so war Samaria auch jetzt noch eine wichtige Festung. Sie wurde darum von Ptolemäus Lagi geschleift, als dieser im J. 312 das kurz zuvor eroberte Cölesyrien dem Antigonus wieder preisgab[286]). Etwa fünfzehn Jahre später (um 296 v. Chr.) wurde Samaria, das wohl inzwischen wieder hergestellt worden war, von Demetrius Poliorketes in seinem Kampf gegen Ptolemäus Lagi abermals zerstört[287]). Von da an fehlen für längere Zeit specielle Daten über die Geschichte der Stadt. Polybius erwähnt zwar, dass Antiochus d. Gr. bei seiner ersten und zweiten Eroberung Palästina's (218 und 198 v. Chr.) die Landschaft Samarien besetzte[288]); aber des Schicksales der Stadt wird dabei nicht näher gedacht. Von Interesse ist, dass die Landschaft Samarien unter den Ptolemäern wie unter den Seleuciden in ähnlicher Weise wie Judäa eine eigene Provinz bildete, die wieder in einzelne *νομοί* zerfiel[289]). Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr., als die seleucidischen Epigonen das Um-sich-greifen der jüdischen Macht nicht mehr zu hindern vermochten, fiel Samaria der jüdischen Eroberungspolitik zum Opfer: noch unter Johannes Hyrkanus (um 107 v. Chr.) wurde die Stadt — damals eine *πόλις ὀχυρωτάτη* — von dessen Söhnen Antigonus und Aristobulus nach einjähriger Belagerung erobert und gänzlich dem Untergang preisgegeben (*Antt.* XIII, 10, 2—3. *Bell.*

---

machi, quem praefecerat Syriae: vivum Samaritae cremaverant. Ad cujus interitum vindicandum; quanta maxime celeritate potuit, contendit, advenientique sunt traditi tanti sceleris auctores. — *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 114 (*ad ann. Abr.* 1680, nach dem Armenischen): *Andromachum regionum illarum procuratorem constituit, quem incolae urbis Samaritarum interfecerunt: quos Alexander ab Egipto reversus punivit: capta urbe Macedonas ut ibi habitarent collocavit.* — Ebenso *Syncell. ed. Dindorf* I, 496: *τὴν Σαμάρειαν πόλιν ἑλὼν Ἀλέξανδρος Μακεδόνας ἐν αὐτῇ κατῴκισεν.*

285) S. unten Anm. 287, und dazu Droysen III, 2, 204. Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 293.

286) *Diodor.* XIX, 93. — Vgl. oben Anm. 52 (Gaza), 109 (Jope), 151 (Ptolemais).

287) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 118 (*ad Olymp.* 121, 1 = 296 v. Chr., nach dem Armenischen): *Demetrius rex Asianorum, Poliorcêtes appellatus, Samaritanorum urbem a Perdica constructam (s. incolis frequentatam) totam cepit.* — *Syncell. ed. Dindorf* I, 519: *Δημήτριος ὁ Πολιορκητὴς τὴν πόλιν Σαμαρέων ἐπόρθησεν.* Ebenso I, 522. — Vgl. Droysen II, 2, 243. 255. Stark S. 361.

288) *Polyb.* V, 71, 11. XVI, 39 = *Joseph. Antt.* XII, 3, 3.

289) S. überh.: *Antt.* XII, 4, 1. 4. I *Makk.* 10, 30. 38. 11, 28. 34.



Jud. I, 2, 7)[290]. Alexander Jannäus besass die Stadt oder deren Ruinen (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompejus wurde sie vom jüdischen Gebiete getrennt und von nun an nie wieder organisch mit demselben verbunden (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Ihre Wiedererbauung ist ein Werk des Gabinius (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Daher nannten sich die Einwohner vorübergehend auch *Γαβινιεῖς*[291]. Augustus verlieh die Stadt dem Herodes (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3); und erst durch diesen gelangte sie wieder zu neuer Blüthe. Während sie bisher eine zwar feste aber verhältnissmässig kleine Stadt gewesen war, wurde ihr Umfang von Herodes bedeutend erweitert, so dass sie nun — zwanzig Stadien im Umkreis — den bedeutendsten Städten nicht nachstand. In der so erweiterten Stadt siedelte Herodes sechstausend Colonisten an, theils ausgediente Soldaten, theils Leute aus der Umgegend. Die Colonisten erhielten treffliche Ländereien. Auch die Befestigungswerke wurden erneuert und erweitert. Endlich erhielt die Stadt durch Errichtung eines Augustus-Tempels und anderer Prachtbauten auch den Glanz moderner Cultur[292]. Der neugegründeten Stadt gab Herodes zu Ehren des Cäsar, der vor Kurzem den Titel Augustus angenommen hatte, den Namen *Σεβαστή* (*Antt.* XV, 8, 5. *B. J.* I, 21, 2. *Strabo* XVI *p.* 760). Die Münzen der Stadt haben die Aufschrift *Σεβαστηνῶν* oder *Σεβαστηνῶν Συρίας*) und eine eigene Aera, deren Ausgangspunkt das Jahr der Neugründung ist, nach gewöhnlicher Annahme 25 vor Chr., vielleicht richtiger 27 vor Chr.[293]. Unter dem neuen Namen Sebaste (סבסטי) wird die Stadt auch in der rabbinischen Literatur erwähnt[294]. Wenn Josephus sagt, Herodes habe ihr eine „ausgezeichnete Verfassung", *ἐξαίρετον εὐνομίαν*, verliehen (*B. J.* I,

290) Wegen der Chronologie vgl. oben §. 8.

291) *Cedrenus ed. Bekker* I, 323: *τὴν τῶν Γαβινίων* [l. *Γαβινιέων*] *πόλιν, τὴν ποτε Σαμάρειαν,* [*Herodes*] *ἐπικτίσας Σεβαστὴν αὐτὴν προσηγόρευσε.* Cedrenus verwechselt hiebei freilich Herodes den Grossen mit Herodes Antipas und diesen wieder mit Herodes Agrippa.

292) Von einer grossen Säulenstrasse, welche sich am Hügel entlang zog, und deren Erbauung wahrscheinlich dem Herodes zuzuschreiben ist, sind noch heute ansehnliche Reste erhalten. S. darüber die oben Anm. 283 citirte Literatur.

293) Ueber das Datum der Neugründung s. §. 15. — Ueber die Münzen überhaupt: *Noris* V, 5, 1 (*ed. Lips. p.* 531—536). *Eckhel* III, 440 *sq. Mionnet* V, 513—516; *Suppl.* VIII, 356—359. *De Saulcy p.* 275—281, *pl.* XV *n.* 4—7.

294) Mischna *Arachin* III, 2 (die „Lustgärten von Sebaste", פרדסי סבסטי werden hier als Beispiel besonders werthvoller Ländereien angeführt, s. den Commentar Bartenora's in Surenhusius' Mischna V, 198). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 171 *sq.*

21, 2), so werden unsere Kenntnisse dadurch freilich nicht bereichert. Es ist aber aus anderen Gründen wahrscheinlich, dass die Landschaft Samarien der Stadt Sebaste in ähnlicher Weise untergeordnet war, wie Galiläa der Hauptstadt Sepphoris (beziehungsweise Tiberias) und wie Judäa Jerusalem. Bei den Unruhen der Samaritaner unter Pilatus wird nämlich ein „Rath der Samaritaner", Σαμαρέων ἡ βουλή, erwähnt, der doch auf eine einheitliche Organisation der Landschaft hindeutet (*Antt.* XVIII, 4, 2)[294a]). Sebastenische Soldaten dienten im Heere des Herodes und ergriffen bei den nach dem Tode des Herodes in Jerusalem ausgebrochenen Kämpfen die Partei der Römer gegen die Juden (*B. J.* II, 3, 4; 4, 2—3; vgl. *Antt.* XVII, 10, 3). Bei der Theilung Palästina's nach dem Tode des Herodes kam Sebaste sammt dem übrigen Samarien an Archelaus (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3), nach dessen Verbannung unter römische Procuratoren, dann vorübergehend an Agrippa I, dann wieder unter Procuratoren. In dieser letzteren Zeit bildeten sebastenische Soldaten einen Hauptbestandtheil der in Judäa stationirten römischen Truppen (s. oben S. 57). Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurde Sebaste von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Die Stadt Sebaste mit ihrer wohl vorwiegend heidnischen Einwohnerschaft ist damals ohne Zweifel, wie schon bei den Unruhen nach dem Tode des Herodes (*Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1) auf Seite der Römer geblieben, während allerdings die nationalen Samaritaner in der Gegend von Sichem eine schwierige Haltung annahmen (*B. J.* III, 7, 32). — Unter Septimius Severus wurde Sebaste römische Colonie[295]). Es trat aber jetzt an Bedeutung immer mehr hinter dem aufblühenden Neapolis (= Sichem) zurück[296]). Eusebius und Stephanus Byz. nennen Sebaste nur noch ein „Städtchen"[297]). Trotzdem war sein Gebiet so gross, dass es z. B. das 12 *m. p.* nördlich von der Stadt liegende Dothaim noch mit umfasste[298]).

294a) Ueber die Verfassung und politische Stellung, welche Herodes der Stadt gab, s. bes. Kuhn, Ueber die Entstehung der Städte der Alten (1878) S. 422 f. 428 ff.

295) *Digest.* L, 15, 1, 7 (aus Ulpianus): *Divus quoque Severus in Sebastenam civitatem coloniam deduxit.* — Auf Münzen: COL. L. SEP. SEBASTE. — Vgl. *Eckhel* III, 441. *Zumpt, Commentationes epigr.* I, 432. Kuhn II, 56. Die Münzen bei *Mionnet* und *De Saulcy* a. a. O.

296) *Ammianus Marcellinus* XIV, 8, 11 nennt Neapolis, aber nicht Sebaste, unter den bedeutendsten Städten Palästina's. Vgl. oben Anm. 88.

297) *Euseb. Onomast. p.* 292: Σεβαστήν, τὴν νῦν πολίχνην τῆς Παλαιστίνης. — *Steph. Byz. s. v.* Σεβαστή . . . ἔστι δὲ καὶ ἐν τῇ Σαμαρείτιδι πολίχνιον.

298) *Euseb. Onomast. p.* 249: Δωθαείμ . . . διαμένει ἐν ὁρίοις Σεβαστῆς, ἀπέχει δὲ αὐτῆς σημείοις ιβ ἐπὶ τὰ βόρεια μέρη.

25. Gaba, *Γάβα* oder *Γαβά*. Der Name entspricht dem hebräischen גֶּבַע oder גִּבְעָה, Hügel, und ist als Ortsname in Palästina nicht selten. Für uns handelt es sich hier nur um ein Gaba, das nach den bestimmten Angaben des Josephus am Karmel lag, und zwar in der grossen Ebene, in der Nähe des Gebietes von Ptolemais und der Grenze Galiläa's, also am nordöstlichen Abhange des Karmel (s. bes. *Bell. Jud.* III, 3, 1 und *Vita* 24). Hier siedelte Herodes eine Colonie von ausgedienten Reitern an, nach welchen die Stadt auch *πόλις ἱππέων* genannt wurde (*B. J.* III, 3, 1. *Antt.* XV, 8, 5)[299]. Aus der Art, wie die Stadt an den beiden Stellen *B. J.* III, 3, 1, *Vita* 24 erwähnt wird, sieht man deutlich, dass sie nicht zum Gebiete von Galiläa gehörte. Da ihre Bevölkerung eine vorwiegend heidnische war, wurde sie beim Beginn des jüdischen Aufstandes von den Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1), während sie hinwiederum am Kampf gegen die Juden activen Antheil nahm (*Vita* 24). — Dieselbe Stadt ist wahrscheinlich das bei Plinius erwähnte *Geba* am Karmel[300]). Was dagegen an sonstigem Material angeblich über unser Gaba von den Gelehrten beigebracht worden ist, hat mehr dazu gedient, die Fragen nach seiner Lage und Geschichte zu verwirren, als sie aufzuhellen[301]). Ein Gabe 16 *m. p.* von Cäsarea wird von Eusebius erwähnt; aber die angegebene Entfernung ist für die Lage nordöstlich vom Karmel zu gering[302]). Noch unwahrscheinlicher ist

---

299) Die letztere Stelle (*Antt.* XV, 8, 5) lautet nach dem herkömmlichen Texte: *ἔν τε τῷ μεγάλῳ πεδίῳ, τῶν ἐπιλέκτων ἱππέων περὶ αὐτὸν ἀποκληρώσας, χωρίον συνέκτισεν ἐπί τε τῇ Γαλιλαίᾳ Γάβα καλούμενον καὶ τῇ Περαίᾳ τὴν Ἐσεβωνῖτιν.* Hienach könnte man meinen, Herodes habe drei Colonien gegründet: 1) einen ungenannten Ort in der grossen Ebene, 2) einen Ort Namens Gaba in Galiläa, und 3) Esebonitis in Peräa. Die beiden ersteren sind aber sicher identisch; das *τε* nach *ἐπί* ist zu streichen, und der Sinn von *ἐπὶ τῇ Γαλιλαίᾳ* ist, wie der ganze Zusammenhang der Stelle zeigt: „zur Beherrschung Galiläa's". Es wird hierdurch auch bestätigt, dass Gaba am östlichen Abhange des Karmel lag. — Uebrigens schwankt sowohl hier als in *B. J.* III 3, 1 die Lesart zwischen *Γαβα* und *Γαβαλα*. Doch verdient ersteres den Vorzug.

300) *Plinius H. N.* V, 19, 75.

301) S. überh.: *Reland p.* 769. Pauly's Encykl. III, 563. Kuhn, Die städt. u. bürgerl. Verf. II, 320. 350 f. Ders., Ueber die Entstehung der Städte der Alten S. 424. Quandt, Judäa und die Nachbarschaft im Jahrh. vor und nach der Geburt Christi (1873) S. 120 f.

302) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 246: *καὶ ἔστι πολίχνη Γαβὲ καλουμένη ὡς ἀπὸ σημείων ις τῆς Καισαρείας et alia villa Gabatha in finibus Diocaesareae παρακειμένη τῷ μεγάλῳ πεδίῳ τῆς Λεγεῶνος.* Die hier in lateinischer Uebersetzung aus Hieronymus eingeschalteten Worte sind im Eusebius-Texte durch Homoioteleuton ausgefallen. Durch ihren Ausfall entstand der Schein, als ob das Städtchen Gabe 16 *m. p.* von Cäsarea und doch zugleich in

es, dass die Münzen mit der Aufschrift *Κλαυδι(έων) Φιλιππιέων Γαβηνῶν* unserm Gaba angehören. Diese Titel deuten eher auf ein Gaba hin, welches zum Gebiete des Tetrarchen Philippus gehört hatte[303]; und hiermit kann das *Gabe* identisch sein, welches Plinius neben Cäsarea Panias erwähnt[304]. Welches Gabe endlich das bei Hierokles erwähnte *Γάβαι* in *Palaestina secunda* ist, muss dahingestellt bleiben[305]. — Unser Gaba glaubt Guerin in dem Dorfe Scheikh Abreik auf einem Hügel nahe am Karmel aufgefunden zu haben, zu dessen Lage allerdings die Angaben des Josephus vortrefflich passen[306].

26. Esbon oder Hesbon, hebr. חֶשְׁבּוֹן, bei LXX und *Eusebius* *Ἑσεβών*, *Josephus* *Ἑσσεβών*, später *Ἔσβοῦς*. Die Stadt lag nach Eusebius 20 *m. p.* östlich vom Jordan, gegenüber von Jericho[307]. Hiermit stimmt genau die Lage des heutigen Hesbân, östlich vom Jordan, unter gleicher geographischer Breite mit der Nordspitze des todten Meeres, woselbst sich auch noch Ruinen finden[308]. — Hesbon wird häufig als Hauptstadt eines amoritischen Reiches

grossen Ebene von Legeon (Megiddo) liege, was nicht möglich ist. Das Gabe des Eusebius scheint vielmehr mit dem *Jeba* identisch zu sein, welches die grosse englische Karte direct nördlich von Cäsarea am westlichen Abhange des Karmel verzeichnet (*Map of Western Palestine*, Blatt VIII links oben; dazu *Memoirs* II, 42, wo freilich dieses *Jeba* mit der *πόλις ἱππέων* identificirt wird).

303) S. über die Münzen: *Noris* IV, 5, 6 (*ed. Lips. p.* 458—462). *Eckhel* III, 344 *sq.* *Mionnet* V, 316—318. *Suppl.* VIII, 220—222. *De Saulcy p.* 339—343, *pl.* XIX *n.* 1—7. — Die Münzen haben eine Aera, deren Anfangspunkt zwischen 693 und 696 a. U. liegt.

304) *Plinius H. N.* V, 18, 74.

305) *Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 44.

306) *Guérin*, *Galilée* I, 395—397. — Scheikh Abreik liegt auf einer isolirten Anhöhe unmittelbar am Karmel, unter gleicher geographischer Breite mit Nazareth. Vgl. über dasselbe auch *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 343—351; dazu die englische Karte Blatt V. — Sicher unrichtig ist es, Gaba an der Stelle des heutigen Jebata zu suchen, wie Menke im Bibelatlas thut. Dieses liegt viel zu weit vom Karmel entfernt, mitten in der Ebene; und ist vielmehr mit dem Gabatha des Eusebius identisch (s. Anm. 302).

307) *Euseb. Onomast. p.* 253: *Ἑσεβὼν . . . καλεῖται δὲ νῦν Ἔσβοῦς, ἐπίσημος πόλις τῆς Ἀραβίας, ἐν ὄρεσι τοῖς ἀντικρὺ τῆς Ἱεριχοῦς κειμένη, ὡς ἀπὸ σημείων κ τοῦ Ἰορδάνου.*

308) S. Seetzen, Reisen I, 407. IV, 220 ff. Burckhardt, Reisen II, 623 f. 1063. Ritter Erdkunde XV, 2, 1176—1181. *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte* (1865) I, 279 *sqq.* (mit einem Plan der Ruinenstätte). Bädeker-Socin Palästina S. 318. — Für das Historische: *Reland p.* 719 *sq.* Raumer S. 262. Die Artikel über „Hesbon" bei Winer, Schenkel, Riehm, Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VI, 21 f. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verf. II, 337. 386 f.

erwähnt[309]. Bei Jesaja und Jeremia dagegen erscheint sie als moabitische Stadt[310]. Und als solche erwähnt sie auch Josephus noch zur Zeit des Alexander Jannäus. Durch des letzteren Eroberungen wurde sie dem jüdischen Reiche einverleibt (*Antt.* XIII, 15, 4). Ihre weitere Geschichte lässt sich nicht genau verfolgen. Herodes der Grosse hat sie jedenfalls besessen, da er sie zur Beherrschung Peräa's neu befestigte und eine Militärcolonie dorthin verlegte (*Antt.* XV, 8, 5)[311]. Das Gebiet von Esbon wird von Josephus als östliche Grenze Peräa's erwähnt; es gehörte also im politischen Sinne **nicht** zu Peräa (*B. J.* III, 3, 3)[312]. Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurde es von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Bei Errichtung der Provinz Arabien 105 nach Chr. ist Esbon oder, wie es nun heisst, **Esbus** wahrscheinlich sofort dieser zugetheilt worden; denn schon Ptolemäus rechnet es zu Arabien[313]. Die wenigen bis jetzt bekannten Münzen gehören entweder Caracalla oder Elagabal an[314]. Zur Zeit des Eusebius war sie eine bedeutende Stadt[315]. Christliche Bischöfe von Esbus (*Esbundorum*, *Ἐσβουντίων*) werden im vierten und fünften Jahrhundert erwähnt[316].

---

309) *Num.* 21, 26 ff. *Deut.* 1, 4. 2, 24 ff. 3, 2 ff. 4, 46. *Josua* 9, 10. 12, 2 ff. 13, 10. 21. *Judic.* 11, 19 ff. Vgl. auch noch *Judith* 5, 15.

310) *Jesaja* 15, 4. 16, 8. 9. *Jerem.* 48, 2. 34. 45. 49, 3.

311) So ist die angeführte Stelle wohl zu verstehen; s. den Wortlaut oben Anm. 299. — Die Form *Ἐσεβωνῖτις* ist Bezeichnung des **Gebietes** von Esbon. Die Stadt selbst heisst *Ἐσεβών* oder *Ἐσσεβών*. — Statt *Ἐσεβωνῖτις* kommt auch vor *Σεβωνῖτις* *B. J.* II, 18, 1. III, 3, 3, s. d. folg. Anm.

312) Statt *Σιλβωνῖτις* ist a. a. O. sicher *Σεβωνῖτις* zu lesen, wie *B. J.* II, 18, 1. — In **Menke's** Bibelatlas Bl. V ist Essebon mit Recht ausserhalb Peräa's gesetzt; unrichtig ist dagegen, dass es dem Nabatäer-Reiche, statt dem Reiche Herodes' des Gr., zugetheilt wird. Nur dies ist möglich, dass es nach dem Tode des Herodes in die Hände der Araber fiel, wie z. B. auch Machärus ihnen zeitweilig gehörte (*Antt.* XVIII, 5, 1). Hiefür spricht allerdings der Umstand, dass Esbon seit Errichtung der Provinz Arabien dieser angehörte. Weniger beweisend ist die Erwähnung der *Esbonitae Arabes* bei *Plinius* V, 11, 65, da dies nur im ethnographischen Sinne gemeint ist. Jedenfalls bildete die *Σεβωνῖτις* zur Zeit des Josephus ein eigenes Stadt-Gebiet, das, wenn auch vielleicht den Arabern unterworfen, doch vom übrigen Arabien unterschieden wird, *B. J.* III, 3, 3.

313) *Ptolem.* V, 17, 6. Die Stadt heisst hier *Ἔσβουντα* (so auch der Codex von Vatopedi, s. *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithographique etc. Paris* 1867, *p.* LVII unten), was aber eigentlich wohl Accusativ-Form von *Ἔσβους* ist.

314) *Eckhel* III, 503. *Mionnet* V, 585 *sq. Suppl.* VIII, 387. *De Saulcy p.* 393 *sq. pl.* XXIII *n.* 5—7.

315) S. oben Anm. 307. Eusebius erwähnt die Stadt auch sonst häufig im Onomasticon, s. Lagarde's Index *s. v.* *εσβους*, *εσεβουν* und *εσεβους*.

316) *Le Quien, Oriens christianus* II, 863.

27. Antipatris, Ἀντιπατρίς[317]. Der ursprüngliche Name dieser Stadt ist *Καφαρσαβά*[318]) oder *Καβαρσαβά*[319]), auch *Καπερσαβίνη*[320]), hebr. כפר סבא, unter welchem Namen sie auch in der rabbinischen Literatur vorkommt[321]). Ihre Lage ist bezeugt durch das heutige *Kefr Saba* nordöstlich von Jope, zu dessen Lage die Angaben der Alten über Antipatris stimmen: 150 Stadien von Jope[322]), am Eingang des Gebirges[323]), 26 *m. p.* südlich von Cäsarea an der Strasse von Cäsarea nach Lydda[324]). — Herodes gründete hier, in einer wohlbewässerten baumreichen Ebene eine neue Stadt, die er seinem Vater Antipater zu Ehren Antipatris nannte (*Antt.* XVI, 5, 2. *B. J.* I, 21, 9). Die Stadt wird unter diesem Namen, אנטיפטרס, auch in der rabbinischen Literatur erwähnt[325]); ferner bei Ptole-

———

317) S. überh.: *Reland p.* 569 *sq.* 690. Pauly's Encykl. I, 1, 1150. Kuhn II, 351. Winer *s. v.* Antipatris. Raumer S. 147. Robinson, Palästina III, 256–260. Ders., Neuere bibl. Forschungen S. 179—181. Ritter XVI, 569—572. *Guérin Samarie* II, 357—367, vgl. II, 132 *sq. Wilson, Quarterly Statement* 1874, *p.* 192—196. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 134. 258—262; dazu die engl. Karte Bl. X und XIII. Ebers und Guthe, Palästina Bd. II, S. 452.

318) *Jos. Antt.* XVI, 5, 2.

319) *Jos. Antt.* XIII, 15, 1. Die Lesart schwankt hier zwischen *Καβαρσαβα, Χαβαρσαβα* und *Χαβαρζαβα*.

320) So ist statt *και περσαβινη* ohne Zweifel zu lesen an der Stelle des *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 367: *ὁ αὐτὸς δὲ καὶ Ἀνθηδόνα ἐπικτίσας Ἀγρίππειαν ἐκάλεσεν, ἔτι δὲ καὶ περσαβίνην εἰς ὄνομα Ἀντιπάτρου τοῦ ἰδίου πατρός*. Vgl. *Reland p.* 690. 925. In der parallelen Stelle bei *Syncellus ed. Dindorf* I, 595 heisst es: *ἔτι τε Παρσανάβαν εἰς τιμὴν Ἀντιπάτρου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἀντιπατρίδα ὠνόμασε*.

321) Tosefta *Nidda* 649, 35 (*ed. Zuckermandel*); *bab. Nidda* 61ᵃ; *jer. Demai* II, 1 *fol.* 22ᶜ. Hamburger, Real-Encycl. für Bibel und Talmud II, 637 (Art. „Kephar Saba").

322) *Antt.* XIII, 15, 1.

323) *Bell. Jud.* I, 4, 7.

324) Das *Itinerarium Burdigalense* (bei *Tobler et Molinier, Itinera etc. p.* 20) giebt die Entfernung von Cäsarea nach Antipatris zu XXVI *m. p.*, die von Antipatris nach Lydda zu X *m. p.* an. Erstere Zahl stimmt fast genau zu der Lage von *Kefr Saba*, letztere ist infolge eines Fehlers der Handschriften zu klein. — Im Allgemeinen ist die Lage von Antipatris an der Strasse von Cäsarea nach Lydda und Jerusalem auch sonst bezeugt, s. Apostelgesch. 23, 31. *Jos. Bell. Jud.* II, 19, 1 u. 9. IV, 8, 1. *Hieronymus, Peregrinatio Paulae* (bei *Tobler Palaestinae descr. p.* 13). — Die von Guérin, Wilson, Conder und Mühlau (Riehm's Wörterb., Berichtigungen) gegen die Identität von *Kefr Saba* und Antipatris vorgebrachten Gründe scheinen mir nicht entscheidend.

325) Mischna *Gittin* VII, 7. *bab. Gittin* 76ᵃ. *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 58 (*Opp.* II, 214). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 86—90. Hamburger, Real-Encyclop. II, 62 f. (Art. „Antipatris").

mäus, Eusebius, Stephanus Byzantinus[326]. Im vierten Jahrh. n. Chr. war sie sehr heruntergekommen: das *Itinerar. Burdig.* nennt sie nur als *mutatio* (Halte-Station), nicht als *civitas*, Hieronymus bezeichnet sie als *semirutum oppidulum*[327]. Doch kommt ein Bischof von Antipatris noch in den Acten des Concils von Chalcedon, 451 n. Chr., vor[328]. Auch sonst ist ihre Existenz in dieser späteren Zeit noch bezeugt[329]. Ja noch im achten Jahrh. n. Chr. wird sie als eine von Christen bewohnte Stadt erwähnt[330].

28. Phasaelis, *Φασαηλίς*[331]. Zu Ehren seines Bruders Phasael gründete Herodes im Jordanthal nördlich von Jericho die Stadt Phasaelis, in einer bis dahin unbebauten aber fruchtbaren Gegend, die er für die Cultur gewann (*Antt.* XVI, 5, 2. *B. J.* I, 21, 9). Nach seinem Tode ging die Stadt mit ihren werthvollen Palmenpflanzungen in den Besitz seiner Schwester Salome über (*Antt.* XVII, 8, 1. 11, 5. *B. J.* II, 6, 3); und nach deren Tod erhielt sie die Kaiserin Livia (*Antt.* XVIII, 2, 2. *B. J.* II, 9, 1). Der trefflichen Datteln, welche von den dortigen Palmen gewonnen wurden, gedenkt auch Plinius[332]. Sonst wird die Stadt noch erwähnt bei Ptolemäus, Stephanus Byz. und dem Geographen von Ravenna[333]. Ihr Name hat sich erhalten in dem heutigen Kharbet Fasail am Rande der Jordan-Ebene in fruchtbarer Gegend. Der von da nach dem Jordan fliessende Bach heisst Wadi Fasail[334].

29. Cäsarea Panias[335]. *Τὸ Πάνειον* heisst eigentlich die

---

326) *Ptolemaeus* V, 16, 6. *Eusebius Onomast. p.* 245. 246. *Steph. Byz. s. v.*

327) S. die in Anm. 324 citirten Stellen.

328) *Le Quien, Oriens christianus* III, 579 *sq.*

329) *Hierocles, Synecd. ed. Parthey p.* 43. Die *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 143.

330) *Theophanis Chronographia, ad ann.* 743 *p. Chr.* (*ed. Bonnens.* I, 658).

331) S. überh.: *Reland p.* 953 *sq.* Pauly's Encykl. V, 1439. Raumer S. 216. Robinson Palästina II, 555. Ritter XV, 1, 458 f. *Guérin Samarie* I, 228—232. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 388. 392 *sq.*: dazu die grosse engl. Karte Bl. XV.

332) *Plinius H. N.* XIII, 4, 44: *sed ut copia ibi atque fertilitas, ita nobilitas in Judaea, nec in tota, sed Hiericunte maxume, quamquam laudatae et Archelaide et Phaselide atque Liviade, gentis ejusdem convallibus.*

333) *Ptolem.* V, 16, 7. *Steph. Byz. s. v. Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey* (1860) *p.* 84. — Auch im Mittelalter (bei Burchardus und Marinus Sanutus) wird die Stadt noch erwähnt, s. die Stellen bei *Guérin, Samarie* I, 231 *sq.*

334) S. bes. die grosse englische Karte Blatt XV, und die Beschreibung bei Guérin und Conder a. a. O.

335) S. überh.: *Reland p.* 918—922. Raumer S. 245. Winer's RWB. und Schenkel's Bibel-Lex. *s. v.* Cäsarea. Kuhn, II, 334. Robinson, Palästina III, 612 ff. 626—630. Ders., Neuere bibl. Forschungen S. 520—538.

dem **Pan** geweihte Grotte am Ursprung des Jordan[336]). Sie wird unter diesem Namen zuerst von Polybius zur Zeit Antiochus' des Grossen erwähnt, der dort im J. 198 v. Chr. den entscheidenden Sieg über den ägyptischen Feldherrn Skopas erfocht, infolge dessen ganz Palästina in seine Hände fiel[337]). Schon diese frühzeitige Erwähnung lässt auf eine Hellenisirung des Ortes im dritten Jahrh. vor Chr. schliessen. Jedenfalls war die Bevölkerung der dortigen Gegend, wie auch deren weitere Geschichte zeigt, eine vorwiegend nicht-jüdische. — In der ersten Zeit des Herodes gehörte die Landschaft *Πανιάς* (so heisst sie eben wegen der dort befindlichen Pan-Grotte) einem gewissen Zenodorus. Nach dessen Tod im J. 20 vor Chr. wurde sie von Augustus dem Herodes geschenkt (s. oben §. 15), welcher in der Nähe der Pan-Grotte einen prachtvollen Augustus-Tempel erbaute (*Antt.* XV, 10, 3. *B. J.* I, 21, 3). Der Ort, welcher ebendaselbst lag, hiess ursprünglich, wie die Landschaft, *Πανιάς* oder *Πανεάς*[338]). Zu einer ansehnlichen Stadt wurde er aber erst durch den Tetrarchen Philippus, den Sohn des Herodes, umgeschaffen. Dieser legte die Stadt neu an und nannte sie zu Ehren des Augustus *Καισάρεια* (*Antt.* XVIII, 2, 1. *Bell. Jud.* II, 9, 1). Die Gründung fällt ganz in die erste Zeit des Philippus; denn die Münzen der Stadt haben eine Aera, welche wahrscheinlich das Jahr 3 vor Chr. (751 *a. U.*) oder spätestens 2 v. Chr. (752 *a. U.*) zum Ausgangspunkte hat[339]). Nach dem Tode des Philippus kam dessen Gebiet ein paar

Ritter, Erdkunde XV, 1, 195—207. *Guérin, Galilée* II, 308—323. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 95. 109—113. 125—128; dazu die engl. Karte Bl. II. Ebers und Guthe, Palästina in Bild und Wort I, 356—366. — Ansichten der Pan-Grotte auch bei: *Duc de Luynes, Voyage d'Exploration etc.* Atlas *pl.* 62—63. — Inschriften: *Corp. Inscr. Graec. n.* 4537—4539. *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III *n.* 1891—1894.

336) Als Grotte (*σπήλαιον, ἄντρον*) wird das Paneion beschrieben bei *Joseph. Antt.* XV, 10, 3. *Bell. Jud.* I, 21, 3. III, 10, 7: *δοκεῖ μὲν Ἰορδάνου πηγὴ τὸ Πάνειον.* — *Stephanus Byz. s. v. Πανία.* — Nächst der Grotte hiess auch der Berg ebenso, *Euseb. Hist. eccl.* VII, 17: *ἐν ταῖς ὑπωρείαις τοῦ καλουμένου Πανίου ὄρους.* (Eigentlich ist *τὸ Πάνειον* Adjectiv, zu welchem also entweder *ἄντρον* oder *ὄρος* zu ergänzen ist.)

337) *Polyb.* XVI, 18. XXVIII, 1.

338) *Πανιάς* oder *Πανεάς* ist eigentlich Adjectiv, und zwar das *fem.* zu *Πάνειος* (wie *ἀγριάς, λευκάς, ὀρειάς fem. poett.* zu *ἄγριος, λευκός, ὄρειος*). Daher dient dasselbe Wort sowohl zur Bezeichnung der Landschaft (wobei *χώρα* zu ergänzen ist, so *Antt.* XV, 10, 3. XVII, 8, 1. *Bell. Jud.* II, 9, 1. *Plinius* V, 18, 74: *Panias in qua Caesarea*), als zur Bezeichnung der Stadt oder Ortschaft (wobei *πόλις* oder *κώμη* zu ergänzen ist, so *Antt.* XVIII, 2, 1).

339) S. *Noris* IV, 5, 4 (*ed. Lips. p.* 442—453). *Eckhel* III, 339—344. *Sanclemente, De vulgaris aerae emendatione* (Rom 1793) III, 2 *p.* 322 *sqq.*

Jahre lang unter römische Verwaltung, dann an Agrippa I, da wieder unter römische Procuratoren, endlich seit dem J. 53 n. Cl an Agrippa II. Dieser erweiterte Cäsarea und nannte es zu Ehr des Nero Νερωνιάς (Antt. XX, 9, 4), welcher Name auch auf Münz hier und da gebraucht ist[340]). Dass die Stadt auch damals no eine vorwiegend heidnische war, sieht man aus Jos. Vita 13. Dal bringen dort während des jüdischen Krieges sowohl Vespasian Titus ihre Rasttage unter Spielen und anderen Festlichkeiten zu[34] — Der Name Neronias scheint sich nie eingebürgert zu haben. ersten Jahrh. n. Chr. heisst unser Cäsarea zur Unterscheidung v anderen gewöhnlich Καισάρεια ἡ Φιλίππου[342]); seine officielle I zeichnung auf Münzen, namentlich des zweiten Jahrhunderts, Καισ(άρεια Σεβαστή) ἱερ(ὰ) καὶ ἄσυ(λος) ὑπὸ Πανείω[343]). So heisst es seit dem zweiten Jahrhundert gewöhnlich Καισάρεια Π νιάς, was im dritten Jahrhundert auch auf den Münzen vorherrsche wird[344]). Seit dem vierten Jahrhundert hat sich der Name Cäsa ganz verloren; die Stadt heisst von nun an wieder nur Πανεάς[34] Bei der eingeborenen Bevölkerung scheint dies ohnehin stets der he

---

Die Münzen bei *Mionnet* V, 311—315. *Suppl.* VIII, 217—220. *De Saul* *p.* 313—324, *pl.* XVIII. — Der Ansatz in der Chronik des Eusebius, wel die Gründung in die Zeit des Tiberius verlegt, ist ohne Werth. S. darü unten Anm. 390. Nach Eusebius auch Hieronymus in der Chronik u *Comment. in Matth.* 16, 13 (s. Anm. 345).

340) *Mionnet* V, 315. *De Saulcy p.* 316. 318. *Madden, History of Jew Coinage p.* 116. 117. Ders., *Coins of the Jews p.* 145. 146.

341) *Jos. B. J.* III, 9, 7. VII, 2, 1.

342) *Ev. Matth.* 16, 13. *Marc.* 8, 27. *Jos. Antt.* XX, 9, 4. *B. J.* III, 9 VII, 2, 1. *Vita* 13.

343) S. die in Anm. 339 citirte Literatur, bes. Mionnet und de Saul

344) *Ptolem.* V, 15, 21. VIII, 20, 12 (Καισάρεια Πανιάς). — *Corp. Inscr. Gr n.* 4750 (auf der Memnonstatue zu Theben) und *n.* 4921 (zu Philä), beidem Καισαρείας Πανιάδος. — *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III 1620[b] (zu Aphrodisias in Karien, aus dem 2. Jahrh. n. Chr.): Καισάρειαν Π νιάδα. — *Tabula Peuting.* (*Caesareapaneas*). — *Geographus Ravennas edd. I der et Parthey p.* 85. — Die Münzen bei *De Saulcy p* 317. 322 *sq.*

345) *Eusebius*, der die Stadt im *Onomasticon* häufig erwähnt, nennt stets nur Πανεάς (s. den Index in Lagarde's Ausgabe). Und dies ist üt haupt ihr Name in der kirchlichen Literatur; s. *Euseb. Hist. eccl.* VII, 17— *Hieron. in Jesaj.* 42, 1 *sqq. ed. Vallarsi* IV, 507 (*in confinio Caesareae Phili quae nunc vocatur Paneas*); *Idem, in Ezech.* 27, 19, *ed. Vall.* V, 317 (*ubi h Paneas, quae quondam Caesarea Philippi vocabatur*); *Idem in Matth.* 16, 13, *Vall.* VII, 121 (*in honorem Tiberii* [*sic!*] *Caesaris Caesaream, quae nunc neas dicitur, construxit*). *Sozom.* V, 21. *Philostorg.* VII, 3 (vgl. auch *Mül Fragm. hist. graec.* IV, 546). *Theodoret. quaest.* (s. die Stellen bei Rel *p.* 919). *Malalas ed. Dindorf p.* 237. *Glycas, Theophanes* (s. die Stellen *Reland p.* 922). *Photius cod.* 271 *sub fin.* — Die Acten der Concilien (bei

schende Name geblieben zu sein[346]), wie er auch in der rabbinischen Literatur (in der Form פמייס) vorwiegend gebraucht wird[347]). — Wenn im Neuen Testamente, *Marc.* 8, 27, die „Dörfer von Cäsarea Philippi" (*αἱ κῶμαι Καισαρείας τῆς Φιλίππου*) erwähnt werden, so ist hier mit dem Genetiv natürlich nicht nur eine „räumliche Beziehung" der Dörfer zur Stadt ausgedrückt[348]), sondern es sind die der Stadt gehörigen, ihr unterthänigen Dörfer gemeint: Cäsarea hat, wie jede dieser Städte, ein eigenes, von ihr beherrschtes Gebiet.

30. Julias, früher Bethsaida[349]). An der Stelle eines Dorfes Bethsaida nördlich vom See Genezareth gründete Philippus ebenfalls eine neue Stadt, welche er zu Ehren der Julia, der Tochter des Augustus, *Ἰουλιάς* nannte (*Antt.* XVIII, 2, 1. *Bell. Jud.* II, 9, 1). Die Lage derselben östlich vom Jordan kurz vor dessen Einfluss in den See Genezareth ist durch die wiederholten übereinstimmenden Angaben des Josephus ausser Zweifel gestellt[350]). Auch die Gründung dieser Stadt muss noch in die erste Zeit des Philippus fallen. Denn die Julia wurde von Augustus schon im J. 2 vor Chr. (752 *a. U.*) auf die Insel Pandateria verbannt[351]). Von da an ist es nicht mehr denkbar, dass Philippus noch eine Stadt nach ihr genannt

---

Quien, *Oriens christianus* II, 831). *Hierocles, Synecd. ed. Parthey p.* 43. *Theodosius, De situ terrae sanctae* §. 13 (*ed. Gildemeister* 1882). — Ueber die angebliche Christus-Statue zu Paneas s. auch Gieseler, Kirchengesch. I, 1, 85 f.

346) Vgl. *Euseb. Hist. eccl.* VII, 17: *ἐπὶ τῆς Φιλίππου Καισαρείας, ἣν Πανεάδα Φοίνικες προσαγορεύουσι.*

347) Mischna *Para* VIII, 11. Tosefta *Bechoroth p.* 542, 1 *ed. Zuckermandel* (an beiden Stellen wird die „Grotte von Panias", מערת פמייס, erwähnt). *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1752. Levy, Chald. Wörterb. II, 273 f. *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 67 (*Opp.* II, 220). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 236—238. — Die corrumpirte Form פמיים gehört nicht dem lebendigen Sprachgebrauch, sondern erst der späteren Text-Ueberlieferung an. An der citirten Mischna-Stelle haben die besseren Zeugen noch פמייס (so *Aruch, cod. de Rossi* 138, *Cambridge University Additional* 470, 1). Im Aruch wird überhaupt nur diese Form angeführt.

348) So Winer, Grammatik §. 30, 2.

349) S. überh.: *Reland p.* 653 *sqq.* 869. Raumer S. 122. Winer *s. v.* Bethsaida. Kuhn II, 352. Robinson, Palästina III, 565—567. Ritter XV, 1, 278 ff. *Guérin, Galilée* I, 329—338. Furrer in der Zeitschr. d. deutschen Pal.-Vereins II, 66—70.

350) S. bes. *Bell. Jud.* III, 10, 7; auch *Antt.* XVIII, 2, 1 (am See Genezareth), *Vita* 72 (nahe am Jordan), *Antt.* XX, 8, 4. *B. J.* II, 13, 2 (in Peräa). — Auch *Plinius H. N.* V, 15, 71 erwähnt Julias am östlichen Ufer des See's Genezareth.

351) *Vellejus* II, 100. *Dio Cassius* LV, 10. Vgl. *Sueton. Aug.* 65. *Tac. Annal.* I, 53. Pauly's Encykl. V, 844 f. *Lewin, Fasti sacri* (1865) *n.* 961.

haben sollte[352]). — Aus der späteren Geschichte der Stadt ist n noch bekannt, dass sie durch Nero dem Agrippa II verliehen wu (*Antt.* XX, 8, 4. *B. J.* II, 13, 2). Erwähnt wird sie auch bei P nius, Ptolemäus und dem Geographen von Ravenna[353]). — Nach d Art, wie Josephus *Antt.* XVIII, 2, 1 von ihr spricht, könnte es sch nen, als ob Philippus nur den Namen des Dorfes Bethsaida in J lias geändert hätte, so dass also auch der neue Ort nur eine *κώ* gewesen wäre[354]). Allein an einer andern Stelle (*Antt.* XX, 8, unterscheidet er gerade Julias als *πόλις* von den umliegenden Dö fern; jenes war also doch wohl seit der Neugründung eine *πό* im eigentlichen Sinne. — Die Frage, ob das neutestamentliche Be saida mit dem unsrigen identisch ist — eine Frage, die neuerdin wieder mehrfach bejaht worden ist[355]) —, kann hier unerört bleiben.

31. Sepphoris, *Σεπφώρις*[356]). Die semitische Form die Ortsnamens schwankt zwischen צפורין und צפורי. Vielleicht ist steres die ältere, letzteres die abgeschliffene Form[357]). Der erste

352) So auch *Sanclemente, De vulgaris aerae emendatione p.* 327 s *Lewin, Fasti sacri n.* 953. — Die Chronik des Eusebius setzt die Gr dung von Julias irrthümlich in die Zeit des Tiberius. S. darüber un Anm. 390.

353) *Plinius* V, 15, 71. *Ptolem.* V, 16, 4. *Geogr. Ravennas edd. Pinder Parthey p.* 85.

354) *Antt.* XVIII, 2, 1: *κώμην δὲ Βηθσαϊδάν, πρὸς λίμνῃ δὲ τῇ Γεννη ρίτιδι, πόλεως παρασχὼν ἀξίωμα πλήθει τε οἰκητόρων καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμ Ἰουλίᾳ θυγατρὶ τῇ Καίσαρος ὁμώνυμον ἐκάλεσεν.*

355) Holtzmann, Jahrbb. f. prot. Theol. 1878, S. 383 f. Furrer, in Zeitschr. d. DPV. II, 66—70. — Gegen die Identität s. bes. Reland, Ra mer und Winer a. a. O.

356) S. überh.: *Reland p.* 999—1003. Pauly's Encykl. VI, 1, 10 Raumer S. 139. Kuhn II, 372. Robinson, Palästina III, 440—443. Ritt Erdkunde XVI, 748 f. *Guérin, Galilée* I, 369—376. *The Survey of West Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 279 *sq.* 330—338; dazu V der engl. Karte.

357) Im A. T. kommt der Ort nicht vor; sehr häufig dagegen in der rab nischen Literatur; in der Mischna an folgenden vier Stellen: *Kidduschin* IV *Baba mezia* VIII, 8. *Baba bathra* VI, 7. *Arachin* IX, 6; in der Tose sehr oft (s. den Index in Zuckermandels Ausgabe). Sonst vgl. *Lightfo Centuria Matthaeo praemissa c.* 82—83 (*Opp.* II, 229 *sqq.*). *Neubauer, G graphie du Talmud p.* 191—195. Hamburger, Real-Encycl. für Bibel u Talmud II, 1115. — Die Orthographie schwankt zwischen צפורין (oder, was d selbe ist, ציפורין, צפורים) und צפורי (resp. ציפורי). Der *cod. de Rossi* 138 hat sämmtlichen vier Stellen der Mischna ציפורין; ebenso hat die Cambridger Ha schrift (*University Additional* 470, 1) durchgängig die Pluralform. Auch jerusalemischen Talmud scheint dies die herrschende Form zu sein (s.

entspricht griech. und lat. *Σεπφουρίν*, *Saphorim*, *Safforine*[358]: der letzteren *Σαπφουρεί*, *Sapori*[359]). Josephus gebraucht constant die gräcisirte Form *Σέπφωρις*. Auf Münzen nennen sich die Einwohner *Σεπφωρηνοί*[360]). — Die früheste Erwähnung findet sich bei Josephus im Anfange der Regierung des Alexander Jannäus, wo Ptolemäus Lathurus einen vergeblichen Versuch machte, Sepphoris mit Gewalt zu nehmen (*Antt.* XIII, 12, 5). Als Gabinius um 57—55 v. Chr. das jüdische Gebiet in fünf „Synedrien" zertheilte, verlegte er das Synedrium für Galiläa nach Sepphoris (*Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5); dieses muss also schon damals die bedeutendste Stadt Galiläa's gewesen sein. Als Waffenplatz wird es auch erwähnt bei der Eroberung Palästina's durch Herodes d. Gr., der es nur deshalb ohne Mühe einnehmen konnte, weil die Besatzung des Antigonus den Platz geräumt hatte (*Antt.* XIV, 15, 4. *B. J.* I, 16, 2). Bei dem Aufstand nach dem Tode des Herodes scheint Sepphoris ein Hauptsitz der Empörung gewesen zu sein. Varus entsandte dorthin eine Abtheilung seines Heeres, liess die Stadt in Brand stecken und die Einwohner als Sklaven verkaufen (*Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1). Hiermit ist der bedeutsamste Wendepunkt in der Geschichte der Stadt gegeben: sie wurde aus einer national-jüdischen eine römerfreundlich gesinnte Stadt, vermuthlich auch mit gemischter Bevölkerung. Herodes Antipas nämlich, in dessen Besitz sie nun überging, liess sie neu aufbauen und machte sie zu einer „Zierde von ganz Galiläa" (*Antt.* XVIII, 2, 1: *πρόσχημα τοῦ Γαλιλαίου παντός*). Aber die Bevölkerung war, wie namentlich ihre Haltung während des grossen Krieges v. J. 66—70 zeigte, nicht mehr eine antirömische, also wohl auch nicht mehr eine rein jüdische[360a]). Vielleicht ist auf diesen Wechsel eine Stelle der Mischna zu beziehen, in welcher jedenfalls die „alte Regierung von Sepphoris" als eine rein jüdische voraus-

Citate bei Lightfoot a. a. O). Sonst dagegen ist צפורי vorherrschend; so namentlich auch in der Tosefta (nach Zuckermandel's Ausgabe).

358) *Σεπφουρίν Epiphan. haer.* 30, 11 (*ed. Dindorf*). *Saphorim: Hieronymus praef. in Jonam* (*Vallarsi* VI, 390). *Safforine: Hieron. Onomast. ed. Lagarde p.* 88. Im *Evang. Johannis* 11, 54 hat der griech. und lat. Text des *cod. Cantabr.* nach *χώραν* den Zusatz *Σαμφουρειν*, *Sapfurim*.

359) *Σαπφουρεί Ptolem.* V, 16, 4 (der Codex von Vatopedi hat *Σαπφουρεί* ohne den Zusatz *ἢ Σαπφουρίς*, s. *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithographique etc. p.* LVII). *Sapori: Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85.

360) S. *Eckhel* III, 425. *Mionnet* V, 482. *De Saulcy p.* 325 *sq. pl.* XVII n. 1—4.

360a) Dass sie doch auch jetzt noch eine vorwiegend jüdische war, erhellt besonders aus *B. J.* III, 2, 4: *προθύμους σφᾶς αὐτοὺς ἐπέσχοντο κατὰ τῶν ὁμοφύλων συμμάχους*.

gesetzt wird[361]). Bei der Neugründung durch Herodes Antipas scheint Sepphoris auch zur Hauptstadt von Galiläa erhoben worden zu sein[362]). Von demselben Fürsten wurde jedoch später dieser Rang dem neuerbauten Tiberias verliehen, und Sepphoris diesem untergeordnet[363]). So blieb es, bis unter Nero Tiberias von Galiläa getrennt und dem Agrippa II verliehen wurde. Infolge dessen trat wieder Sepphoris in die Stellung einer Hauptstadt von Galiläa ein[364]). Diese beiden Städte nahmen also in Bezug auf Galiläa ab-

---

361) *Kidduschin* IV, 5. Es heisst hier, dass als Israelite reinen Geblütes Jeder zu gelten habe, der seine Abkunft von einem wirklich im Dienst gewesenen Priester oder Leviten oder von einem Mitgliede des Synedriums nachweise; ja überhaupt Jeder, dessen Vorfahren als öffentliche Beamte oder Almosenpfleger bekannt waren; insonderheit nach Rabbi Jose auch Jeder מי שהיה חתום בארכי הישנה של ציפורין. Zur Erklärung dieser schwierigen Worte ist zu bemerken: חָתוּם, eigentlich „besiegelt", ist hier so viel wie „bestätigt, anerkannt, urkundlich beglaubigt" (vgl. den Gebrauch von σφραγίζω *Ev. Joh.* 3, 33. 6, 27). Das Wort עַד, welches der Vulgärtext nach חתום hat, ist nach den besten Handschriften zu tilgen. ארכי ist = ἀρχή. ישנה ist sicherlich nicht der Ortsname Jeschana (wofür es die älteren Commentatoren gehalten haben), sondern das *Adj.* „alt". Hiernach sind zwei Erklärungen möglich. Entweder 1) „Jeder, der (*resp.* dessen Vorfahre) anerkannt war **in** der alten Regierung von Sepphoris, als deren Mitglied". Dann wäre vorausgesetzt, dass alle Mitglieder der alten Regierung von Sepphoris Israeliten reinen Geblütes waren. Oder 2) „Jeder der anerkannt war **durch** die alte Regierung von Sepphoris", nämlich als Israelite reinen Geblütes. Auch in diesem Falle wäre die alte Regierung von Sepphoris als rein israelitische Behörde vorausgesetzt. Die erstere Erklärung scheint mir nach dem Zusammenhang den Vorzug zu verdienen. — Fraglich kann allerdings sein, wann die alte rein-jüdische Regierung von Sepphoris durch eine andere gemischte oder heidnische, ersetzt wurde. Man könnte auch an die Zeit Hadrian's denken, wo infolge des jüdischen Aufstandes sich Vieles verändert haben kann; wobei auch zu beachten wäre, dass ungefähr damals Sepphoris den neuen Namen Diocäsarea erhielt (s. unten). Aber nach allen Anzeichen scheint es mir wahrscheinlich, dass Sepphoris schon seit der Neugründung durch Herodes Antipas nicht mehr eine rein jüdische Stadt war. Beachte auch die Münzen mit dem Bilde Trajans!

362) Josephus sagt *Antt.* XVIII, 2, 1: *ἦγεν αὐτὴν αὐτοκρατορίδα.* Darin liegt an sich nicht mehr, als dass er ihr die Autonomie verlieh (*αὐτοκρατορίδα = αὐτόνομον*). Aber die folgende Geschichte macht es doch wahrscheinlich, dass ihr schon damals das übrige Galiläa untergeordnet wurde. — Die Erklärung von *αὐτοκρατορίς* durch „Residenzstadt" ist schwerlich zu billigen. Einige Handschriften haben *αὐτοκράτορι*, wornach Dindorf conjicirt: *ἀνῆκε αὐτὴν αὐτοκράτορι* „er weihte sie dem Kaiser".

363) *Vita* 9: Justus sagte, von Tiberias, *ὡς ἡ πόλις ἐστὶν ἀεὶ τῆς Γαλιλαίας, ἄρξειεν δὲ ἐπί γε τῶν Ἡρώδου χρόνων τοῦ τετράρχου καὶ κτίστου γενομένου, βουληθέντος αὐτοῦ τὴν Σεπφωριτῶν πόλιν τῇ Τιβεριέων ὑπακούειν.*

364) *Vita* 9: *ἄρξαι γὰρ εὐθὺς τὴν μὲν Σεπφώριν, ἐπειδὴ Ῥωμαίοις ὑπήκουσε, τῆς Γαλιλαίας.*

wechselnd dieselbe Stellung ein, wie Jerusalem in Bezug auf Judäa (s. unten Abschnitt II). — Sepphoris war damals die bedeutendste Festung von Galiläa[365]), und neben Tiberias die grösste Stadt der Provinz[366]). Darum war es beim Ausbruch des jüdischen Krieges von grosser Bedeutung, dass gerade sie sich am Aufstand nicht betheiligte, sondern von Anfang an auf Seite der Römer stand. Schon als Cestius Gallus gegen das aufständische Jerusalem zog, nahm Sepphoris eine freundliche Stellung zu ihm ein[367]). Und es blieb seiner römischen Gesinnung auch getreu während des Winters 66/67 n. Chr., als Josephus den Aufstand in Galiläa organisirte[368]). Daher nahm Josephus es einmal mit Gewalt ein, wobei er nicht hindern konnte, dass es durch seine galiläischen Truppen geplündert wurde[369]). Infolge dessen sandte Cestius Gallus der bedrängten Stadt eine Besatzung, durch welche Josephus, als er zum zweitenmale in die Stadt eindrang, zurückgeschlagen wurde[370]). Bald darauf traf Vespasian mit seinem Heere in Galiläa ein, und Sepphoris erbat und erhielt nun durch ihn abermals eine römische Besatzung[371]). — Aus

---

365) *Bell. Jud.* II, 18, 11: *ἡ καρτερωτάτη τῆς Γαλιλαίας πόλις Σεπφῶρις.* Vgl. *B. J.* III, 2, 4. — Die *ἀκρόπολις* wird erwähnt *Vita* 67. Vgl. Mischna *Arachin* IX, 6: קצ״ה הישנה של צפורין „die alte Burg von Sepphoris". Tosefta *Schabbath p.* 129, 27 *ed. Zuckermandel* קצטרא דצפורי.

366) *Vita* 65 (*ed. Bekker p.* 340, 32): *τῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ πόλεων αἱ μέγισται Σεπφῶρις καὶ Τιβεριάς.* — *Vita* 45: *εἰς Σεπφῶριν, μεγίστην τῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ πόλιν.* — *B. J.* III, 2, 4: *μεγίστην μὲν οὖσαν τῆς Γαλιλαίας πόλιν, ἐρυμνοτάτῳ δὲ ἐπεκτισμένην χωρίῳ.* — Nach *Vita* 25 waren Tiberias, Sepphoris und Gabara die drei grössten Städte Galiläa's.

367) *B. J.* II, 18, 11.

368) *Jos. Vita* 8. 22. 25. 45. 65. — Hiermit scheinen freilich zwei Stellen des *Bell. Jud.* im Widerspruch zu stehen: nach *B. J.* II, 20, 6 überliess Josephus den Sepphoriten selbst die Befestigung ihrer Stadt, da er sie ohnehin „bereit zum Kriege" (*προθύμους ἐπὶ τὸν πόλεμον*), *scil.* gegen die Römer, fand; und nach *B. J.* II, 21, 7, trat Sepphoris beim Ausbruch des Conflictes zwischen Josephus und der fanatischeren Kriegspartei auf Seite der letzteren. Allein wie es in Wahrheit mit beiden Thatsachen sich verhält, sieht man aus den speciellen Angaben der *Vita*. Ihre Bereitschaft für die Sache der Revolution schützten die Sepphoriten nur vor, um sich die ganze Revolutionspartei vom Leibe zu halten; sie befestigten ihre Stadt nicht gegen, sondern für die Römer (s. bes. *Vita* 65). Und da sie im Winter 66/67 längere Zeit ohne römischen Schutz waren, mussten sie zwischen den einander gegenseitig sich bekämpfenden Revolutionsparteien laviren, und womöglich zu beiden eine scheinbar freundliche Stellung einnehmen (s. *Vita* 25 und bes. *Vita* 45), worauf also das in *B. J.* II, 21, 7 Gesagte zu reduciren ist.

369) *Vita* 67.

370) *Vita* 71. — Auf diese zweimalige Einnahme von Sepphoris bezieht sich die Bemerkung *Vita* 15: *δὶς μὲν κατὰ κράτος ἑλὼν Σεπφωρίτας.*

371) *Vita* 74. *Bell. Jud.* III, 2, 4. 4, 1. — Die früher von Cestius Gallus

der weiteren Geschichte der Stadt sind nur Bruchstücke bekannt. Auf Münzen Trajan's nennen sich die Einwohner noch *Σεπφωρηνοί*. Bald darauf erhielt sie aber den Namen Diocäsarea, der auf Münzen seit Antoninus Pius nachweisbar ist. Ihre officielle Bezeichnung auf den Münzen ist: *Διοκαι(σάρεια) ἱερὰ ἄσ(υλος) καὶ αὐτό(νομος)* [372]. Der Name Diocäsarea ist bei den griechischen Schriftstellern der herrschende geblieben [373]. Doch hat sich daneben auch der ursprüngliche erhalten, ja zuletzt wieder jenen verdrängt [374]. — Das Gebiet von Diocäsarea war so gross, dass es z. B. das Dorf Dabira am Berg Tabor noch mit umfasste [375].

32. Julias oder Livias [376]. Im Alten Testamente wird ein Ort Beth-haram (בֵּית הָרָם oder בֵּית הָרָן) im Ostjordan-Lande, im Gebiete des amoritischen Königs von Hesbon, erwähnt (*Jos.* 13, 27. *Num.* 32, 36). Im jerusalemischen Talmud wird als neuerer Name dieses Beth-haram בית רמתה angegeben [377]; und ebenso identificiren Eusebius und Hieronymus das biblische Beth-haram mit dem

gesandte Besatzung war entweder inzwischen wieder abgezogen oder sie wurde nun durch die Truppen Vespasian's ersetzt oder verstärkt.

372) S. über die Münzen überhaupt: *Noris* V, 6 *fin.* (*ed. Lips. p.* 562—564). *Eckhel* III, 425 *sq.* *Mionnet* V, 482 *sq.* *Suppl.* VIII, 331 *sq.* *De Saulcy* *p.* 325—330, *pl.* XVII *n.* 1—7. — Ueber eine angebliche Münze des Seleucus I Nikator: *Eckhel* III, 426. *Mionnet* V, 4. — Ueber die Identität von Sepphoris und Diocäsarea: *Epiphan. haer.* 30, 11 *fin.* *Hieronymus, Onomast. ed. Lagarde p.* 88. *Idem, praefat. in Jonam* (*Vallarsi* VI, 390). *Hegesippus, De bello Jud.* I, 30, 7.

373) *Eusebius* im *Onomast.* nennt die Stadt ausschliesslich *Διοκαισάρεια* (s. den Index bei Lagarde). Sonst vgl. ausser der in der vorigen Anm. citirten Literatur auch: *Socrates, Hist. eccl.* II, 33. *Sozom. Hist. eccl.* IV, 7. *Theophanes, Chronographia ed. Bonnens.* I, 61. *Cedrenus ed. Bekker* I, 524. *Le Quien, Oriens christ.* III, 714.

374) Ueber den fortdauernden Gebrauch des Namens Sepphoris s. oben Anm. 357—359. Der Ort heisst noch heute Sefurije.

375) *Euseb. Onomast. p.* 250: *Δαβειρά . . . . ἐν τῷ ὄρει Θαβώρ, ἐν ὁρίοις Διοκαισαρείας*. — Auch *Gabatha*, das heutige *Jebata*, ungefähr 7—8 *mil. pass.* von Diocäsarea, gehörte zu dessen Gebiet; s. oben Anm. 302.

376) S. überh.: *Reland p.* 642. 874. Pauly's Encykl. IV, 1107. Winer, RWB. I, 171 (*s. v.* Beth-haram). Raumer S. 260. Ritter XV, 538. 573. 1186. Seetzen, Reisen IV, 224 f. Riehm's Wörterb. *s. v.* Beth-haram. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 352 f. Ders., Ueber die Entstehung der Städte der Alten (1878) S. 426. *Tuch, Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis* (1859) *p.* 7—11.

377) *jer. Schebiith* 38d (zu Mischna *Schebiith* IX, 2; s. die Stelle auch bei *Reland p.* 306—308). Es wird hier Peräa nach seiner physischen Beschaffenheit in drei Theile eingetheilt: Gebirge, Ebene und Thal (הר, שפלה und עמק). Im Gebirge liegt z. B. Machärus, in der Ebene Hesbon, im Thal בית הרן und בית נמרה. Als die neueren Namen der beiden letzteren Orte werden dann

ihnen bekannten *Βηθραμφθά* oder *Bethramtha*[378]). Mit letzterem ist jedenfalls identisch das *Βηθαράμαθος*, wo Herodes der Grosse einen Palast hatte, der bei dem Aufstande nach dem Tode des Herodes zerstört wurde[379]). Eben dieses Bethramphtha nun wurde von Herodes Antipas neu gebaut und befestigt und zu Ehren der Gemahlin des Augustus Julias genannt (*Jos. Antt.* XVIII, 2, 1. *B. J.* II, 9, 1). Statt des Namens Julias geben Eusebius und Andere den Namen Livias[380]). Und unter diesem Namen wird die Stadt auch sonst häufig erwähnt[381]). Da die Gemahlin des Augustus eigentlich Livia hiess und erst durch das Testament des Augustus in die *gens Julia* aufgenommen wurde, daher auch erst seit dessen Tod den Namen Julia führte[382]), so ist anzunehmen, dass Livias der ältere Name der Stadt ist, und dass dieser erst später (nach dem Tode des Augustus) in den Namen Julias geändert wurde; dass jedoch dieser neue officielle Name nicht mehr im Stande war, den schon eingebürgerten älteren zu verdrängen (ähnlich wie bei Cäsarea Philippi

---

gegeben בית רמתה und בית נמרין. — In der Tosefta (*p.* 71, 23 *ed. Zuckermandel*) heissen die beiden Orte בית נמרה רמתא. Ist hier בית vor רמתא ausgefallen? oder sollte der Ort auch einfach רמתא genannt worden sein?

378) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 234. *Hieronymus ibid. p.* 103.

379) *Bell. Jud.* II, 4, 2. In der Parallelstelle *Antt.* XVII, 10, 6 ist der Name corrumpirt. Statt *ἐν Ἀμαθοῖς*, wie der überlieferte Text hat, ist entweder zu lesen *ἐν Ἀραμαθοῖς* (mit Weglassung von Beth, so *Tuch, Quaestiones etc. p.* 10) oder geradezu *ἐν Βηθαραμαθοῖς*.

380) *Euseb. Onomast. p.* 234: *Βηθραμφθά .... αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ νῦν καλουμένη Λιβιάς*. — *Hieronymus ibid. p.* 103: *Bethramtha .. ab Herode in honorem Augusti Libias cognominata.* — *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 148 *sq.*: *Herodes Tiberiadem condidit et Liviadem* (nach Hieron., ebenso armen.). — *Syncell. ed. Dindorf* I, 605: *'Ηρώδης ἔκτισε Τιβεριάδα εἰς ὄνομα Τιβερίου Καίσαρος. ὁ αὐτὸς Λιβιάδα.*'

381) *Plinius H. N.* XIII, 4, 44. *Ptolemaeus* V, 16, 9 (*Λιβιάς*, nach dem Cod. von Vatopedi). *Euseb.* im *Onomast.* häufig. *Hierocles, Synecd. ed. Parthey p.* 44. Die *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 144. Die Acten der Concilien (*Le Quien, Oriens christ.* III, 655 *sq.*). Die *Vita S. Joannis Silentiarii* (in den *Acta Sanctorum*, s. die Stelle bei *Reland p.* 874). *Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 84 (*Leviada*, als *Nominat.*). *Theodosius, De situ terrae sanctae* §. 65 *ed. Gildemeister* 1882 (*Liviada*, als *Nominat.*). *Gregor. Turon. De gloria martyr.* I, 18. — Ueber die Nominativ-Bildung *Liviada* s. Rönsch, Itala und Vulgata S. 258 f.

382) Ueber das Testament des Augustus s. *Tacit. Annal.* I, 8: *Livia in familiam Juliam nomenque Augustum adsumebatur.* Der Name Julia für Livia bei Schriftstellern (z. B. *Tac. Annal.* I, 14. V, 1. *Sueton. Calig.* 16. *Dio Cassius* LVI, 46. *Plinius H. N.* X, 55, 154. *Josephus* häufig) und auf Münzen und Inschriften. S. Pauly's Encycl. IV, 484. 1116. Palästinensische Münzen der Julia s. bei *Madden, History of Jewish Coinage p.* 141—151. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 177—182.

und Neronias). Nur Josephus gebraucht den officiellen Namen Julias. Er erwähnt die Stadt unter diesem Namen auch noch zur Zeit des jüdischen Krieges, wo sie durch Placidus, einen Unterfeldherrn Vespasians, eingenommen wurde[383]. — Die Lage der Stadt beschreibt am genauesten der Palästina-Pilger Theodosius (*saec.* VI) und nach ihm Gregor von Tours: sie lag jenseits des Jordan, gegenüber von Jericho, XII *m. p.* von dieser Stadt entfernt, in der Nähe von warmen Quellen[384]. Hiermit stimmt auch Eusebius überein, der sie gegenüber von Jericho, auf dem Weg nach Hesbon, ansetzt[385]. — Ihre Dattel-Cultur wird von Theodosius noch ebenso gerühmt wie von Plinius[386].

33. Tiberias, *Τιβεριάς*[387]. — Die bedeutendste Schöpfung des Herodes Antipas war die Gründung einer neuen Hauptstadt am westlichen Ufer des See's Genezareth, die er zu Ehren des Tiberius *Τιβεριάς* nannte. Sie lag in der Nähe berühmter warmer Quellen, in schöner fruchtbarer Gegend (*Antt.* XVIII, 2, 3. *Bell. Jud.* II, 9, 1; vgl. oben §. 17[b])[388]. Ihre Erbauung fällt jedenfalls erheblich später

---

383) *Bell. Jud.* IV, 7, 6. 8, 2. — Sonst wird die Stadt bei Josephus nicht erwähnt. Denn *Antt.* XX, 8, 4. *Bell. Jud.* II, 13, 2 ist sicher Julias = Bethsaida gemeint; und *Antt.* XIV, 1, 4 ist *Λιβιάς* wahrscheinlich derselbe Ort, der *Antt.* XIII, 15, 4 *Λέμβα* heisst, wobei fraglich bleibt, welches die richtige Namensform ist. Vgl. *Tuch* a. a. O. *p.* 11. 14. Man könnte auch das *Λυσιάς* des *Strabo p.* 763 vergleichen, das ebenfalls in dortiger Gegend lag und ebenfalls von Livias verschieden ist, da es schon zur Zeit des Pompejus existirte.

384) *Theodosius, De situ terrae sanctae* (*ed. Gildemeister* 1882) §. 65: *Civitas Liviada trans Jordanem, habens de Hiericho milia* XII . . . . *ibi aquae calidae sunt, ubi Moyses lavit, et in ipsis aquis calidis leprosi curantur.* — *Gregor. Turon., De gloria martyrum* I, 18: *Sunt autem et ad Levidam* [*al. Leviadem*] *civitatem aquae calidae, ... ubi similiter leprosi mundantur; est autem ab Hiericho duodecim millia.*

385) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 213. 216. 233. — Vgl. auch die Stelle aus der *Vita S. Joannis Silentiarii* bei *Reland p.* 874. — Die angegebenen Daten genügen für eine ungefähre Bestimmung der Ortslage. Zur genaueren Fixirung derselben fehlt es noch an einer hinreichend sicheren Grundlage.

386) *Plinius H. N.* XIII, 4, 44 (s. oben Anm. 332). — *Theodosius* l. c.: *ibi habet dactulum nicolaum majorem.* Hiezu die Anm. von Gildemeister.

387) S. überh.: *Reland p.* 1036—1042. Raumer S. 141 f. Winer RWB. *s. v.* Robinson, Palästina III, 500—525. Ritter, Erdkunde XV, 1, 315—322. Bädeker-Socin S. 382—387. Sepp, Jerusalem II. 188—209. *Guérin, Galilée* I, 250—264. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 361 *sq.* 379. 418—420; dazu Blatt VI der grossen englischen Karte.

388) Ueber die warmen Quellen s. *Plinius H. N.* V, 15, 71: *Tiberiade aquis calidis salubri.* — *Jos. Antt.* XVIII, 2, 3. *Bell. Jud.* II, 21, 6. IV, 1, 3. *Vita* 16. — Mischna *Schabbath* III, 4. XXII, 5. *Negaim* IX, 1. *Machschirin* VI, 7. Tosefta *Schabbath p.* 127, 21 *ed. Zuckermandel.* — *Antoninus Martyr*

als die von Sepphoris und Livias. Denn während Josephus die Erbauung dieser beiden Städte gleich im Anfange der Regierung des Herodes Antipas erwähnt, kommt er auf die Gründung von Tiberias erst nach dem Amtsantritt des Pilatus (26 n. Chr.) zu sprechen (s. *Antt.* XVIII, 2, 1—3). Dies macht es wahrscheinlich, dass Tiberias erst nach oder um 26 n. Chr. erbaut ist[389]. Eusebius in seiner Chronik setzt die Erbauung bestimmt in das 14. Jahr des Tiberius; aber dieser Ansatz ist in chronologischer Beziehung ganz werthlos[390]. Leider lässt sich die auf den Münzen Trajans und Hadrians vorkommende Aera der Stadt nicht sicher berechnen. Es scheint aber, dass die Daten der Münzen mit der aus Josephus entnommenen Vermuthung nicht im Widerspruch stehen[391]. Die Bevölkerung

c. 7: *in civitatem Tiberiadem, in qua sunt thermae salsae.* — Jakubi (9. Jahrh.), übers. v. Gildemeister, Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. IV, 87 f. — Das heutige Tiberias liegt etwa 40 Minuten nördlich von den Quellen; und man hat keinen Grund, die frühere Lage der Stadt anders anzusetzen. Denn die Meinung Furrer's (Ztschr. d. DPV. II, 54), dass das alte Tiberias direct an der Stelle der Quellen gelegen habe, so dass diese „in die Mauern der Stadt eingeschlossen waren", beruht auf irriger Auffassung von *Jos. Vita* 16. *B. J.* II, 21, 6. S. dagegen: *Antt.* XVIII, 2, 3. *B. J.* IV, 1, 3. (Das ἐν Τιβεριάδι an den beiden ersteren Stellen heisst nur „im Gebiet von Tiberias"; so z. B. bei *Steph. Byz. ed. Meineke p.* 366: *Κάστνιον, ὄρος ἐν Ἀσπένδῳ τῆς Παμφυλίας, p.* 442: *ἔστι καὶ ἐν Κυζίκῳ κώμη Μέλισσα,* vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 16, Anm. 5. Auch im A. T., II Chron. 26, 6 באשדוד = im Gebiet von Asdod.) — Der Ort, wo die Quellen lagen, hiess Ἐμμαοῦς (*Antt.* XVIII, 2, 3) oder Ἀμμαοῦς (*B. J.* IV, 1, 3), hebr. חמתה, *jer. Erubin* V, 22d unten, Tosefta *Erubin p.* 146, 5 *ed. Zuckermandel.* Vgl. auch *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 74 (*Opp.* II, 224 *sq.*). *Wichmanshausen, De thermis Tiberiensibus* (in Ugolini's *Thesaurus t.* VII). Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Talmud. II. Abth. Art. „Heilbäder".

389) So auch *Lewin, Fasti sacri* (*London* 1865) *n.* 1163.

390) *Eusebius, Chron. ed. Schoene* II, 146—149 berichtet die Gründung neuer Städte durch die Söhne des Herodes in folgender Reihenfolge: Philippus gründet Cäsarea und Julias, Herodes Antipas gründet Tiberias und Livias. Sämmtliche Gründungen werden in die Zeit des Tiberius gesetzt; Sepphoris ist ganz übergangen. Dies Alles macht es zweifellos, dass die Angaben des Eusebius lediglich aus *Jos. Bell. Jud.* II, 9, 1 geschöpft sind. Denn die Gründungen werden dort genau in derselben Reihenfolge, ebenfalls nach dem Regierungsantritt des Tiberius und ebenfalls mit Uebergehung von Sepphoris aufgezählt. Die Ansätze des Eusebius sind also nicht nur ohne selbständigen Werth, sondern sie sind überdies aus dem ungenaueren Bericht des Josephus im *Bell. Jud.* geschöpft, mit Ignorirung des genaueren in *Antt.* XVIII, 2, 1—3.

391) Ueber die Münzen und die Aera s.: *Noris* V, 6 (*ed. Lips. p.* 552—564). *Sanclemente, De vulgaris aerae emendatione p.* 324 *sq.* *Eckhel* III, 426—428. *Mionnet* V, 483—486. *Suppl.* VIII, 382 *sq.* Huber in der Wiener Numismatischen Zeitschrift, Jahrg. I, 1869, S. 401—414. *De Saulcy p.* 333—338, *pl.*

von Tiberias war eine sehr gemischte. Um nur Einwohner für die neue Stadt zu gewinnen, musste Herodes Antipas eine wahre *colluvies hominum*, z. Th. zwangsweise, dort ansiedeln (s. oben §. 17[b]). Ihre Haltung während des jüdischen Krieges zeigt aber, dass sie doch eine vorwiegend jüdische war. Nur die Verfassung war ganz in hellenistischer Weise organisirt[392]): die Stadt hatte einen Rath (*βουλή*) von 600 Mitgliedern[393]), an dessen Spitze ein *ἄρχων*[394]) und ein Ausschuss der *δέκα πρῶτοι*[395]) stand, ferner Hypar-

XVII *n.* 9—14. Ders. im *Annuaire de la Société Française de Numismatique et d'Archéol.* III, 266—270. — Unter den datirten Münzen sind sicher bezeugt nur die Münzen Trajan's mit der Jahreszahl 81 und die Münzen Hadrian's mit der Jahreszahl 101. Noris und Sanclemente setzten auch Trajan's-Münzen mit der Jahreszahl 101 voraus und berechneten demgemäss die Epoche von Tiberias auf d. J. 17 n. Chr. (denn es müsste dann das Jahr, in welchem Hadrian auf Trajan folgte, also 117 n. Chr. = 101 *aer. Tiberiens.* sein, also 17 n. Chr. = 1 *aer. Tib.*). Aber die Münzen mit der Jahreszahl 101 gehören sicher alle Hadrian an. Auch die anderen von den Numismatikern vereinzelt angegebenen Daten (de Saulcy giebt noch Münzen des Claudius v. J. 33, Trajans v. J. 80 und 90, Hadrian's v. J. 103) sind zweifelhaft. Man kann daher mit Sicherheit nur sagen, dass die Epoche von Tiberias nicht früher als 17 nach Chr. beginnen kann. Etwas weiter führt die Erwägung, dass Tiberias wahrscheinlich bis z. J. 100 n. Chr. im Besitze Agrippa's II war, also auch nicht früher kaiserliche Münzen geprägt hat. Unter dieser Voraussetzung würde wegen der Trajans-Münzen vom J. 81 die Epoche frühestens 19 n. Chr. angesetzt werden können. Ein noch weiterer Anhaltspunkt liesse sich gewinnen, wenn die Titel, welche Trajan auf den Münzen vom J. 81 führt, sicher festgestellt werden könnten. Wenn er nämlich hier nur *Germanicus*, nicht *Dacicus* heisst, so könnten die betreffenden Münzen nicht später als 103 nach Chr. geprägt sein (seit welchem Jahre Trajan auch den letzteren Titel führte), die Epoche also nicht später als 22 n. Chr. beginnen (so Eckhel). Wenn er aber umgekehrt gerade auf jenen Münzen schon beide Titel hat (wie Reichardt bei Huber a. a. O. versichert, indem statt *ΓΕΡΜ.* zu lesen sei *ΓΕΡ. Δ.*), so könnten umgekehrt die Münzen nicht früher als 103 geprägt sein, die Epoche also nicht früher als 22 n. Chr. beginnen. Damit würde dann Josephus im Einklang stehen.

392) S. zum Folgenden: Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 353 f. Ders., Ueber die Entstehung der Städte der Alten S. 427 f.

393) *Bell. Jud.* II, 21, 9. Vgl. überhaupt *Vita* 12. 34. 55. 58. 61. 68.

394) *Vita* 27. 53. 54. 57. *Bell. Jud.* II, 21, 3. Es wird hier überall ein Jesus, Sohn des Sapphias, als Archon von Tiberias während der Revolutionszeit erwähnt. Zu seiner Befugniss gehört z. B. auch die Leitung der Raths-Versammlung, *Vita* 58.

395) *Vita* 13. 57. *Bell. Jud.* II, 21, 9 = *Vita* 33. S. bes. *Vita* 13: *τοῖς τῆς βουλῆς πρώτους δέκα*. *Vita* 57: *τοὺς δέκα πρώτους Τιβεριέων*. — Ueber diese in den hellenistischen Communen häufig vorkommenden *δέκα πρῶτοι* s. Kuhn I, 55; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 213 f. (1881); d. Index zum *Corp. Inscr. Graec.* p. 35. — Sie sind nicht etwa die zehn ältesten oder angesehensten Mitglieder des Rathes, sondern ein wechselnder Ausschuss des-

chen[396]) und einen Agoranomos[397]). Auch wurde sie zur Hauptstadt von Galiläa erhoben, indem selbst Sepphoris ihr untergeordnet wurde (s. oben S. 122). Die Münzen von Tiberias, welche zur Zeit des Herodes Antipas geprägt sind, haben einfach die Aufschrift *Τιβεριάς*[398]). — Nach der Absetzung des Herodes Antipas ging Tiberias in den Besitz Agrippa's I über. Auch aus dessen Zeit ist eine Münze mit der Aufschrift *Τιβεριέων* bekannt[399]). Nach Agrippa's Tode kam die Stadt unter die Oberhoheit der römischen Procuratoren von Judäa. Ebendamals muss sie durch Kaiser Claudius neue politische Rechte erhalten oder wenigstens irgendwelche Gunstbezeugung erfahren haben; denn die Einwohner nennen sich auf den Münzen Trajan's und Hadrian's constant *Τιβεριεῖς Κλαυδιεῖς*[400]). Ihre Stellung als Hauptstadt Galiläa's behielt sie ununterbrochen bis zur Zeit Nero's (*Jos. Vita* 9). Erst durch diesen, wahrscheinlich erst im J. 61 n. Chr., wurde sie dem Agrippa II verliehen und damit von Galiläa abgetrennt (*Antt.* XX, 8, 4. *B. J.* II, 13, 2. *Vita* 9)[401]). Sie gehörte also zum Gebiete Agrippa's II, als im J. 66 der jüdische Aufstand ausbrach. Die Haltung der Bevölkerung diesem gegenüber war eine sehr verschiedene: Einige wollten auf Seite Agrippa's und der Römer bleiben; Andere — und zwar die Masse der Besitzlosen — verlangten den Anschluss an die Sache der Revolution; wieder Andere nahmen eine zurückhaltende Stellung ein (*Vita* 9; vgl. auch

---

selben mit bestimmten amtlichen Functionen, wie schon die oft vorkommende Formel *δεκαπρωτεύσας* zeigt (s. *Corp. Inscr. Graec. n.* 2639. 2929. 2930. *Add.* 2930b. 3490. 3491. 3496. 3498. 4289. 4415b. *δεκαπρωτευκώς n.* 3418). Ihr Haupt-Amt war die Eintreibung der Steuern, für deren richtigen Eingang sie mit dem eigenen Vermögen hafteten, *Digest.* L, 4, 1, 1: *Munerum civilium quaedam sunt patrimonii, alia personarum. Patrimonii sunt munera rei vehicularis, item navicularis, decemprimatus: ab istis enim periculo ipsorum exactiones sollemnium celebrantur. Digest.* L, 4, 18, 26: *Mixta munera decaprotiae et icosaprotiae, ut Herennius Modestinus .... decrevit: nam decaproti et icosaproti tributa exigentes et corporale ministerium gerunt et pro omnibus defunctorum* (?) *fiscalia detrimenta resarciunt.* — Es ist bemerkenswerth, dass Josephus bei seiner Verwaltung Galiläa's den *decem primi* zu Tiberias Werthsachen des Königs Agrippa zur Aufbewahrung übergiebt und sie dafür verantwortlich macht, *Vita* 13. 57.

396) *B. J.* II, 21, 6: *τοῖς κατὰ τὴν πόλιν ὑπάρχοις*.

397) *Antt.* XVIII, 6, 2. — Ueber das Amt des *ἀγορανόμος* s. Westermann in Pauly's Encycl. I, 1 (2. Aufl.) S. 582—584. *Stephanus, Thes. s. v.* Das inschriftliche Material im Index zum *Corp. Inscr. Graec. p.* 32.

398) *Madden, History of Jewish Coinage p.* 97. 98. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 119. 120.

399) *Madden, History p.* 110. *Coins of the Jews p.* 138.

400) S. die oben Anm. 391 citirte Literatur, bes. de Saulcy.

401) Ueber die Zeit s. oben §. 19, Anhang 2.

Vita 12, wo die Revolutionspartei *ἡ τῶν ναυτῶν καὶ τῶν ἀπόρων στάσις* heisst). Die Revolutionspartei hatte entschieden die Oberhand: und so mussten die Anderen sich fügen. Ein Hauptführer der ersteren war Jesus, Sohn des Sapphias, der damalige Archon der Stadt[402]). Auch nach dem Sieg der revolutionären Strömung hielt aber ein Theil der Einwohnerschaft die Beziehungen zu Agrippa aufrecht und bat ihn wiederholt, freilich vergeblich, um seine Unterstützung[403]). Als Vespasian den grössten Theil Galiläa's unterworfen hatte und bis Tiberias vorgedrungen war, wagte die Stadt keinen Widerstand: sie öffnete freiwillig die Thore und bat um Gnade, die ihr aus Rücksicht auf Agrippa gewährt wurde: Vespasian liess zwar seine Soldaten in Tiberias einziehen, schonte aber die Stadt und übergab sie wieder dem Agrippa[404]). Im Besitze Agrippa's blieb sie nun wahrscheinlich bis zu dessen Tod (100 n. Chr.). Erst dann kam sie wieder unter die unmittelbare römische Herrschaft, von welcher auch die vorhandenen Münzen, meist aus der Zeit Trajan's und Hadrians, Zeugniss geben[405]). Eusebius bezeichnet sie als *πόλις ἐπίσημος*[406]). Im dritten und vierten Jahrh. n. Chr. war sie ein Hauptsitz rabbinischer Gelehrsamkeit und wird daher auch in der talmudischen Literatur häufig erwähnt[407]).

Bei einigen der zuletzt genannten Städte, wie Antipatris, Phasaelis, Julias und Livias, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob sie wirklich in die Classe der selbständigen Städte mit hellenistischer Verfassung gehörten: es ist ebensogut möglich, dass sie wie andere Städte zweiten Ranges der allgemeinen Organisation des Landes einverleibt waren. Sie mussten aber hier mit genannt werden, weil jedenfalls ein Theil der von Herodes und seinen Söhnen gegründeten Städte der obigen Kategorie angehörte. Andererseits bleibt die Möglichkeit offen, dass mit den hier aufgezählten Städten die Zahl der selbständigen Communen noch nicht erschöpft ist. Wir können also die von uns gegebene Liste nicht als eine festbegrenzte betrachten. — Für die römische Kaiserzeit wäre auch noch eine Anzahl selbständiger städtischer Communen zu nennen, die hier

402) *Jos. Vita* 12. 27. 53. 54. 57. *Bell. Jud.* II, 21, 3. III, 9, 7—8. — Die revolutionäre Haltung der Stadt erhellt aus der ganzen Erzählung des Josephus in seiner *Vita*.

403) *Bell. Jud.* II, 21, 8—10. *Vita* 32—34. 68—69. 70.

404) *Bell. Jud.* III, 9, 7—8.

405) Eine Münze aus der Zeit des Commodus ist publicirt worden von Huber in der Wiener Numismatischen Zeitschr. Jahrg. I, 1869, S. 401 ff.

406) *Onomast. ed. Lagarde p.* 215.

407) *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 208—214. — Pinner, Compendium des jerus. und bab. Talmud (1832) S. 109—116.

absichtlich übergangen sind, weil sie eben erst später (frühestens seit 70 n. Chr.) diese Stellung erlangt haben, so namentlich Nikopolis (= Emmaus), Neapolis (= Sichem), Diospolis (= Lydda), Eleutheropolis, und die der Provinz Arabien angehörigen Communen, wie Bostra, Adraa u. A. Auch Aelia Capitolina (= Jerusalem) wäre für die Zeit nach Hadrian als heidnische Stadt zu erwähnen. Ueber Capitolias vgl. oben S. 93.

Ueber die Stellung der Juden in diesen vorwiegend heidnischen Communen liegt nicht mehr Material vor, als was an den betreffenden Orten bereits mitgetheilt wurde. Am instructivsten ist die Geschichte von Cäsarea (Nr. 9). Hier hatten Heiden und Juden bis zur Zeit Nero's die gleichen bürgerlichen Rechte (*ἰσοπολιτεία*, *Antt.* XX, 8, 7 u. 9), also beide auch die gleiche active und passive Wahlfähigkeit zum städtischen Senat. Da dies nothwendig zu vielfachen Misshelligkeiten führte, so erstrebte jeder von beiden Theilen eine Aenderung dieses Zustandes: jeder wollte die Herrschaft für sich haben. Es gab also eine dreifache Möglichkeit: 1) Gleichstellung, 2) Ausschliessung der Juden vom Bürgerrecht, 3) Ausschliessung der Heiden vom Bürgerrecht. Alle drei Fälle sind ohne Zweifel auch wirklich vorgekommen. In den alten philistäischen und phönicischen Communen haben die Juden schwerlich das Bürgerrecht gehabt. Sie wohnten zwar auch hier fast überall zu Tausenden; aber sie waren doch nur als Einwohner geduldet; und wie gespannt das Verhältniss zwischen ihnen und den heidnischen Bürgern war, zeigt am besten die blutige Verfolgung der Juden in manchen dieser Städte beim Ausbruch der jüdischen Revolution, so z. B. in Askalon, Ptolemais und Tyrus. In anderen Städten mögen Heiden und Juden gleichberechtigt gewesen sein; so namentlich wohl in denjenigen, welche seit der Makkabäerzeit vorwiegend von Juden bewohnt waren, wie Jamnia und Jope. Ob in irgend einer der bisher genannten Städte die Heiden vom Bürgerrecht ausgeschlossen waren, ist sehr zweifelhaft; nicht einmal bei Sepphoris und Tiberias ist dies wahrscheinlich. Jedenfalls aber ist diese dritte Möglichkeit durch Jerusalem und überhaupt durch die Städte des eigentlich jüdischen Gebietes vertreten. Im Einzelnen lässt sich diesen Dingen bei dem Mangel an Material nicht weiter nachgehen. Es muss uns genügen, die allgemeinen Gesichtspunkte festgestellt zu haben. Ueber die Organisation der jüdischen Gemeinden in diesen Städten s. unten §. 27, II und §. 31, II—III.

II. Das eigentlich jüdische Gebiet.

Literatur:

Selden, De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, lib. I *Londini* 1650, *lib.* II *Londini* 1653, *lib.* III *Londini* 1655 (Nachdruck des Ganzen: *Amstelaedami* 1679). — Das erste Buch handelt über die jüdische Gerichtsverfassung *ante legis in Sinai dationem*, das zweite Buch über dieselbe seit der sinaitischen Gesetzgebung, das dritte speciell über die Befugnisse des grossen Synedriums. Wegen seines Stoffreichthums ist das gelehrte Werk trotz aller Kritiklosigkeit noch immer schätzbar.

Saalschütz, Das mosaische Recht Bd. I, 1853, S. 53—64.

Winer RWB. Artikel: Alter, Aelteste; Gericht; Städte.

Schenkel's Bibel-Lexikon Art. Aelteste (von Schenkel); Gerichte (von Wittichen); Städte (von Furrer).

Riehm's Handwörterb. des bibl. Altertums Art. Aelteste; Gerichtswesen; Dorf; Stadt.

Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIV, 721 (Art. „Städte").

Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 324 f. (Art. „Synedrium").

Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des römischen Reichs II, 336—346.

Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testamentes Bd. I, 1875, S. 350 f.

Reuss, Gesch. der heiligen Schriften A. T.'s §. 114.

Das eigentlich jüdische Gebiet umfasste, wenn wir von Samaria absehen, die drei Landschaften Judäa, Galiläa und Peräa, und zwar in derjenigen Einschränkung, welche sich durch die Grenzen der hellenistischen Städte von selbst ergiebt (vgl. oben §. 22, I). In diesem Gebiet bildeten die etwa dort wohnenden Heiden höchstens eine Minorität; und es darf angenommen werden, dass hier die Communalbehörden der Städte ausschliesslich aus Juden bestanden. Auch in den jüdischen Städten hat es nämlich ohne Zweifel Communalvertretungen gegeben, welche die Angelegenheiten der Stadt zu leiten hatten. Schon in der frühesten Geschichte Israel's werden häufig „die Aeltesten der Stadt" זִקְנֵי הָעִיר als lokale Obrigkeit erwähnt (s. überh. *Deut.* 19, 12. 21, 2 ff. 22, 15 ff. 25, 7 ff. *Jos.* 20, 4. *Judic.* 8, 14. *Ruth* 4, 2 ff. I *Sam.* 11, 3. 16, 4. 30, 26. I *Reg.* 21, 8. 11). Ihre Zahl wird fast nirgends genannt, muss aber als ziemlich gross angenommen werden. Sukkoth z. B. hatte 77 Aelteste (*Judic.* 8, 14). Sie vertraten die Gemeinde in jeder Beziehung, und übten darum auch richterliche Functionen aus (s. *Deut.* 22, 15 ff.). Doch werden ausser ihnen auch speciell „Richter" (שֹׁפְטִים) und „Amtleute" (שֹׁטְרִים) genannt (beide: *Deut.* 16, 18; die Einsetzung von „Richtern" wird II *Chron.* 19, 5 auf Josaphat zurückgeführt). Da namentlich die Richter ausdr-

neben den Aeltesten genannt werden (*Deut.* 21, 2; *Esra* 10, 14), so sind jedenfalls beide zu unterscheiden, aber wahrscheinlich nur so, dass die Richter diejenigen unter den Aeltesten sind, welche speciell mit der Rechtsprechung beauftragt waren. Ebenso werden auch die „Amtleute“ zu der Zahl der „Aeltesten“ gehört haben, und zwar als die eigentlichen Executivbeamten der Gemeinde[408]). Diese Organisation wird nun im Wesentlichen auch für die spätere Zeit anzunehmen sein. Auch in der persischen und griechischen Zeit werden öfters „die Aeltesten“ der Stadt erwähnt (*Esra* 10, 14. *Judith* 6, 16. 21. 7, 23. 8, 10. 10, 6. 13, 12). Für die römische Zeit ist die Existenz von Lokalbehörden z. B. bezeugt durch die Notiz des Josephus, dass Albinus in seiner Habsucht auch solche, die wegen Räuberei von ihrer Ortsbehörde (*βουλή*) in's Gefängniss geworfen waren, gegen Geld freigelassen habe[409]). Man sieht hieraus zugleich auch, dass die *βουλή* selbst es ist, welche richterliche Functionen ausübt. Dabei ist es immerhin möglich, dass namentlich in grösseren Städten neben der *βουλή* noch besondere Gerichte bestanden. An Lokalsynedrien ist auch zu denken, wenn es *Matth.* 10, 17 = *Marc.* 13, 9 heisst, dass die Gläubigen werden *εἰς συνέδρια* überantwortet werden; auch die Gerichte, welche *Matth.* 5, 22 als niedrigere Instanz vor dem Synedrium vorausgesetzt werden, gehören hieher; ebenso die *πρεσβύτεροι* von Kapernaum (*Luc.* 7, 3). Namentlich setzt aber die Mischna durchweg die Existenz von Lokalgerichten im jüdischen Lande voraus[410]). — Was die Mitgliederzahl dieser Ortsgerichte betrifft, so hat man aus der Mischna schliessen wollen, dass die kleinsten nur aus drei Personen bestanden hätten. Es beruht dies aber lediglich auf Missverständniss. Denn an den betreffenden Stellen werden nur die Fragen aufgezählt, zu deren Entscheidung, und die Handlungen, zu deren Vornahme je drei Personen genügen. So genügen z. B. drei Personen zur Entscheidung in Geldprocessen, zur Entscheidung über Raub und körperliche Verletzungen, zur Verurtheilung zu Schadenersatz u. s. w.[411]); zur Verurtheilung zur Geisse-

---

408) S. bes. Knobel zu *Exod.* 5, 6 und *Deut.* 16, 18.

409) *B. J.* II, 14, 1: *καὶ τοὺς ἐπὶ λῃστείᾳ δεδεμένους ὑπὸ τῆς παρ' ἑκάστοις βουλῆς ἢ τῶν προτέρων ἐπιτρόπων ἀπελύτρου τοῖς συγγενέσι.*

410) *Schebiith* X, 4: Der wesentliche Inhalt des Prosbol-Formulares ist folgender: Ich, der und der, übergebe euch, den Richtern des und des Ortes, die Erklärung, dass ich etc. — *Sota* I, 3: Wie hat der Mann (einer des Ehebruchs verdächtigen Frau) zu verfahren? Er führt sie vor das Gericht seines Ortes, welches ihm zwei Gesetzeskundige mitgiebt etc. — *Sanhedrin* XI, 4: Man tödtet einen solchen Verbrecher weder durch das Gericht in seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne etc.

411) *Sanhedrin* I, 1.

lung, zur Erklärung des Neumondes und Schaltjahres[412]; zur Handauflegung (auf ein Sündopfer im Namen der Gemeinde), zum Genickabschlagen des Kalbes (wegen eines ermordet Gefundenen). Ferner geschieht vor dreien: die Chaliza und Weigerungserklärung, die Auslösung der Früchte der vierjährigen Pflanzung und des zweiten Zehntes, dessen Werth nicht bestimmt ist, die Einlösung geheiligter Dinge u. s. w.[413]. Aber nirgends ist gesagt, dass es Ortsgerichte gegeben habe, welche aus drei Personen bestanden. Wie jene Bestimmungen gemeint sind, sieht man vielmehr aus einer anderen Stelle[414], welche lautet: „Geldprocesse werden durch drei entschieden. Nämlich jede der beiden Parteien wählt einen Richter und beide Parteien, oder nach anderer Ansicht beide Richter wählen zusammen noch einen dritten". In Wahrheit bestanden die kleinsten Ortsbehörden aus sieben Personen. Denn man wird schwerlich irren, wenn man die Angabe des Josephus, dass Moses angeordnet habe: „Es sollen gebieten in jeder Stadt sieben Männer; und jeder Behörde sollen zur Unterstützung zwei Männer vom Stamme Levi beigegeben werden", als eine Beschreibung des thatsächlichen Zustandes zur Zeit des Josephus betrachtet, da diese Bestimmung im Pentateuch nicht vorliegt[415]. Bestätigt wird dies dadurch, dass Josephus selbst, als er in Galiläa eine jüdische Musterverfassung einführen wollte, in jeder Stadt eine Behörde von sieben Männern einsetzte[416]. Man könnte freilich aus letzterer Thatsache gerade umgekehrt schliessen, dass diese Organisation in Galiläa vor der Revolution nicht bestanden hat. Allein an der Prahlerei des Josephus, als ob er dieses Ideal einer jüdischen Verfassung erst geschaffen habe, ist doch höchstens so viel Wahres, dass er es zu strengerer Durchführung gebracht hat. Auch im Talmud werden einmal „die sieben Vornehmen der Stadt" (שבעה טובי העיר) als Gemeindebehörde,

412) *Sanhedrin* I, 2. Vgl. *Rosch haschana* II, 9. III, 1.

413) *Sanhedrin* I, 3.

414) *Sanhedrin* III, 1.

415) *Antt.* IV, 8, 14: *ἀρχέτωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά . . . ἑκάστῃ δὲ ἀρχῇ δύο ἄνδρες ὑπηρέται διδόσθωσαν ἐκ τῆς τῶν Λευιτῶν φυλῆς.* — Auch bei der Reproduction des Gesetzes über anvertrautes Gut (*Exod.* 22, 6 ff.) setzt Josephus die Existenz von Sieben-Männer-Gerichten voraus, *Antt.* IV, 8, 38: *εἰ δὲ μηδὲν ἐπίβουλον δρῶν ὁ πιστευθεὶς ἀπολέσειεν, ἀφικόμενος ἐπὶ τοὺς ἑπτὰ κριτὰς ὀμνύτω τὸν θεόν κ. τ. λ.*

416) *Bell. Jud.* II, 20, 5: *ἑπτὰ δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει δικαστὰς* [*κατέστησεν*]. — Diese Sieben-Männer-Gerichte hatten nur kleinere Streitigkeiten abzuurtheilen, nicht aber *τὰ μείζω πράγματα καὶ τὰς φονικὰς δίκας*, deren Aburtheilung vielmehr dem von Josephus eingesetzten Rath der Siebenzig vorbehalten war.

welche namentlich das Vermögen der Gemeinde zu verwalten hat, erwähnt[417]). Die Angabe des Josephus, dass den Lokalbehörden je zwei Leviten als *ὑπηρέται* zugetheilt gewesen seien (s. oben Anm. 415), hat wenigstens Analogien im Alten Testamente[418]). Nach der Mischna mussten für einzelne bestimmte Fälle Priester als Richter beigezogen werden[419]). — An grösseren Orten scheint die Lokalbehörde aus 23 Mitgliedern bestanden zu haben. Wenigstens bemerkt die Mischna, dass ein kleines Synedrium (סַנְהֶדְרִין קְטַנָּה) aus 23 Personen bestehe, und dass ein solches jeder Stadt zukomme, welche mindestens 120 Männer habe, oder nach Ansicht R. Nechemja's mindestens 230, damit jeder der 23 Richter ein Vorsteher von 10 Mann sein könne[420]). Freilich haben wir auch hier, wie in vielen Fällen, keine Bürgschaft dafür, dass die Wirklichkeit diesen Bestimmungen entsprochen hätte. Zur Competenz dieser Synedrien von 23 Mitgliedern gehörten auch die schwereren Criminalfälle (דִּינֵי נְפָשׁוֹת)[421]), wie ja auch aus *Matth.* 5, 21—22 erhellt, dass die Aburtheilung von Mördern nicht bloss Sache des grossen Synedriums war.

Wie in den hellenistischen Communen, so waren auch innerhalb des jüdischen Gebietes die Dörfer den Städten und die kleineren Städte den grösseren untergeordnet. Der Unterschied zwischen Stadt (עִיר) und Dorf (חָצֵר, selten כָּפָר) wird schon im Alten Testamente überall vorausgesetzt; erstere ist in der Regel ein ummauerter, letzteres ein offener Wohnplatz (s. bes. *Lev.* 25, 29—31); doch wird auch in Betreff der Städte wieder zwischen ummauerten und offenen unterschieden (*Deut.* 3, 5. *Esther* 9, 19). Auch Josephus und das Neue Testament unterscheiden stets die Begriffe *πόλις* und *κώμη*[422]). Einmal ist im Neuen Testamente von *κωμοπόλεις* Palästina's die Rede (*Marc.* 1, 38), d. h. von Städten, welche ver-

---

417) *Megilla* 26ᵃ: „Rabba sagte: Jene Bestimmung (der Mischna in Betreff des Verkaufs von Synagogen und deren Einrichtungsgegenständen) gilt nur, wenn die sieben Vornehmen der Stadt sie nicht öffentlich verkauft haben. Haben sie sie aber öffentlich verkauft etc.". — Vgl. auch *Rhenferd*, *Investigatio praefectorum et ministrorum synagogae* II, 25 (in Ugolini's *Thesaurus* Bd. XXI).

418) *Deut.* 21, 5. I *Chron.* 23, 4. 26, 29. Knobel zu *Deut.* 16, 18.

419) *Sanhedrin* I, 3. — Vgl. überhaupt über die Priester als Richter: *Ezech.* 44, 24 und dazu Smend.

420) *Sanhedrin* I, 6. Vgl. *Selden*, *De synedriis* II, 5. Winer RWB. II, 554. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 324 f.

421) *Sanhedrin* I, 4.

422) Vgl. Winer RWB. II, 510; auch das Material in den Concordanzen zum N. T. — Ueber den Begriff einer *κώμη* im römisch-hellenistischen Sinne s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (2. Aufl. 1881) S. 16 f.

fassungsmässig nur die Stellung einer *κώμη* hatten[423]). In der Mischna werden constant drei Begriffe unterschieden: eine grosse Stadt (כְּרַךְ), eine Stadt (עִיר) und ein Dorf (כְּפָר)[424]). Das unterscheidende Merkmal der beiden ersteren scheint nur die verschiedene Grösse gewesen zu sein; denn auch eine gewöhnliche Stadt (עִיר) konnte mit Mauern umgeben gewesen sein und war es wohl gewöhnlich[425]). — Schon im Alten Testamente wird nun häufig die Unterordnung der Dörfer unter die Städte angedeutet. In den Städteverzeichnissen des Buches Josua, besonders in Cap. 15 und 19, ist oft die Rede von den „Städten und ihren Dörfern" (הֶעָרִים וְחַצְרֵיהֶן). Anderwärts wird oft eine Stadt „und ihre Töchter" (בְּנוֹתֶיהָ) erwähnt (*Numeri* 21, 25. 32. 32, 42. *Josua* 15, 45—47. 17, 11. *Judic.* 11, 26. *Nehemia* 11, 25 ff. I *Chron.* 2, 23. 5, 16. 7, 28 f. 8, 12. 18, 1. II *Chron.* 13, 19. 28, 18. *Ezechiel* 16, 46 ff. 26, 6. 30, 18. I *Makk.* 5, 8. 65). Und dem Begriff der Tochter entsprechend kommt für die Hauptstadt auch die Bezeichnung „Mutter" vor (II *Sam.* 20, 19). Aus alledem erhellt jedenfalls, dass die Dörfer durchgängig von den Städten abhängig waren. Es ist aber auch sehr wahrscheinlich, dass dasselbe von den kleineren Städten in Bezug auf die grösseren gilt. Denn unter den „Töchtern" sind häufig nicht nur Dörfer, sondern auch kleinere abhängige Städte zu verstehen; wenigstens an einigen Stellen ist dies ganz zweifellos (*Num.* 21, 25. *Josua* 15, 45—47. I *Chron.* 2, 23). Diese aus dem Altem Testament bekannten Thatsachen werden im Allgemeinen auch für die spätere Zeit vorausgesetzt werden dürfen (vgl. bes. I *Makk.* 5, 8: *τὴν Ἰαζὴρ καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῆς*, *ibid.* 5, 65: *τὴν Χεβρὼν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῆς*). Eigenthümlich ist im Ostjordanland, namentlich in der Landschaft Trachonitis, das Vorkommen von Haupt-Dörfern (*μητροκωμίαι*), d. h. von Dörfern, welche die Stelle einer Hauptstadt vertraten[426]). So heisst Phäna, das heutige Mismie, *μητροκωμία τοῦ Τράχωνος*[427]). Eine andere *μητροκωμία* ist Borechath, das heutige

---

423) Das Wort *κωμόπολις* kommt auch bei Strabo und bei Byzantinern zuweilen vor; s. die Lexika und Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Marc.* 1, 38.

424) *Megilla* I, 1. II, 3. *Kethuboth* XIII, 10. *Kidduschin* II, 3. *Baba me*[illegible] IV, 6. VIII, 6. *Arachin* VI, 5.

425) עִיר חוֹמָה *Arachin* IX, 3 ff. *Kelim* I, 7. — Ueber כְּרַךְ vgl. *Lightfo*[illegible] *Horae hebr.* zu *Marc.* 1, 38 (*Opp.* II, 437) und Levy, Neuhebr. Wörterb. [illegible] Das Wort ist eigentlich aramäisch (כְּרַךְ) und steht in den Targumen häufig [illegible] der Bedeutung: Festung, Burg, befestigte Stadt, s. *Buxtorf Lex.* und L[illegible] Chald. Wörterb. *s. v.*

426) S. überh.: Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des rö[illegible]schen Reichs II, 380 ff. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I, 2. A[illegible] S. 427 Anm. 1. Die Lexika *s. v.* *μητροκωμία*.

427) *Corp. Inscr. Graec.* n. 4551 = *Le Bas et Waddington, Inscr.* [illegible]

Breike, ebenfalls in der Landschaft Trachonitis[428]). Epiphanius erwähnt *τὴν Βάκαθον μητροκωμίαν τῆς Ἀραβίας τῆς Φιλαδελφίας*[429]). Allerdings gehören diese Zeugnisse erst etwa dem zweiten bis vierten Jahrh. nach Chr. an; auch war die Bevölkerung jener Landschaften eine, wenn auch gemischte, so doch vorwiegend heidnische.

Einige speciellere Notizen über die Unterordnung gewisser Gebiete unter einzelne grössere Städte haben wir nur für Galiläa und Judäa, und nur aus der römischen Zeit. In Galiläa war Sepphoris durch Gabinius zum Sitz eines der fünf von ihm errichteten *συνέδρια* oder *σύνοδοι* gemacht worden, und zwar des einzigen für Galiläa (*Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5), so dass also Sepphoris den Mittelpunkt einer ganz Galiläa umfassenden Organisation bildete. Diese Einrichtung des Gabinius war freilich nicht von langer Dauer. Aber auch in der späteren Zeit, namentlich unter den herodianischen Fürsten, war ganz Galiläa stets einer Hauptstadt untergeordnet, sei es nun dass Sepphoris oder dass Tiberias diese Stellung einnahm (s. oben I Nr. 31 u. 33). Es war also hier das jüdische Gebiet sogar einer nicht reinjüdischen Hauptstadt untergeordnet[430]).

In Judäa ist namentlich von Interesse die durch Josephus und Plinius bezeugte Eintheilung in elf oder zehn Toparchien. Nach Josephus nämlich war Judäa in folgende elf *κληρουχίαι* oder *τοπαρχίαι* eingetheilt: 1. Jerusalem, 2. Gophna, 3. Akrabatta, 4. Thamna, 5. Lydda, 6. Ammaus, 7. Pella, 8. Idumäa, 9. Engaddi, 10. Herodeion, 11. Jericho[431]). Die sieben durch gesperrte Schrift hervorgehobenen nennt auch Plinius, der im Ganzen 10 Toparchien zählt, indem er zu den genannten folgende drei hinzufügt: *Jopica, Betholeptephene, Orine*[432]). Die Nennung von Orine an Stelle

---

n. 2524. — Die Inschrift stammt aus der Zeit des Alexander Severus (222—235 n. Chr.). Ueber Phäna s. Raumer Pal. 254 f. *Porter, Five years in Damascus* II, 244. Kuhn II, 384.

428) *Le Bas et Waddington t.* III *n.* 2396.

429) *Epiphanius, Anacephal. p.* 145.

430) Das Verhältniss ist wirklich das einer Unterordnung; denn Josephus spricht bestimmt von einem *ἄρχειν* und *ὑπακούειν*, s. oben Anm. 363 u. 364.

431) *Bell. Jud.* III, 3, 5: *μερίζεται δὲ εἰς ἕνδεκα κληρουχίας, ὧν ἄρχει μὲν ὡς βασίλειον τὰ Ἱεροσόλυμα, προανίσχουσα τῆς περιοίκου πάσης ὥσπερ ἡ κεφαλὴ σώματος, αἱ λοιπαὶ δὲ μετ᾽ αὐτὴν διῄρηνται τὰς τοπαρχίας. Γόφνα δευτέρα, καὶ μετ᾽ αὐτὴν Ἀκραβαττά, Θαμνὰ πρὸς ταύταις καὶ Λύδδα καὶ Ἀμμαοῦς καὶ Πέλλη καὶ Ἰδουμαία καὶ Ἐγγαδδαὶ καὶ Ἡρώδειον καὶ Ἱεριχοῦς.*

432) *Plinius Hist. Nat.* V, 14, 70: *reliqua Iudaea dividitur in toparchias* X *quo dicemus ordine: **Hiericuntem** palmetis consitam, fontibus riguam, Emmaum, Lyddam, **Jopicam**, Acrebitenam, Gophaniticam, Thamniti-*

Jerusalem's ist keine wirkliche Differenz. Die Nennung Jope's aber ist ebenso irrig wie bei Josephus die Nennung von Pella, da beides selbständige Städte sind, die nicht zum eigentlichen Judäa gehörten. Bethleptepha dagegen wird auch von Josephus an einer anderen Stelle als Hauptort einer Toparchie erwähnt [433]. Wir werden sonach die richtige Liste erhalten, wenn wir an Stelle Pella's bei Josephus Bethleptepha setzen [434]. Die elf Toparchien gruppiren sich dann in folgender Weise [435]: In der Mitte Jerusalem: nördlich davon Gophna [436] und Akrabatta [437], nordwestlich Thamna [438] und

cam, Betholeptephenen, Orinen, in qua fuere Hierosolyma longe clarissima urbium orientis non Iudaeae modo, Herodium cum oppido inlustri ejusdem nominis.

433) *B. J.* IV, 8, 1: *τὴν Βεθλεπτηφῶν τοπαρχίαν.*

434) Vgl. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verf. II, 339.

435) Vgl. Menke's Bibelatlas Bl. V.

436) Gophna lag an der Strasse von Jerusalem nach Neapolis (Sichem), nach *Tab. Peuting.* XVI *m. p.* nördlich von Jerusalem, oder nach *Euseb. Onomast.* XV *m. p.* (*ed. Lagarde p.* 300: *Γοφνά . . . ἀπέχουσα Αἰλίας σημείοις ιε' κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Νεάπολιν ἄγουσαν*). Zur Zeit des Cassius war es ein bedeutender Ort, dessen Einwohner von Cassius als Sklaven verkauft wurden (*Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2). Die *Γοφνιτικὴ τοπαρχία* wird von Josephus auch sonst erwähnt (*B. J.* I, 1, 5. II, 20, 4. IV, 9, 9). Vgl. auch *B. J.* V, 2, 1. VI, 2, 2. Bei *Ptolemaeus* V, 16, 7 *Γοῦφνα*, hebräisch גופנא (*Neubauer*, *Géogr. du Talmud p.* 157 *sq*), noch heute Dschifna, Jufna. S. überh.: Raumer Pal. S. 199. Robinson Pal. III, 296 f. *Guérin Judée* III, 28—32, *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 294. 32 [illegible], dazu die engl. Karte Bl. XIV *Mr.*

437) Akrabatta, noch weiter nördlich als Gophna, IX *mil. pass.* südöstlich von Neapolis = Sichem (*Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 214: *Ἀκραββείν . . . κώμη* [illegible] *ἐστιν μόγις διεστῶσα Νέας πόλεως σημείοις θ'*). Nach *Mischna Maaser scheni* V, 2 lag עקרבת eine Tagereise weit nördlich von Jerusalem, ebensoweit [illegible]s Lydda westlich, was fast genau zutrifft. Die *Ἀκραβατηνὴ τοπαρχία* auch sonst häufig bei Josephus und Eusebius (*Jos. B. J.* II, 12, 4. 20, 4. 22, 2. III, 3, [illegible]4. IV, 9, 3—4 u. 9. *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 214. 255. 267. 294. 295). [illegible] Ort heisst noch heute Akrabeh. S. überh.: Raumer Pal. S. 170. Robinson, Neuere Forschungen S. 388 f. *Guérin Samarie* II, 3—5. *The Survey etc.* [illegible] *Memoirs by Conder and Kitchener* II, 386. 389 *sq.*, dazu die engl. Karte Bl. [illegible] *Op.* — Nicht zu verwechseln ist hiermit ein gleichnamiger Höhenzug im Süden Judäa's, *Num.* 34, 4. *Josua* 15, 3. *Judic.* 1, 36. *Euseb. Onomast. p.* [illegible] 4, von welchem die im ersten Makkabäerbuch (I *Makk.* 5, 3 = *Jos. Antt.* [illegible] II, 8, 1) erwähnte *Ἀκραβαττίνη* ihren Namen hat.

438) Thamna ist ohne Zweifel das alte תִּמְנַת־סֶרַח oder תִּמְנַת־חֶרֶס auf dem Gebirge Ephraim, wo Josua begraben wurde (*Josua* 19, 50. 24, 30. *Judic.* 2, 9). Eusebius erwähnt den Ort häufig als ein sehr grosses Dorf im Gebiet von Diospolis = Lydda (s. bes. *p.* 260 *ed. Lag.*: *Θαμνά . . . . διαμένει κώμη μεγάλη ἐν ὁρίοις Διοσπόλεως*) und bemerkt, dass man dort noch zu seiner Zeit das Grab Josua's zeigte (*p.* 246: *δείκνυται δὲ ἐπίσημον εἰς ἔτι νῦν αὐτοῦ τάφος*

Lydda[439]), westlich Emmaus[440]), südwestlich Bethleptepha[441]), süd-

---

μνῆμα πλησίον Θαμνὰ κώμης. *Ibid.* p. 261: Θαμναθσαρά . . . αὕτη ἐστὶ Θαμνά . . . ἐν ᾗ εἰς ἔτι νῦν δείκνυται τὸ τοῦ Ἰησοῦ μνῆμα). Der Ort existirt noch heute als Ruinenstätte unter dem Namen Tibneh, in ziemlich gerader Linie zwischen Akrabeh und Lydda, wie nach der Reihenfolge der Toparchien bei Josephus zu erwarten ist. Unter den bedeutenden Grab-Anlagen, die sich noch heute dort befinden, glaubt Guérin in der That das Grab Josua's entdeckt zu haben. S. überh. Raumer Pal. S. 165 f. Robinson Neuere Forschungen S. 184. *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte* (1865) II, 233 *sqq.* *Guérin Samarie* II, 89—104. *The Survey of Western Palestine, Memoirs etc.* II, 299 *sq.* 374—378. Dazu die engl. Karte Bl. XIV *Lq.* Mühlau in Riehm's Wörterb. S. 1668. Zur Zeit des Cassius hatte Thamna dasselbe Schicksal wie Gophna (*Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2). Die Toparchie von Thamna wird von Josephus und Eusebius auch sonst erwähnt (*Jos. B. J.* II, 20, 4. IV, 8, 1. *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 219. 239). Vgl. auch *Ptolem.* V, 16, 8. — Von unserm Thamna ist ein anderes תִּמְנָה oder תִּמְנָתָה zu unterscheiden, das an der Grenze des Stammes Dan und Juda, westlich von Jerusalem in der Richtung gegen Asdod lag. Auch dieses existirt noch unter dem Namen Tibneh (*Josua* 15, 10. 19, 43. *Judic.* 14, 1 ff. II *Chron.* 28, 18). Und von diesem ist endlich ein drittes im Gebirge Juda zu unterscheiden (*Gen.* 38, 12—14. *Josua* 15, 57). Welches Θαμναθά I *Makk.* 9, 50 gemeint ist, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. S. überh. Raumer S. 224. Robinson Pal. II, 599. *Guérin Judée* II, 30 *sq.* *The Survey etc. Memoirs* II, 417, Blatt XVI.

439) Lydda (hebr. לֹד, später Diospolis), die bekannte Stadt an der Strasse von Jope nach Jerusalem, wird auch *B. J.* II, 20, 4 unter den Toparchien Judäa's genannt. Josephus bezeichnet es einmal als κώμη . . πόλεως τὸ μέγεθος οὐκ ἀποδέουσα (*Antt.* XX, 6, 2). Ueber seine Geschichte vgl. bes. I *Makk.* 11, 34. *Jos. Antt.* XIV, 10, 6. 11, 2. *Bell. Jud.* I, 11, 2. II, 19, 1. IV, 8, 1.

440) Emmaus oder Ammaus, das spätere Nikopolis, ist noch heute erhalten unter dem Namen Amwâs, süd-südöstlich von Lydda. Wegen seiner Lage am Ausgang des Gebirges war es ein militärisch wichtiger Platz und wird als solcher schon in der Makkabäerzeit öfters erwähnt (I *Makk.* 3, 40. 57. 4, 3. 9, 50). Ueber seine spätere Geschichte s. bes. *Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2. *Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1. IV, 8, 1. Unter den jüdischen Toparchien wird es auch *B. J.* II, 20, 4 erwähnt. Im Rabbinischen heisst es אמאום (Mischna *Arachin* II, 4. *Kerithoth* III, 7. *Lightfoot, Chorographica Lucae praemissa c.* 4, *Opp.* II, 479 *sq* *Neubauer, Géogr. du Talmud p.* 100—102); auch noch bei *Ptolemaeus* V, 16, 7 Ἐμμαοῦς. Ob *Bell. Jud.* VII, 6, 6 und *Ev. Luc.* 24, 13 dasselbe Emmaus gemeint sei, ist fraglich. Vgl. überh.: *Reland, Palaestina p.* 758—760. Raumer S. 187 f. Winer RWB. *s. v.* Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. III, 778 f. Robinson Neuere Forschungen S. 190—196. Kuhn, Die städtische u. bürgerl. Verfassung II, 356 f. Sepp, Jerusalem 2. Aufl. I, 40 ff. *Guérin Judée* I, 293—308. *The Survey of Western Palestine, Memoirs etc.* III, 14. 36 *sqq.* 63—81, dazu die engl. Karte Bl. XVII.

441) Bethleptepha lag nach *B. J.* IV, 8, 1 zwischen Emmaus und Idumäa, ist also hier an Stelle des im Josephus-Text irrthümlich stehenden Pella einzufügen.

lich Idumäa[442], südöstlich Engaddi[443] und Herodeion[444], östlich Jericho[445]. Es darf als selbstverständlich angenommen werden, dass diese Eintheilung hauptsächlich den Zwecken der Verwaltung diente, in erster Linie wohl dem Zwecke der Steuererhebung. Ob dieselben Bezirke zugleich auch Jurisdictionsbezirke bildeten, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist es wahrscheinlich, dass die ganze Organisation erst der römischen Zeit angehört, da sich früher keine Spur davon findet[446]. Auffallend ist das Schwanken der Quellen in der Bezeichnung des politischen Charakters der Hauptorte, die bald als *πόλεις* bald als *κῶμαι* bezeichnet werden. Zwar kommt hier nicht in Betracht, dass Eusebius die betreffenden Orte zum grössten Theil als *κῶμαι* behandelt, da zu seiner Zeit die Verhältnisse sich schon wesentlich geändert hatten[447]. Aber auch Josephus selbst schwankt. Er bezeichnet z. B. Emmaus als *μητρόπολις* der

442) Idumäa war durch Johannes Hyrkan judaisirt worden (*Antt.* XIII, 9, 1. XV, 7, 9. *B. J.* I, 2, 6). Daher treten die Idumäer auch im jüdischen Aufstand als Juden auf (*B. J.* IV, 4, 4). Sonst vgl. bes. *B. J.* II, 20, 4. IV, 8, 1.

443) Engaddi, das alte עֵין גֶּדִי (*Josua* 15, 62. I *Sam.* 24, 1 ff. *Ezech.* 47, 10. *Cant. cant.* 1, 14. II *Chron.* 20, 2), dessen Lage am westlichen Ufer des todten Meeres durch Josephus und Eusebius bezeugt ist (*Jos. Antt.* IX, 1, 2: *Ἐγγαδδὶ πόλιν κειμένην πρὸς τῇ Ἀσφαλτίτιδι λίμνῃ.* *Euseb. Onomast.* ed. *Lagarde p.* 254: *καὶ νῦν ἐστὶ κώμη μεγίστη Ἰουδαίων Ἐγγαδδὶ παρακειμένη τῇ νεκρᾷ θαλάσσῃ*). Josephus nennt es *B. J.* IV, 7, 2 eine *πολίχνη*. Bei *Ptolem.* V, 16, 8 *Ἐγγάδδα.* Noch heute Ain Dschidi. S. überh.: Winer RWB. *s. v.* Raumer 188 f. Robinson Palästina II, 439—448. *Neubauer Géogr. du Talmud p.* 160. *The Survey of Western Palestine, Memoirs etc.* III 384—386. 387, dazu die engl. Karte Bl. XXII.

444) Herodeion ist die von Herodes d. Gr. erbaute wichtige Festung im Süden Judäa's 60 Stadien von Jerusalem (*Antt.* XIV, 13, 9. XV, 9, 4. *Bell. Jud.* I, 13, 8. 21, 10), deren Identität mit dem heutigen „Frankenberge" südöstlich von Bethlehem, jetzt als anerkannt gelten darf. Vgl. oben §. 15.

445) Jericho, die bekannte Stadt in der Nähe des Jordan, war die bedeutendste Stadt im Osten Judäa's, daher auch zur Zeit des Gabinius Sitz eines der fünf jüdischen Synedrien (*Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5). Als Bezirk von Judäa auch *B. J.* II, 20, 4 erwähnt. Sonst vgl. bes. *B. J.* IV, 8, 2. 9, 1.

446) Ueber die Eintheilung der römischen Provinzen in Verwaltungsbezirke s. überh. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (2. Aufl. 1881) S. 500 f.

447) Die Namen einzelner Toparchien (*Ἀκραβαττηνή, Θαμνιτική*) haben sich zwar noch zu Eusebius' Zeit erhalten; die Verfassung selbst aber war eine wesentlich andere geworden durch Errichtung neuer, selbständiger *civitates* wie Diospolis, Nikopolis u. A. Infolge dessen bildete z. B. gerade Thamna nicht mehr den Hauptort einer Toparchie, sondern war nur noch eine *κώμη μεγ*[illegible] *ἐν ὁρίοις Διοσπόλεως* (s. oben Anm. 438), also dem früheren Lydda untergeordnet.

dortigen Gegend, also doch offenbar der Toparchie[448]); Lydda dagegen nennt er nur eine *κώμη* und zwar in augenscheinlich genauer Ausdrucksweise (s. oben Anm. 439). Man muss hiernach annehmen, dass alle diese Orte vom römisch-hellenistischen Standpunkte aus keine eigentlichen *πόλεις* waren, d. h. keine Communen mit hellenistischer Verfassung; und es kommt nur auf Rechnung des jüdischen und populären Sprachgebrauchs, wenn sie als „Städte" bezeichnet werden. Genau genommen müssten sie eigentlich *κωμοπόλεις* genannt werden (s. oben Anm. 423), und sofern ihre Stellung zur Toparchie in Betracht kommt, *μητροκωμίαι* (s. Anm. 427—429).

Nur eine Stadt im eigentlichen Judäa hatte auch nach römisch-hellenistischen Begriffen die Geltung einer *πόλις*, nämlich Jerusalem. Ihm war das ganze übrige Judäa untergeordnet, so dass es über dasselbe herrschte *ὡς βασίλειον* (s. Anm. 431). Es hatte also in Bezug auf Judäa eine ähnliche Stellung, wie die hellenistischen Städte in Bezug auf ihr Gebiet[449]). Dies giebt sich u. A. auch kund in der Adresse kaiserlicher Erlasse an die Juden, welche folgendermassen lautet: *Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι βουλῇ δήμῳ, Ἰουδαίων παντὶ ἔθνει*, also ganz ähnlich wie bei Erlassen an hellenistische Communen, in welchen ebenfalls die Stadt und ihr Senat Beherrscherin und darum Repräsentantin des ganzen Gebietes war[450]). Wahrscheinlich war der Senat (das Synedrium) von Jerusalem auch für den Eingang der Steuern in ganz Judäa verantwortlich[451]). Auch in der Mischna hat sich noch eine Erinnerung da-

448) *Bell. Jud.* IV, 8, 1.

449) Vgl. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 342—345.

450) *Antt.* XX, 1, 2. Vgl. dazu die ähnlichen Adress-Formeln in den Edicten *Antt.* XIV, 10 (*Σιδωνίων ἄρχουσι βουλῇ δήμῳ, Ἐφεσίων βουλῇ καὶ ἄρχουσι καὶ δήμῳ* und dergl.).

451) Als nach den ersten Zuckungen des Aufstandes man sich auf einen Augenblick wieder zu friedlicher Haltung entschlossen hatte, vertheilten sich die Behörden und Rathsherren von Jerusalem auf die Dörfer, um die rückständigen Abgaben einzusammeln (*B. J.* II, 17, 1: *εἰς δὲ τὰς κώμας οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταὶ μερισθέντες τοὺς φόρους συνέλεγον*). Diese waren, im Betrage von 40 Talenten, rasch beisammen. Unmittelbar darauf aber sandte Agrippa die *ἄρχοντες* und *δυνατοί* zu Florus nach Cäsarea, damit jener aus ihrer Mitte die Steuer-Einsammler für das Land ernenne (*ibid. ἵνα ἐκείνος ἐξ αὐτῶν ἀποδείξῃ τοὺς τὴν χώραν φορολογήσοντας*). Da letzteres geschieht, nachdem die Steuern des Stadtbezirkes, also wohl der Toparchie, von Jerusalem bereits beigetrieben sind, so wird unter der *χώρα* ganz Judäa zu verstehen sein. Für dessen ganzes Gebiet wurden also die Steuer-Einnehmer aus der Mitte der *ἄρχοντες* und *δυνατοί* von Jerusalem ernannt. Vgl. überhaupt über die Sitte der Römer, die städtischen Senate zur Eintreibung der römischen Steuern zu verwenden, Marquardt I, 501.

ran erhalten, dass „die Aeltesten“ von Jerusalem über ganz Judäa geboten[452]. Ueber das eigentliche Judäa hinaus hat sich dagegen die bürgerliche Gewalt des Synedriums von Jerusalem, mindestens seit dem Tode Herodes des Gr., nicht mehr erstreckt. Galiläa und Peräa waren seitdem von Judäa politisch ganz getrennt oder bildeten doch selbständige Verwaltungsgebiete, wie namentlich in Bezug auf Galiläa oben gezeigt ist. Am wenigsten dürfte man die Thatsache, dass der Aufstand in Galiläa von Jerusalem aus geleitet wurde, zum Beweise dafür verwenden, dass auch zur Friedenszeit Galiläa zur Competenz des grossen Synedriums gehört habe. Denn es handelt sich dabei augenscheinlich um Ausnahmezustände. Nur in der früheren Zeit, namentlich während der hasmonäischen Periode, bildete das ganze jüdische Gebiet auch politisch eine wirkliche Einheit (vgl. unten Nr. III). — Da der Rath von Jerusalem sich schwerlich auch mit allem Detail der Rechtspflege befassen konnte, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass neben dem grossen Synedrium auch noch ein oder mehrere kleinere Gerichtshöfe in Jerusalem bestanden haben. Auch daran hat sich in der Mischna noch eine, freilich verworrene, Erinnerung erhalten[453].

452) *Taanith* III, 6: „Einst reisten die Aeltesten aus Jerusalem nach ihren Städten (ירדו זקנים מירושלים לעריהם) und verfügten Fasten, weil man in Askalon (באשקלון) ungefähr so viel eine Ofenmündung beträgt, Korn brandig fand etc.“ — Da Askalon nie zum Gebiet von Judäa gehört hat, ist die Notiz an sich ungeschichtlich; sie zeigt aber eine richtige Erinnerung daran, dass die Städte Judäa's den „Aeltesten“ von Jerusalem untergeordnet waren.

453) *Sanhedrin* XI, 2: „Drei Gerichtshöfe (בתי דינין) waren dort in Jerusalem. Einer hielt seine Sitzungen am Eingange des Tempelberges (על פתח הר הבית), einer am Eingange des Tempelvorhofes (על פתח העזרה), und einer in der Quaderhalle (בלשכת הגזית). Die Anfragenden kamen zu dem, welcher am Eingange des Tempelberges sass, und der Anfragende sagte: So habe ich und so haben meine Collegen erklärt; so habe ich und so haben meine Collegen geschlossen. Hatte nun das Gericht eine Tradition für den fraglichen Fall, so sagte dasselbe ihnen die Entscheidung. Wo aber nicht, so kamen sie vor das Gericht am Eingange des Vorhofes und wiederholten ihre Anfrage. Hatte dieses eine Tradition darüber, so sagte es ihnen die Entscheidung. Wo aber nicht, so kamen die Streitparteien sammt den Gerichtsmitgliedern vor das hohe Gericht in der Quaderhalle, von welchem die Gesetzeskunde über ganz Israel ausgeht“. — Schon der Schematismus in Bezug auf die Lokalitäten zeigt, dass wir es hier nicht mit einer treuen historischen Ueberlieferung zu thun haben.

III. Das grosse Synedrium zu Jerusalem.

Literatur:

Selden, De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, lib. I—III, *Londini* 1650—1655 (vgl. oben S. 132).

Meuschen, Novum Testamentum ex Talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum (*Lips.* 1736) *p.* 1184—1199: *Diatribe de* נשיא *seu directore Synedrii M. Hebraeorum.*

Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis (1748) *p.* 550—600.

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831), S. 166—225.

Winer RWB. II, 551—554: Art. „Synedrium".

Sachs, Ueber die Zeit der Entstehung des Synhedrin's (Frankel's Zeitschr. für die religiösen Interessen des Judenthums 1845, S. 301—312).

Saalschütz, Das mosaische Recht, 2. Aufl. 1853, I, 49 ff. II, 593 ff. — Ders., Archäologie der Hebräer, Bd. II, 1856, S. 249 ff. 271 ff. 429—458.

Levy, Die Präsidentur im Synedrium (Frankel's Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1855, S. 266—274. 301—307. 339—358).

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael, Bd. II (1855), S. 380—396.

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, Bd. I (1857), S. 120—128. 270—281. Vgl. auch S. 403 ff. Bd. II (1858) S. 13 ff. 25 ff.

Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (1857) S. 114 ff.

Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 714—717.

Leyrer, Art. „Synedrium" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XV (1862) S. 315—325.

Langen, Das jüdische Synedrium und die römische Procuratur in Judäa (Tüb. Theol. Quartalschr. 1862, S. 411—463).

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III (3. Aufl. 1878), S. 110 ff. 683—685.

De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie (4. Aufl. 1864) S. 204—206.

Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3. Aufl. 1864—1868) IV, 217 ff. V, 56. VI, 697 ff.

Kuenen, Over de samenstelling van het Sanhedrin (*Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Academie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel* X, *Amsterdam* 1866, *p.* 131—168). — Vgl. auch: *De Godsdienst van Israël* II, 1870, *p.* 512—515.

Derenbourg, Histoire de la Palestine (1867), *p.* 83—94. 465—468.

Ginsburg, Art. „*Sanhedrim*" in *Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte Bd. I (2. Aufl. 1873) S. 63—72.

Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 205—230.

Keim, Geschichte Jesu III, 321 ff. 345 ff.

Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer (1874) S. 26—43.

Holtzmann, Art. „Synedrium" in Schenkel's Bibellexikon V, 446—451.

Hoffmann (D.), Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums (Progr. des Rabbiner-Seminares zu Berlin für 1877—1878). — Ders., Die Präsi-

dentur im Synedrium (Magazin für die Wissensch. des Judenth. V. Jahrg. 1878, S. 94—99).

Reuss, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments (1881) §§. 376. 495.

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II. Abthlg. 1883, Art. „Synhedrion"; auch die Artikel „Nassi" und „Abbethdin".

Stapfer, Le Sanhédrin de Jérusalem au premier siècle (*Revue de théologie et de philosophie* [*Lausanne*] 1884, *p.* 105—119).

1. Geschichte. Ein aristokratischer Senat zu Jerusalem, in dessen Hand die Regierung und Jurisdiction über das jüdische Volk, sei es ganz oder zu einem wesentlichen Theile lag, ist erst in der griechischen Zeit mit Bestimmtheit nachweisbar. Die rabbinische Exegese sieht freilich in dem Rathe der 70 Aeltesten, welcher dem Moses auf dessen Verlangen beigegeben wurde (*Num.* 11, 16), bereits das nachmalige „Synedrium" und nimmt daher eine continuirliche Existenz desselben von Moses bis auf die talmudische Zeit an. Allein während der ersten tausend Jahre dieses Zeitraumes findet sich davon so gut wie gar keine Spur. Denn die „Aeltesten", die wohl zuweilen als Repräsentanten des Volkes erwähnt werden (z. B. I *Reg.* 8, 1. 20, 7. II *Reg.* 23, 1. *Ezech.* 14, 1. 20, 1), sind keine organisirte Behörde nach Art des späteren Synedriums. Und der oberste Gerichtshof zu Jerusalem, den die deuteronomische Gesetzgebung voraussetzt (*Deut.* 17, 8 ff. 19, 16 ff.), und dessen Einsetzung die Chronik auf Josaphat zurückführt (II *Chron.* 19, 8), ist eben nur ein Gerichtshof, der lediglich Recht zu sprechen hat, nicht ein regierender oder doch an der Regierung wesentlich mitbetheiligter Senat, wie das Synedrium der griechisch-römischen Zeit[453a]. Auch noch für die persische Zeit ist die Existenz eines solchen wenigstens nicht sicher. Zwar bildet jetzt die städtische Gemeinde von Jerusalem in ähnlicher Weise wie später den Mittelpunkt des kleinen jüdischen Staatswesens. Insofern könnte man unter den „Aeltesten" des Buches Esra (*Esra* 5, 5. 9. 6, 7. 14. 10, 8) und unter den חוֹרִים und סְגָנִים des Buches Nehemia (*Nehem.* 2, 16. 4, 8. 13. 5, 7. 7, 5) etwas ähnliches verstehen wie das spätere Synedrium. Aber auch hier ist es nach der ganzen Art ihrer Erwähnung wahrscheinlicher, dass die genannten Kategorien nur als Einzelpersonen, nicht als organisirte Behörde in Betracht kommen. Jedenfalls lässt sich die Existenz einer jüdischen γερουσία mit einiger Sicherheit erst in der griechischen Zeit nachweisen. Sie wird zum erstenmale und zwar unter diesem Namen erwähnt zur Zeit Antiochus' des Grossen (223—187), hat also wohl schon zur Zeit der Ptolemäer

453a) So stellt es sich allerdings Josephus vor, indem er jenen Gerichtshof nach Analogie späterer Verhältnisse als ἡ γερουσία bezeichnet (*Antt* IV, 8, 14).

existirt[454]). Da der Hellenismus überall auch im staatlichen Leben neu organisirend eingegriffen hat, so muss als wahrscheinlich vorausgesetzt werden, dass auch die jüdische *γερουσία* ihre damalige Gestalt eben durch die neuen griechischen Herrscher erhalten hat, sei es nun als völlige Neubildung oder als Neu-Organisation einer schon in der persischen Zeit existirenden ähnlichen Behörde. Aus ihrer Bezeichnung als *γερουσία* erhellt, dass sie nicht, wie die meisten hellenistischen Senate, eine demokratische sondern eine aristokratische Corporation war[455]). Eben dieser Umstand spricht doch auch dafür, dass sie ihrer Grundlage nach schon in eine frühere, also in die persische Zeit zurückreicht. Ihre Befugnisse werden als ziemlich ausgedehnte zu denken sein. Denn die hellenistischen Könige haben den Communen im Innern grosse Freiheit gelassen und sich im Wesentlichen mit der Zahlung von Abgaben und der Anerkennung ihrer Oberhoheit begnügt. An der Spitze des jüdischen Staatswesens, also auch der Gerusia, stand der erbliche Hohepriester. Beide zusammen übten im Wesentlichen alle Regierungsbefugnisse im Innern des Landes aus.

Infolge der makkabäischen Erhebung wurde die alte hohepriesterliche Dynastie verdrängt und an ihre Stelle trat das neue seit Simon ebenfalls erbliche Hohepriesterthum der Hasmonäer. Auch die alte *γερουσία* muss durch Ausscheidung der griechenfreundlichen Elemente eine wesentliche Umwandlung erfahren haben. Die Behörde selbst aber hat auch neben und unter den hasmonäischen Fürsten und Hohenpriestern fortbestanden: auch diese konnten es ja nicht wagen, den Adel von Jerusalem ganz bei Seite zu schieben. Wir finden daher die Gerusia erwähnt zur Zeit des Judas (II *Makk.* 1, 10. 4, 44. 11, 27; auch die *πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* I *Makk.* 7, 33 sind nichts anderes), des Jonathan (I *Makk.* 12, 6: *ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους*, *ibid.* 11, 23: *οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραήλ*, *ibid.* 12, 35: *οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ*), und des Simon (I *Makk.* 13, 36. 14, 20. 28)[456]). Auch

---

454) *Antt.* XII, 3, 3. — Vgl. zum Obigen überh. die treffliche Abhandlung von *Kuenen* in den *Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen,* l. c.

455) Eine *γερουσία* ist stets ein aristokratischer Senat. Namentlich heisst so der Senat von Sparta und überhaupt in den dorischen Staaten. S. Westermann in Pauly's Real-Enc. III, 849 f.

456) Von Interesse ist die Vergleichung von I *Makk.* 12, 6 mit I *M.* 14, 20. Es handelt sich um den Briefwechsel der Juden mit den Spartanern. An der ersteren Stelle (I *M.* 12, 6 = *Jos. Antt.* XIII, 5, 8) nennen sich die Juden als Absender: *Ἰωνάθαν ἀρχιερεὺς καὶ ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ λοιπὸς δῆμος τῶν Ἰουδαίων.* In der Antwort der Spartaner lautet die Adresse (I *M.* 14, 20): *Σίμωνι ἱερεῖ μεγάλῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τῷ λοιπῷ δήμῳ τῶν Ἰουδαίων.* Beachte 1) dass *ἡ γερουσία* und

im Buche Judith, das wahrscheinlich in diese Zeit gehört, wird ihre Existenz vorausgesetzt (*Judith* 4, 8. 11, 14. 15, 8). — Die Annahme des Königstitels durch die hasmonäischen Fürsten und namentlich das autokratische Regiment eines Alexander Jannäus bezeichnen zwar einen Fortschritt nach der reinen Monarchie hin. Aber trotzdem hat auch jetzt die alte Gerusia sich behauptet. Wenigstens werden unter Alexandra ausdrücklich *τῶν Ἰουδαίων οἱ πρεσβύτεροι* erwähnt (*Antt.* XIII, 16, 5)[457].

Bei der Neuordnung der Verhältnisse durch Pompejus ist zwar das Königthum abgeschafft worden. Der Hohepriester behielt aber die *προστασία τοῦ ἔθνους* (*Antt.* XX, 10); und so wird auch die Stellung der Gerusia zunächst nicht wesentlich alterirt worden sein[458]. Ein starker Eingriff in die bisherige Ordnung war dagegen die durch Gabinius (57—55) verfügte Zertheilung des jüdischen Gebietes in fünf *σύνοδοι* (*B. J.* I, 8, 5) oder *συνέδρια* (*Antt.* XIV, 5, 4)[459]. Da von den fünf Synedrien drei auf das eigentliche Judäa entfielen (nämlich Jerusalem, Gazara und Jericho), so umfasste die Machtsphäre des Senates von Jerusalem, wenn er überhaupt in der bisherigen Weise fortbestanden hat, nur noch etwa ein Drittheil des eigentlichen Judäa. Wahrscheinlich bedeutete aber jene Massregel mehr, als eine blosse Einschränkung der Machtsphäre. Die von Gabinius errichteten fünf *συνέδρια* sind nämlich nicht städtische Senate, sondern — wie namentlich nach dem von Josephus als gleichbedeutend gebrauchten Ausdruck *σύνοδοι* zu vermuthen ist — die echt römischen *conventus juridici*, die „Gerichtssprengel“, in welche die Römer eine Provinz zu zertheilen pflegten[460]. Und

---

οἱ πρεσβύτεροι identische Begriffe sind, 2) dass in beiden Fällen die Gliederung eine vierfache ist: Hoherpriester, Gerusia, Priester, Volk.

457) Aehnlich stand z. B. auch in Tyrus und Sidon dem König ein Senat zur Seite. S. Movers, Die Phönizier II, 1 (1849) S. 529—542. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 117.

458) In den salomonischen Psalmen, welche im allgemeinen in der Zeit des Pompejus entstanden sind, wird ein dem Verfasser verhasster Mann, oder die ihm verhasste Partei überhaupt, folgendermassen angeredet, *Ps.* 4, 1: *ἱνατί σὺ κάθησαι βέβηλε ἐν συνεδρίῳ.* Da nach dem Zusammenhang unter *συνέδριον* ein Gericht zu verstehen ist, so kann damit unsere Gerusia gemeint sein. Aber bei der Vieldeutigkeit des Ausdrucks und bei der Unmöglichkeit, die Abfassungszeit des Psalmes genauer zu präcisiren, lässt sich historisch nicht viel aus der Stelle entnehmen. Sie muss ihr Licht erst aus den uns bekannten Verhältnissen empfangen.

459) Vgl. hierüber oben §. 13.

460) Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I (1881) S. 501. — Auch Kuhn (Die städt. u. bürgerl. Verf. II, 336. 367) hält die Synedrien des Gabinius für römische *conventus juridici*.

die Massregel des Gabinius ist somit nichts anderes als eine strengere Durchführung der römischen Provinzialverfassung. Der Senat von Jerusalem übte nun nicht mehr allein, sondern in Verbindung mit den anderen Gemeinden des Bezirkes die Gerichtsbarkeit in demselben aus. — Die Anordnungen des Gabinius haben jedoch nicht länger als etwa zehn Jahre bestanden. Denn durch die Einrichtungen des Cäsar (47 v. Chr.) sind dieselben wieder beseitigt worden. Er ernannte den Hyrkan II wieder zum *ἐθνάρχης* der Juden (s. oben §. 13); und aus einer in jene Zeit fallenden Begebenheit geht bestimmt hervor, dass die Gerichtsbarkeit des Senates von Jerusalem sich auch wieder über Galiläa erstreckte: der junge Herodes musste sich nämlich wegen seiner Thaten in Galiläa vor dem *συνέδριον* zu Jerusalem verantworten (*Antt.* XIV, 9, 3—5). Mit dem Ansdruck *συνέδριον* wird nun hier zum erstenmale und seitdem häufig der Senat von Jerusalem bezeichnet. Da der Ausdruck sonst zur Bezeichnung städtischer Senate nicht gewöhnlich ist, so hat dieser Gebrauch etwas auffälliges, ist aber wahrscheinlich daraus zu erklären, dass man den Senat von Jerusalem vor allem als Gerichtshof (בֵּית דִּין) auffasste. Denn in diesem Sinne wird *συνέδριον* in der späteren Gräcität namentlich gebraucht[461]).

461) *Hesychius Lex. s. v.* erklärt *συνέδριον* geradezu durch *δικαστήριον* (Gerichtshof). Bei den LXX *Prov.* 22, 10 ist *συνέδριον* = דִּין. Vgl. auch *Psalt. Salom.* 4, 1. Auch im Neuen Testamente heisst *συνέδρια* einfach „Gerichte" (*Mt.* 10, 17. *Marc.* 13, 9); ebenso in der Mischna (s. bes. *Sanhedrin* I, 5: סנהדריות לשבטים = Gerichte für die Stämme, und I, 6: סנהדרין קטנה = ein kleines Gericht). Mit Recht bemerkt daher *Steph. Thes. s. v.: praecipue ita vocatur consessus judicum.* — An sich ist freilich *συνέδριον* ein sehr umfassender Begriff und kann von jeder „Versammlung" und jeder collegialisch zusammengesetzten Behörde gebraucht werden, z. B. auch vom römischen Senat (s. überhaupt *Stephanus Thes. s. v.* und Westermann in Pauly's Enc. VI, 2, 1535). Es wird aber doch von städtischen Senaten verhältnissmässig selten gebraucht, für welche bekanntlich die Bezeichnungen *βουλή* und *γερουσία* vorherrschend sind. Häufiger dient es zur Bezeichnung von Repräsentativ-Versammlungen, welche durch Abgeordnete verschiedener Communen gebildet werden. So z. B. vom *συνέδριον* der Phönizier, das sich in Tripolis zu versammeln pflegte (*Diodor.* XVI, 41), vom *κοινὸν συνέδριον* im alten Lycien, welches aus Abgeordneten von 23 Städten bestand (*Strabo* XIV, 3, 3 *p.* 664 *sq.*), vom *συνέδριον κοινὸν* der Provinz Asien (*Aristides Orat.* XXVI *ed. Dindorf t.* I *p.* 531). Daher werden auch *σύνεδροι* und *βουλευταί* neben einander genannt als zwei verschiedene Kategorien (Inschrift zu Balbura in Pisidien bei *Le Bas et Waddington, Inscr. t.* III *n.* 1221). Auch die *senatores* der vier macedonischen Regionen, welche nach Livius *σύνεδροι* genannt wurden (*Liv.* 45, 32: *pronuntiatum, quod ad statum Macedoniae pertinebat, senatores, quos synedros vocant, legendos esse, quorum consilio respublica administraretur*), sind nicht städtische Senatoren, sondern Deputirte einer ganzen *regio* (s. Marquardt, Staatsverwaltung I, 1881, S. 317). — Da der Ausdruck in Judäa zum ersten-

Herodes der Grosse begann seine Regierung damit, dass er sämmtliche Mitglieder des Synedriums hinrichten liess (*Antt.* XIV, 9, 4: *πάντας ἀπέκτεινε τοὺς ἐν τῷ συνεδρίῳ*). Ob hier das *πάντας* ganz wörtlich zu nehmen ist, mag dahingestellt bleiben. An einer anderen Stelle heisst es dafür, er habe die 45 angesehensten Männer von der Partei des Antigonus hinrichten lassen (*Antt.* XV, 1, 2: *ἀπέκτεινε δὲ τεσσαράκοντα πέντε τοὺς πρώτους ἐκ τῆς αἱρέσεως Ἀντιγόνου*). Jedenfalls hatte die Massregel den Zweck, den alten ihm feindlichen Adel entweder ganz zu beseitigen oder doch so einzuschüchtern, dass er sich dem neuen Herrscher fügte. Aus den gefügigen Elementen, zu welchen auch manche Pharisäer gehörten, die in dem tyrannischen Regimente eine wohlverdiente Zuchtruthe Gottes sahen, wurde nun das neue Synedrium gebildet. Denn dass ein solches auch unter Herodes bestanden hat, ist ausdrücklich bezeugt, insofern unter der „Versammlung" (*συνέδριον*), vor welcher Herodes den alten Hyrkan seiner Schuld überführte, kaum etwas anderes als unser Synedrium verstanden werden kann (*Antt.* XV, 6, 2 *fin.*)[462].

Nach dem Tode des Herodes erhielt Archelaus nur einen Theil des väterlichen Reiches: die Provinzen Judäa und Samaria. Hiermit ist ohne Zweifel auch die Competenz des Synedriums auf das eigentliche Judäa beschränkt worden (vgl. oben S. 142). Dabei blieb es auch zur Zeit der Procuratoren. Aber unter ihrer Verwaltung ist die innere Regierung des Landes in höherem Masse als unter Herodes und Archelaus in der Hand des Synedriums gewesen. Josephus deutet dies bestimmt an, indem er sagt, dass seit dem Tode des Herodes und Archelaus die Verfassung des Staates eine aristokratische war, unter der Oberleitung der Hohenpriester[463]. Er be-

mal zur Zeit des Gabinius auftaucht und seitdem auch für den Senat von Jerusalem gebräuchlich wird, so könnte man zu der Annahme geneigt sein, dass sein Gebrauch eben durch die Massregel des Gabinius veranlasst ist, indem der Ausdruck seitdem auch unter veränderten Verhältnissen beibehalten wurde (so ich selbst in Riehm's Wörterb. S. 1596). Aber angesichts der Thatsache, dass das Wort auch sonst, sogar im Hebräischen, in der Bedeutung „Gerichtshof" überhaupt gebraucht wird, muss diese Erklärung doch als zu künstlich verworfen werden.

462) Vgl. auch Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien S. 215 f.

463) *Antt.* XX, 10 *fin.*: *μετὰ δὲ τὴν τούτων τελευτὴν ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο.* — Da in dem ganzen Abschnitt von den Hohenpriestern im eigentlichen Sinne die Rede ist (deren es immer nur einen gab), so ist *ἀρχιερεῖς* als Pluralis der Kategorie zu nehmen: die *προστασία τοῦ ἔθνους* hatte der jeweilige Hohepriester.

trachtet also jetzt den aristokratischen Senat von Jerusalem als die eigentlich regierende Behörde im Unterschiede von dem früheren monarchischen Regimente der Herodianer. — So wird nun auch zur Zeit Christi und der Apostel das *συνέδριον* zu Jerusalem häufig als die oberste jüdische Behörde, namentlich als der oberste jüdische Gerichtshof erwähnt (*Matth.* 5, 22. 26, 59. *Marc.* 14, 55. 15, 1. *Luc.* 22, 66. *Joh.* 11, 47. *Actor.* 4, 15, 5, 21 ff. 6, 12 ff. 22, 30. 23, 1 ff. 24, 20). Statt *συνέδριον* kommen auch die Bezeichnungen *πρεσβυτέριον* (*Luc.* 22, 66. *Act.* 22, 5) und *γερουσία* (*Act.* 5, 21) vor[464]. Ein Mitglied desselben, Joseph von Arimathaia, heisst *Marc.* 15, 43 = *Luc.* 23, 50 *βουλευτής*. Josephus nennt die oberste Behörde von Jerusalem *συνέδριον*[465]) oder *βουλή*[466]), oder er fasst Behörde und Volk unter dem gemeinsamen Namen *τὸ κοινόν* zusammen[467]). In der Mischna heisst der höchste Gerichtshof בֵּית דִּין הַגָּדוֹל[468]) oder סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה[469]), auch סַנְהֶדְרִין שֶׁל שִׁבְעִים וְאֶחָד[470]) oder bloss סַנְהֶדְרִין[470a]).

Nach der Zerstörung Jerusalem's im J. 70 ist ohne Zweifel das Synedrium in seiner bisherigen Form aufgehoben worden. Das relativ grosse Mass von Selbstregierung, welches bis dahin dem jüdischen Volke noch gelassen worden war, konnte ihm nach einer so

---

464) Auffallend ist an der letzteren Stelle (*Act.* 5, 21) die Formel *τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*. Da an der Identität der Begriffe *συνέδριον* und *γερουσία* nicht zu zweifeln ist, so ist nur zweierlei möglich: entweder das *καὶ* ist erklärend zu nehmen oder es ist anzunehmen, dass der Verf. irrthümlich das Synedrium für einen engeren Begriff gehalten hat als die Gerusia („das Synedrium und überhaupt alle Aeltesten des Volkes"). Letzteres ist das natürlichere.

465) S. ausser den beiden genannten Stellen (*Antt.* XIV, 9, 3—5. XV, 6, 2 *fin.*) noch: *Antt.* XX, 9, 1. *Vita* 12. An letzterer Stelle *τὸ συνέδριον τῶν Ἱεροσολυμιτῶν*. — Ob auch *Antt.* XX, 9, 6 das grosse Synedrium gemeint sei, ist zweifelhaft; vgl. Wieseler, Beiträge S. 217.

466) *B. J.* II, 15, 6: *τούς τε ἀρχιερεῖς καὶ τὴν βουλήν*. *B. J.* II, 16, 2: *Ἰουδαίων οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλή*. *B. J.* II, 17, 1: *οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί*. Vgl. *Antt.* XX, 1, 2. *B. J.* V, 13, 1. Der Versammlungsort heisst *B. J.* V, 4, 2 *βουλή*, *B. J.* VI, 6, 3 *βουλευτήριον*.

467) *Vita* 12. 13. 38. 49. 52. 60. 65. 70.

468) *Sota* I, 4. IX, 1. *Gittin* VI, 7. *Sanhedrin* XI, 2. 4. *Horajoth* I, 5 *fin.* An den meisten Stellen mit dem Zusatz שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם.

469) *Sanhedrin* I, 6. *Middoth* V, 4. — Wie das Wort סנהדרין aus dem Griechischen aufgenommen ist, so auf palmyrenischen Inschriften בולא ודמוס = *ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος*.

470) *Schebuoth* II, 2.

470a) *Sota* IX, 11. *Kidduschin* IV, 5. *Sanhedrin* IV, 3. — Das Wort סנהדרין (in verschiedenen Bedeutungen) wird namentlich auch in den späteren Targumen häufig gebraucht. S. *Buxtorf Lex. col.* 1513 *sq.* Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*

gewaltigen Empörung nicht mehr zugestanden werden. Während bisher, abgesehen von der kurzen Episode zur Zeit des Gabinius, die römische Provinzialverfassung in Judäa nicht streng durchgeführt war (s. darüber oben §. 17[c]), wurde nun Palästina zu einer selbständigen römischen Provinz gemacht und die Provinzialverfassung auch hier in strengerer Weise durchgeführt[471]. Eben hiermit war von selbst gegeben, dass ein jüdischer Senat mit den weitgehenden Befugnissen, die er bisher hatte, nicht mehr existiren konnte. Zwar schuf sich das jüdische Volk bald wieder einen neuen Mittelpunkt in dem sogenannten Gerichtshof (בֵּית דִּין) von Jabne[472]. Dieser war aber etwas wesentlich anderes als das alte Synedrium: nicht ein politischer Senat, sondern ein juristisches Tribunal, dessen Entscheidungen zunächst nur theoretische Bedeutung hatten. Und obwohl auch dieses bald wieder zu einer grossen Macht über das jüdische Volk dadurch gelangte, dass es eine wirkliche, theils zugestandene, theils usurpirte Gerichtsbarkeit über dasselbe ausübte[473], so hat doch das rabbinische Judenthum stets ein deutliches Bewusstsein davon gehabt, dass das alte „Synedrium" aufgehört hat zu existiren[474].

2. Zusammensetzung. Die jüdische Tradition stellt sich das grosse Synedrium nach Analogie der späteren rabbinischen Gerichtshöfe als ein lediglich aus Schriftgelehrten bestehendes Collegium vor. Dies ist es sicher bis zur Zerstörung Jerusalems niemals gewesen. Nach dem einstimmigen Zeugniss des Josephus und des Neuen Testamentes steht vielmehr fest, dass bis zuletzt die höchste priesterliche Aristokratie an der Spitze des Synedriums stand. Alle

---

471) Ueber die Lostrennung Palästina's von Syrien und seine Erhebung zu einer selbständigen Provinz s. Kuhn, Die städt. u. bürgerl. Verf. II, 183. Marquardt, Staatsverwaltung I (2. Aufl. 1881) S. 419 ff.

472) Ueber diesen Gerichtshof zu Jabne s. bes. *Rosch haschana* II, 8. IV, 1—2. *Sanhedrin* XI, 4; auch *Bechoroth* IV, 5. VI, 8. *Kelim* V, 4. *Pes.* VII, 6. — Später (im 3. u. 4. Jahrh.) befand sich dieses Centrum des rabbinischen Judenthums in Tiberias.

473) *Origenes, Epist ad Africanum* §. 14 (*Opp. ed. Lommatzsch t.* XVII): *Καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων καὶ Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων, ὅσα συγχωροῦντος Καίσαρος ὁ ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς δύναται, μηδὲν διαφέρειν βασιλεύοντος τοῦ ἔθνους, ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι. Γίνεται δὲ καὶ κριτήρια λεληθότως κατὰ τὸν νόμον, καὶ καταδικάζονταί τινες τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ, οὔτε μετὰ τῆς πάντη εἰς τοῦτο παρρησίας, οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα. Καὶ τοῦτο ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολὺν διατρίψαντες χρόνον μεμαθήκαμεν καὶ πεπληροφορήμεθα.*

474) *Sota* IX, 11: „Seit das Synedrium erloschen ist (משבטלה סנהדרין), hörte aller Gesang bei festlichen Gastmählern auf; denn es heisst Jes. 24, 9: Nicht mit Gesang werden sie Wein trinken u. s. w.".

Wechsel der Zeit hat also doch den ursprünglichen Grundcharakter des Synedriums — wornach es nicht ein Collegium von Gelehrten, sondern eine Vertretung des Adels war — nicht verwischen können. Allerdings konnte aber die wachsende Macht des Pharisäismus auf die Dauer nicht ohne Einfluss auf die Zusammensetzung des Synedriums bleiben. Je mehr derselbe an Ansehen gewann, desto mehr sah sich die priesterliche Aristokratie genöthigt, ihm auch Sitze im Synedrium einzuräumen. Dieser Process mag etwa unter Alexandra begonnen haben, und wird namentlich unter Herodes grosse Fortschritte gemacht haben. Denn dessen rücksichtsloses Vorgehen gegen den alten Adel musste nothwendig dem Pharisäismus zu gute kommen. So stellt sich also das Synedrium der römischen Zeit als eine Mischung beider Factoren dar: des sadducäisch gesinnten priesterlichen Adels und der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit. Unter diesem Gesichtspunkt werden auch die überlieferten einzelnen Data zu beurtheilen sein. — Nach der Mischna betrug die Zahl der Mitglieder 71, offenbar nach dem Vorbilde des Aeltesten-Rathes zur Zeit Mosis (*Num.* 11, 16)[475]. Aus den beiden Notizen *Antt.* XIV, 9, 4 (Herodes tödtet beim Antritt seiner Regierung alle Mitglieder des Synedriums) und *Antt.* XV, 1, 2 (er tödtet die 45 Vornehmsten von der Partei des Antigonus) könnte man geneigt sein zu schliessen, dass die Zahl der Mitglieder 45 betragen habe. Aber jenes πάντας ist doch sicherlich nicht wörtlich zu nehmen. Andererseits dient Manches zur Bestätigung der Zahl 71. Als Josephus den Aufstand in Galiläa organisirte, bestellte er 70 Aelteste zur Verwaltung von Galiläa[476]. Ebenso setzten die Ze-

---

475) *Sanhedrin* I, 6: „Das grosse Synedrium bestand aus 71 Mitgliedern". — Auch *Schebuoth* II, 2 wird „das Synedrium von 71" erwähnt. — An einigen anderen Stellen ist von 72 Aeltesten die Rede (*Sebachim* I, 3. *Jadajim* III, 5. IV, 2). Aber diese gehören überhaupt nicht hieher. (An allen drei Stellen beruft sich R. Simon ben Asai auf Ueberlieferungen, die er empfangen habe „aus dem Munde der 72 Aeltesten an dem Tage als sie den R. Eleasar ben Asarja zum Schulhaupte einsetzten". Es handelt sich also hiebei gar nicht um das grosse Synedrium, sondern um die jüdische Gelehrten-Akademie des zweiten Jahrhunderts. Vgl. auch *Selden, De synedriis* II, 4, 10). Ebenso wenig kommen hier in Betracht die angeblichen 72 Uebersetzer des Alten Testamentes (6 aus jedem der 12 Stämme), s. *Pseudo-Aristeas ed. M. Schmidt* in Merx' Archiv I, 262 f.

476) *B. J.* II, 20, 5. — Wenn Kuenen (*Verslagen en Mededeelingen* X, 81) die Berufung auf diese Stelle durch Hinweis auf die abweichende Darllung *Vita* 14 entkräften will, so ist zu antworten, dass die letztere eine abtlich entstellte ist. Die Thatsache, dass Josephus den Aufstand in Galiläa h Einsetzung der 70 Aeltesten organisirt hat, ist nämlich *Vita* 14 dahin ellt, dass er die vornehmsten Galiläer „ungefähr 70 an der Zahl" unter

loten in Jerusalem nach Beseitigung der bisherigen Gewalten ein Gericht von 70 Mitgliedern ein[477]). Diese Zahl galt also als die Normalzahl für ein jüdisches Obergericht. Daher ist die Ueberlieferung der Mischna auch an sich durchaus wahrscheinlich. — Ueber die Art der Ergänzung wissen wir im Grunde gar nichts. Nach dem aristokratischen Charakter der Corporation darf aber vorausgesetzt werden, dass die Mitglieder nicht, wie bei den demokratischen Senaten der hellenistischen Communen, jährlich wechselten und durchs Volk gewählt wurden, sondern auf länger, ja vielleicht auf Lebenszeit ihr angehörten und entweder durch Cooptation gewählt oder etwa auch durch die politischen Oberherren (Herodes und die Römer) eingesetzt wurden. Eine Ergänzung durch Cooptation setzt auch die Mischna voraus, indem sie freilich in ihrer Art nur die rabbinische Gelehrsamkeit des zu Wählenden als massgebend für die Wahl betrachtet[478]). Jedenfalls wird die eine Forderung des gesetzlichen Judenthums: dass nur Israeliten reinen Geblütes als Criminalrichter zuzulassen seien, auch beim grossen Synedrium beobachtet worden sein[479]). Die Aufnahme geschah durch den Ritus der Handauflegung (סְמִיכָה)[480]). — Ueber die einzelnen Kate-

dem Vorwande der Freundschaft als Geiseln verwahrt und nach ihrer Entscheidung die Rechts-Urtheile gefällt habe.

477) *B. J.* IV, 5, 4. — Vgl. überh. *Hody, De bibliorum textibus originalibus p.* 126—128.

478) *Sanhedrin* IV, 4: „Vor ihnen sassen drei Reihen von Gelehrten-Schülern (תלמידי חכמים); jeder von ihnen kannte seinen Platz. War es nöthig, einen von ihnen zum Richter zu befördern, so beförderte man einen aus der ersten Reihe. Einer aus der zweiten Reihe ersetzte dann seine Stelle; und einer aus der dritten rückte in die zweite vor. Dann wählte man einen aus der Gemeinde und setzte ihn in die dritte Reihe. Der neu Aufgenommene trat nicht an die Stelle des ersten, sondern an den ihm gebührenden Platz".

479) Dass das Synedrium eine exclusiv-jüdische Behörde war, ist im Grunde selbstverständlich. Die Mischna fordert aber speciell vom Criminalrichter den Nachweis reinen Geblütes, *Sanhedrin* IV, 2: „Jeder ist geeignet, in Civilsachen Richter zu sein. In Criminalsachen aber nur Priester, Leviten und Israeliten, deren Töchter Priester heirathen dürfen" (d. h. solche, die ihre legitim-israelitische Abkunft urkundlich nachweisen können, *Derenbourg p.* 453: *les Israélites pourvus des conditions nécessaires pour contracter mariage avec le sacerdoce,* nicht wie Geiger, Urschrift S. 114, falsch übersetzt: die mit dem Priesterstamme [thatsächlich] sich verschwägern). Die Mischna setzt daher bei einem Synedrialmitglied die legitim-israelitische Abkunft als anerkannt und keines weiteren Nachweises bedürftig voraus (*Kidduschin* IV, 5). — Da in diesem Punkte die Tendenzen der Priesterschaft und des Pharisäismus zusammentrafen, so ist auch seine thatsächliche Befolgung wenigstens wahrscheinlich.

480) Das *verbum* סָמַךְ (die Hände auflegen) heisst schon in der Mischna so viel als: zum Richter einsetzen (*Sanhedrin* IV, 4). Der Ritus ist also verhält-

gorien der Synedrialmitglieder haben wir ein sicheres Zeugniss an den übereinstimmenden Angaben des Neuen Testamentes und des Josephus. Beide stimmen darin überein, dass die *ἀρχιερεῖς* die eigentlich leitenden Persönlichkeiten waren. Fast überall, wo im N. T. die einzelnen Kategorien aufgezählt werden, werden die *ἀρχιερεῖς* an erster Stelle genannt[481]. Als gleichbedeutend wechselt damit der Ausdruck *οἱ ἄρχοντες*[482]. Dies letztere ist namentlich auch bei Josephus der Fall, der die obersten Gewalten von Jerusalem entweder so bezeichnet, dass er die *ἀρχιερεῖς* mit den *δυνατοῖς, γνωρίμοις* und der *βουλῇ* zusammenstellt[483], oder so, dass er statt des ersteren Ausdrucks die Bezeichnung *ἄρχοντες* wählt[484],

---

nissmässig sehr alt, wie er ja auch in der christlichen Gemeinde schon sehr frühe geübt wurde. Natürlich soll durch die Handauflegung nicht ein besonderes Charisma mitgetheilt werden, sondern (ähnlich wie beim Handauflegen auf das Opferthier im A. T.) angedeutet werden, dass dem Betreffenden etwas übertragen, ein Amt, eine Befugniss übergeben wird von Seite dessen, der die Handlung vollzieht. — Ueber die spätere rabbinische סְמִיכָה s. *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1498 *sq. Selden, De synedriis* II, 7. *Vitringa, De synagoga vetere p.* 836 *sqq. Carpzov, Apparatus p.* 577 *sq. Jo. Chrph. Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Act.* 6, 6 und die hier citirte Literatur (überhaupt die Ausleger zu *Act.* 6, 6). Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Ordinirung".

481) Es finden sich folgende Formeln: I. *ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς* und *πρεσβύτεροι* (oder die beiden letzten in umgekehrter Ordnung) *Matth.* 27, 41. *Marc.* 11, 27. 14, 43. 53. 15, 1. — II. *ἀρχιερεῖς* und *γραμματεῖς Matth.* 2, 4. 20, 18. 21, 15. *Marc.* 10, 33. 11, 18. 14, 1. 15, 31. *Luc.* 22, 2. 22, 66. 23, 10. — III. *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι Matth.* 21, 23. 26, 3. 26, 47. 27, 1. 3. 12. 20. 28, 11—12. *Act.* 4, 23. 23, 14. 25, 15. — IV. *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον Matth.* 26, 59. *Marc.* 14, 55. *Act.* 22, 30. — Ueberall also stehen die *ἀρχιερεῖς* an erster Stelle. Die Fälle, in welchen sie nicht an erster Stelle genannt sind (*Matth.* 16, 21 = *Marc.* 8, 31 = *Luc.* 9, 22; *Luc.* 20, 19) oder ganz weggelassen sind (*Matth.* 26, 57. *Act.* 6, 12), sind sehr selten.

482) S. bes. *Act.* 4, 5 u. 8 (*ἄρχοντες, πρεσβύτεροι* u. *γραμματεῖς*) verglichen mit 4, 23 (*ἀρχιερεῖς* u. *πρεσβύτεροι*). Ein paar mal werden allerdings auch *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες* neben einander genannt (*Luc.* 23, 13. 24, 20).

483) *B. J.* II, 14, 8: *οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως.* — *B. J.* II, 15, 2: *οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι.* — *B. J.* II, 15, 3: *τούς τε ἀρχιερεῖς σὺν τοῖς γνωρίμοις.* — *B. J.* II, 15, 6: *τούς τε ἀρχιερεῖς καὶ τὴν βουλήν.* — *B. J.* II, 16, 2: *οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλή.* — *B. J.* II, 17, 2: *τῶν τε ἀρχιερέων καὶ τῶν γνωρίμων.* — *B. J.* II, 17, 3: *οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις.* — *B. J.* II, 17, 5: *οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι.* — *B. J.* II, 17, 6: *τῶν δυνατῶν καὶ τῶν ἀρχιερέων.*

484) *B. J.* II, 16, 1: *οἱ τῶν Ἱεροσολύμων ἄρχοντες.* — *B. J.* II, 17, 1: *οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί.* — *B. J.* II, 17, 1: *τοὺς ἄρχοντας ἅμα τοῖς δυνατοῖς.* — *B. J.* II, 21, 7: *οἱ δυνατοὶ καὶ τῶν ἀρχόντων τινές.*

niemals aber so, dass die *ἀρχιερεῖς* noch neben den *ἄρχοντες* genannt werden. Sehr häufig erscheinen dagegen die *ἀρχιερεῖς* allein als die leitenden Persönlichkeiten [485]). So schwierig es nun auch ist, diesen Begriff genauer zu präcisiren (s. darüber unten Nr. IV), so kann darüber doch kein Zweifel sein, dass sie die Vornehmsten der Priesterschaft waren. In ihrer Hand lag also noch immer die Leitung der Geschäfte. Neben ihnen hatten aber auch die *γραμματεῖς*, die Gesetzeskundigen von Fach, sicher einen grossen Einfluss im Synedrium. Diejenigen Beisitzer, die unter keine dieser beiden speciellen Kategorien gehörten, hiessen einfach *πρεσβύτεροι*, welche allgemeine Bezeichnung sowohl priesterliche als nichtpriesterliche Mitglieder in sich befassen kann (über diese beiden Kategorien s. die in Anm. 481 citirten Stellen des N. T.). — Da die *ἀρχιερεῖς* vorwiegend, wo nicht ausschliesslich, der sadducäischen Richtung angehörten [486]), die *γραμματεῖς* aber ebenso vorwiegend der pharisäischen, so ist schon mit dem Bisherigen gegeben, dass sowohl Sadducäer als Pharisäer im Synedrium sassen (nämlich während der römisch-herodianischen Zeit, aus der wir allein genauere Nachrichten haben). Dies wird auch durch das ausdrückliche Zeugniss des Neuen Testamentes und des Josephus bestätigt [487]). Den thatsächlich grössten Einfluss hatten während dieser Zeit bereits die Pharisäer, deren Forderungen die Sadducäer, wenn auch widerwillig, sich fügten, „weil sonst das Volk sie nicht ertragen hätte" [488]). Diese Aeusserung des Josephus lässt uns einen tiefen Blick in die Verhältnisse thun: das formell unter der Leitung der sadducäischen Hohenpriester stehende Synedrium steht factisch bereits unter dem übermächtigen Einfluss des Pharisäismus [489]).

Auf die Existenz einer der hellenistisch-römischen Zeit eigenthümlichen Organisation darf vielleicht eine gelegentliche Notiz des Josephus gedeutet werden. Als nämlich einst wegen einer Bauveränderung im Tempel zu Jerusalem zwischen den jüdischen Behörden

485) Z. B. *B. J.* II, 15, 3. 4. 16, 3. V, 1, 5. VI, 9, 3.

486) *Actor.* 5, 17. *Joseph. Antt.* XX, 9, 1.

487) Sadducäer: *Actor.* 4, 1 ff. 5, 17. 23, 6. *Joseph. Antt.* XX, 9, 1. Pharisäer: *Actor.* 5, 34. 23, 6. Vgl. *Joseph. B. J.* II, 17, 3. *Vita* 38. 39.

488) *Antt.* XVIII, 1, 4: *ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἂν ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.*

489) Nach dem Obigen ist die im N. T. öfters vorkommende Verbindung der *ἀρχιερεῖς* und *Φαρισαῖοι* (*Matth.* 21, 45. 27, 62. *Joh.* 7, 32. 45. 11, 47-57. 18, 3) den Verhältnissen ganz entsprechend. Sie findet sich überdies auch bei Josephus, *B. J.* II, 17, 3: *συνελθόντες οὖν οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν εἰς ταὐτὸ καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις.* Vgl. auch *Vita* 38, 39.

und dem Procurator Festus Differenzen entstanden waren, sandten die Juden mit Bewilligung des Festus „die zehn Ersten und den Hohenpriester Ismael und den Schatzmeister Helkias“ als Gesandte an Nero (*Antt.* XX, 8, 11: *τοὺς πρώτους δέκα καὶ Ἰσμάηλον τὸν ἀρχιερέα καὶ Ἑλκίαν τὸν γαζοφύλακα*). Wenn hier unter den *πρῶτοι δέκα* nicht nur im Allgemeinen die zehn Angesehensten zu verstehen sind, sondern Männer von einer bestimmten amtlichen Stellung, so würden wir darin den in den hellenistischen Communen so häufig vorkommenden Ausschuss der *δέκα πρῶτοι* zu erblicken haben, der z. B. auch in der Verfassung von Tiberias sicher nachweisbar ist (s. oben Anm. 395). Es läge damit ein charakteristischer Beweis vor, wie in der damaligen Organisation des Synedriums sich jüdische und hellenistisch-römische Einflüsse durchkreuzten.

Ueber die Person des Vorsitzenden haben auf Grund der jüdischen Tradition auch bei christlichen Gelehrten bis in die neueste Zeit hinein die denkbar verkehrtesten Ansichten geherrscht. Die spätere jüdische Tradition, die überhaupt in dem Synedrium nur ein Collegium von Schriftgelehrten sieht, setzt nämlich voraus, dass die pharisäischen Schulhäupter regelmässig auch Präsidenten des Synedriums gewesen seien. Diese Schulhäupter werden in der Mischna, Tractat *Aboth c.* I, aufgezählt, und zwar für die ältere Zeit, etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. bis um die Zeit Christi, paarweise (s. unten §. 25); und es wird nun, zwar nicht im Tractat *Aboth*, wohl aber an einer anderen Stelle der Mischna behauptet, dass immer der Erste eines Paares *Nasi* (נָשִׂיא), der Zweite *Ab-beth-din* (אַב בֵּית דִּין) gewesen sei, d. h. nach dem späteren Gebrauch dieser beiden Titel: Präsident und Vicepräsident des Synedriums[490]). Auch die auf jene „Paare“ folgenden Schulhäupter, namentlich Gamaliel I und dessen Sohn Simon, werden von der späteren Tradition zu Präsidenten des Synedriums gemacht. Von alledem ist nun schlechterdings nichts historisch[491]). Nach

---

490) *Chagiga* II, 2: „Jose ben Joeser sagt, man dürfe nicht auf die Festopfer die Hände auflegen, Jose ben Jochanan gestattet es. Josua ben Perachja entschied verneinend, Nittai (oder Mattai) aus Arbela bejahend. Juda ben Tabbai verneinend, Simon ben Schetach bejahend. Schemaja bejahend, Abtaljon verneinend. Hillel und Menachem waren nicht getheilter Meinung; als Menachem ausschied und Schammai eintrat, erklärte sich Schammai verneinend, Hillel bejahend. Von diesen Männern waren immer die ersten Vorsitzer und die anderen Gerichtsoberhäupter (הראשונים היו נשיאים ושנים להם אבות בית דין)“.

491) Vgl. *Kuenen* a. a. O. *p.* 141—147; meine Abhandlung in den Studien und Kritiken 1872, S. 614—619; Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 29—43. — Aus älterer Zeit ist namentlich zu nennen *Meuschen, Nov. Test.*

dem einstimmigen Zeugniss des Josephus und des Neuen Testamentes war vielmehr stets der Hohepriester Haupt und Vorsitzender des Synedriums. Im Allgemeinen folgt dies schon aus der Natur der Dinge. Seit Beginn der griechischen Zeit war stets der Hohepriester zugleich Staatsoberhaupt. Ebenso waren die hasmonäischen Hohenpriester zugleich Fürsten, ja Könige. Für die römische Zeit bezeugt Josephus ausdrücklich, dass die Hohenpriester auch in politischer Hinsicht an der Spitze des Volkes standen (*Antt.* XX, 10 *fin.*: τὴν προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο). In seinen theoretischen Darstellungen der jüdischen Verfassung schildert er den Hohenpriester stets als den obersten Richter (*Apion.* II, 23: Der Hohepriester φυλάξει τοὺς νόμους, δικάσει περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων, κολάσει τοὺς ἐλεγχθέντας ἐπ' ἀδίκῳ. *Antt.* IV, 8, 14: Moses verordnete, wenn Ortsgerichte eine Frage nicht entscheiden können, so sollen sie nach Jerusalem kommen, καὶ συνελθόντες ὅ τε ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης καὶ ἡ γερουσία τὸ δοκοῦν ἀποφαινέσθωσαν). Schon hiernach ist vorauszusetzen, dass der Hohepriester den Vorsitz im Synedrium führte. Aber wir haben dafür auch die bestimmtesten Zeugnisse. Schon in dem Volksbeschlusse, durch welchen das Hohepriesterthum und Fürstenthum in der Familie Simon's des Makkabäers für erblich erklärt wurde, wurde festgesetzt, dass es Niemandem erlaubt sei, „seinen Befehlen zu widersprechen und ohne ihn eine Versammlung im Lande zusammen zu berufen" [492]). In den wenigen Fällen, wo Josephus überhaupt Synedrialsitzungen erwähnt, finden wir stets den Hohenpriester als Vorsitzenden. So im J. 47 v. Chr. Hyrkan II [493]), im J. 62 n. Chr. den jüngeren Ananos [494]). Ebenso erscheint im Neuen Testamente durchweg der ἀρχιερεύς an der Spitze (*Actor.* 5, 17 ff. 7, 1. 9, 1. 2. 22, 5. 23, 2. 4. 24, 1) [495]). Wo Namen genannt werden, ist es der fungirende Hohepriester, welcher den Vorsitz führt. So Kaiaphas zur Zeit Christi (*Matth.* 26 3. 57), Ananias zur Zeit des Apostels Paulus (*Actor.* 23, 2. 24, 1), beide, wie wir aus Josephus wissen, die zu jenen Zeiten im Amt befindlichen Hohenpriester. Das Verhör Jesu vor Annas (*Joh.* 18), der allerdings damals nicht mehr fungirender Hoherpriester

---

ex Talmude illustratum p. 1184 *sq.*, der bereits richtig erkannt hat, dass stets der Hohepriester Vorsitzender des Synedriums war.

492) I *Makk.* 14, 44: ἀντειπεῖν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ ῥηθησομένοις καὶ ἐπισυστρέψαι συστροφὴν ἐν τῇ χώρᾳ ἄνευ αὐτοῦ.

493) *Antt.* XIV, 9, 3—5.

494) *Antt.* XX, 9, 1.

495) Gegen die seltsame Meinung von Wieseler, dass der Vorsitzende des Synedriums als solcher, auch wenn er nicht Hoherpriester war, den Titel ἀρχιερεύς geführt habe, s. Stud. und Krit. 1872, S. 623—631.

war, ist kein Gegengrund. Denn es handelt sich dabei lediglich um ein Privat-Verhör. Ebenso wenig kommt in Betracht, dass der jüngere Ananos (oder Annas) zur Zeit des Krieges, als er längst abgesetzt war[496]), an der Spitze der Geschäfte erscheint[497]). Denn es beruhte dies auf einem speciellen Volksbeschlusse beim Ausbruch der Revolution[498]). Die einzige Stelle, welche gegen unsere Ansicht geltend gemacht werden könnte, ist *Act.* 4, 6, wo Annas (der nicht mehr im Amt befindliche Hohepriester) an der Spitze des Synedriums erwähnt wird. Es verhält sich aber mit ihr nicht anders als mit der parallelen Stelle *Luc.* 3, 2. An beiden Stellen wird Annas in solcher Weise vor Kaiaphas genannt, als ob er der wirklich fungirende Hohepriester gewesen wäre, was er doch sicher nicht mehr war. So wenig man also aus *Luc.* 3, 2 schliessen darf, dass er dies noch gewesen, so wenig ist aus *Act.* 4, 6 zu folgern, dass er Präsident des Synedriums war, was im Widerspruch mit *Matth.* 26, 57—66 stehen würde. Vielmehr liegt in beiden Fällen eine Ungenauigkeit der Darstellung vor. — Dass die von der rabbinischen Tradition genannten Männer nicht Synedrialpräsidenten waren, erhellt auch noch daraus, dass dieselben Männer, wo sie gelegentlich bei Josephus und im Neuen Testamente erwähnt werden, stets als einfache Beisitzer des Synedriums erscheinen. So Schemaja (Sameas) zur Zeit Hyrkan's II[499]), Gamaliel I zur Zeit der Apostel (*Act.* 5, 34, vgl. Vers 27), Simon ben Gamaliel zur Zeit des jüdischen Krieges[500]).

Die in Rede stehende jüdische Tradition widerspricht also allen sicheren geschichtlichen Thatsachen. Sie ist aber auch selbst erst sehr späten Ursprungs; und gehört wahrscheinlich noch nicht einmal dem Zeitalter der Mischna an. Die eine Stelle in der Mischna, an welcher sie sich findet (*Chagiga* II, 2), steht ganz isolirt da. Ueberall sonst werden die genannten Schulhäupter in der Mischna eben nur als Schulhäupter erwähnt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass jene Stelle erst später in den Mischna-Text gekommen ist[501]). — Auch die Titel *Nasi* und *Ab-beth-din* für den Präsidenten und Vicepräsidenten sind, wenn nicht alles trügt, dem Zeitalter der Mischna noch fremd. Beide *termini* kommen zwar in der Mischna vor[502]). Aber unter

496) *Antt.* XX, 9, 1.
497) *B. J.* II, 20, 3. 22, 1. IV, 3, 7 bis 5, 2. *Vita* 38. 39. 44. 60.
498) *B. J.* II, 20, 3.
499) *Antt.* XIV, 9, 3—5.
500) *Vita* 38. 39.
501) Spätere Einschaltungen im Mischna-Text lassen sich auch sonst constatiren, z. B. *Aboth* V, 21. — Allerdings findet sich der Passus *Chagiga* II, 2 schon im jerusalemischen Talmud, muss also wenigstens älter sein als dieser.
502) נָשִׂיא: *Taanith* II, 1. *Nedarim* V, 5. *Horajoth* II, 5—7. III, 1—3, u. sonst. — אַב בֵּית דִּין: *Taanith* II, 1. *Edujoth* V, 6.

Nasi ist überall der wirkliche Fürst des Volkes, speciell der König zu verstehen, wie einmal ausdrücklich erklärt wird[503]. Und unter dem *Ab-beth-din* ist nach der Wortbedeutung schwerlich etwas anderes als der Vorsitzende des obersten Gerichtshofes (also des Synedriums) zu verstehen. In derselben Bedeutung kommt daneben auch der Titel *Rosch-beth-din* vor[504]. Erst das nachmischnische Zeitalter hat die Titel *Nasi* und *Ab-beth-din* gleichsam um einen Grad herabgesetzt und sie auf den Präsidenten und Vicepräsidenten übertragen[505]. — Der sogenannte מוּפְלָא endlich, der bei jüdischen und christlichen Gelehrten auf Grund einiger talmudischen Stellen auch häufig als ein besonderer Beamter des Gerichtes erwähnt wird, ist überhaupt kein solcher, sondern einfach das „hervorragendste" d. h. gesetzeskundigste Mitglied desselben[506].

Für das Zeitalter Christi wird es nach alledem feststehen, dass stets der fungirende Hohepriester, und zwar als solcher, den Vorsitz führte.

3. Competenz. Hinsichtlich der räumlichen Ausdehnung der Competenz ist schon oben (S. 142) bemerkt worden, dass die bürgerliche Gewalt des grossen Synedriums im Zeitalter Christi auf die 11 Toparchien des eigentlichen Judäa beschränkt war. Das Synedrium hatte daher auch über Jesum Christum keine richterliche Gewalt, so lange er in Galiläa verweilte. Erst in Judäa stand er direct unter dessen Jurisdiction. In gewissem Sinne übte freilich das Synedrium eine solche über alle jüdischen Gemeinden in der ganzen Welt, und in diesem Sinne auch über Galiläa. Seine Anordnungen wurden in dem ganzen Bereiche des orthodoxen Judenthums als verbindlich anerkannt. Es konnte z. B. an die Gemeinden in Damaskus Befehle zur Verhaftung der dortigen Christen erlassen (*Actor.* 9, 2. 22, 5. 26, 12). Aber dabei hing es doch überall von dem guten Willen der jüdischen Gemeinden ab, wie weit sie den Weisungen

503) *Horajoth* III, 3.

504) *Rosch haschana* II, 7. IV, 4.

505) Der erste rabbinische Synedrialpräsident, dem der Titel *Nasi* beigelegt wird, ist R. Juda, der Redacteur der Mischna, Ende des 2. Jahrh. nach Chr. (*Aboth* II, 2). Von den Rabbinen, welche vor R. Juda dieselbe Stellung bekleideten, wird noch keiner *Nasi* genannt (abgesehen von *Chagiga* II, 2). Man kann also annehmen, dass der Titel gegen Ende des mischnischen Zeitalters aufkam.

506) Der Ausdruck מופלא של בית דין kommt in der Mischna nur einmal vor: *Horajoth* I, 4. Es wird dort bestimmt, was zu geschehen habe, wenn das Gericht eine irrige Entscheidung getroffen hat, ohne dass der מופלא של בית דין d. h. das ausgezeichnetste hervorragendste Mitglied des Collegiums, dabei war. Vgl. über die Bedeutung von מופלא *Buxtorf Lex. col.* 1729 *sq.* Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*

des Synedriums Folge leisten wollten. Directe Gewalt hatte es nur innerhalb des eigentlichen Judäa's. — Der sachliche Umfang seiner Competenz wird möglichst verkehrt bestimmt, wenn man sagt, es sei die geistliche oder theologische Behörde gewesen im Gegensatz zur weltlichen Obrigkeit der Römer. Das Richtige ist vielmehr, dass es im Gegensatz zur Fremdherrschaft der Römer die höchste einheimische Behörde war, welche die Römer wie fast überall hatten fortbestehen lassen, nur mit gewissen Einschränkungen der Competenz. Vor sein Forum gehörten also alle richterlichen Entscheidungen und alle Verwaltungsmassregeln, die nicht entweder den Localgerichten niedrigeren Ranges zustanden, oder vom römischen Procurator für sich waren vorbehalten worden. — Vor allem war es die höchste Instanz zur Entscheidung gesetzlicher Fragen, aber nicht in dem Sinne, dass man von den niedrigeren Gerichten an dieses höhere hätte appelliren können, sondern in dem, dass es überall da einzutreten hatte, wo die niedrigeren Gerichte sich nicht einigen konnten[507]. Hatte es einmal eine Entscheidung getroffen, so waren die Beisitzer aller Ortsgerichte bei Todesstrafe verpflichtet, sich daran zu halten[508]. Im Einzelnen hat die Theorie der Schriftgelehrten namentlich folgende Fälle aufgestellt, die zur Competenz des höchsten Gerichtshofes gehören: „Man darf einen Stamm (wegen Götzendienstes), einen falschen Propheten und einen Hohenpriester nur vor dem Gerichte von 71 richten. Man darf einen willkürlichen Krieg nur nach Entscheidung des Gerichtes von 71 anfangen. Man darf die Stadt (Jerusalem) oder die Tempelvorhöfe nur nach Entscheidung des Gerichtes von 71 erweitern. Obergerichte für die Stämme darf man nur auf Befehl des Gerichtes von 71 einsetzen. Eine zum Götzendienst verleitete Stadt darf nur durch das Gericht von 71 gerichtet werden“[509]. Der Hohepriester kann also durch das Synedrium gerichtet werden[510]; der König dagegen steht nicht unter seinem Urtheilsspruch, wie er auch nicht Beisitzer sein kann[511]. All' diesen Bestimmungen sieht man es freilich an, dass sie rein theoretisch sind, nicht Ausdruck realer Verhältnisse, sondern nur fromme Wünsche der Mischna-Lehrer. Mehr Werth hat, was wir aus dem Neuen Testamente entnehmen können. Wir wissen, dass Jesus vor dem

507) *Antt.* IV, 8, 14 *fin.* *Sanhedrin* XI, 2 (s. die Stelle oben S. 142).

508) *Sanhedrin* XI, 2.

509) *Sanhedrin* I, 5. Vgl. *Sanhedrin* II, 4: „Wenn der König zu einem freiwilligen Kriege ausziehen will, so kann es nur nach Beschluss des Rathes der 71 geschehen“.

510) S. auch *Sanhedrin* II, 1.

511) *Sanhedrin* II, 2.

Synedrium stand wegen Gotteslästerung (*Mt.* 26, 65. *Joh.* 19, 7), Petrus und Johannes als Pseudopropheten und Volksverführer (*Act.* 4 und 5), Stephanus als Gotteslästerer (*Act.* 6, 13 ff.), Paulus wegen Gesetzesübertretung (*Act.* 23)[512].

Von speciellem Interesse ist die Frage, in wie weit die Competenz des Synedriums durch den römischen Procurator beschränkt war[513]. Da in Judäa, wie eben seine Verwaltung durch einen Procurator zeigt, die römische Provinzialverfassung nicht stricte durchgeführt war (vgl. oben §. 17c), so genoss das Synedrium eine verhältnissmässig noch grosse Selbständigkeit. Es übte nicht nur die Civilgerichtsbarkeit nach jüdischem Recht aus (was selbstverständlich ist, denn ohne solche Befugniss ist ein jüdisches Gericht gar nicht denkbar), sondern es war auch an der Criminalgerichtsbarkeit in erheblichem Masse mitbetheiligt. Es hatte selbständige Polizeigewalt, also das Recht, durch seine eigenen Organe Verhaftungen vornehmen zu lassen (*Ev. Matth.* 26, 47. *Marc.* 14, 43. *Actor.* 4, 3. 5, 17—18)[514]. Es konnte auch solche Fälle, die nicht mit Todesstrafe bedroht waren, selbständig aburtheilen (*Actor.* 4, 5—23. 5, 21—40). Nur wo es sich um die Todesstrafe handelte, bedurfte sein Urtheil der Bestätigung des Procurators. Dies wird nicht nur im Johannesevangelium von den Juden ausdrücklich gesagt (*Joh.* 18, 31: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα), sondern es geht auch aus der Geschichte der Verurtheilung Jesu, wie sie die Synoptiker erzählen,

---

512) Die Zusammenstellung nach Winer RWB. II, 552.

513) Vgl. hierüber: *Bynaeus, De morte Jesu Christi* III, 1, 9—14. — *Deyling, De Judaeorum jure gladii tempore Christi, ad Joh.* 18, 31 (*Observationes sacrae P.* II, 1737, *p.* 414—428; auch in Ugolini's *Thesaurus T.* XXVI) — *Iken, De jure vitae et necis tempore mortis Servatoris apud Judaeos non amplius superstite ad Joh.* 18, 31 (in dessen *Dissertatt. philol.-theol.* II, 517—572). — A. Balth. v. Walther, Juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi etc., Breslau 1777, S. 142—16[illegible] (letzteres kenne ich nur aus dem Citat bei Lücke, Commentar über das Ev. Joh. II, 736; noch mehr ältere Literatur s. bei *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Joh.* 18, 31). — Winer RWB. II, 553. — Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 320—322. — Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung (2. Aufl. 1868) S. 456—460. — Langen in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1862, S. 411—463. — Ueber die Gerichtsverfassung in den römischen Provinzen überhaupt s. Geib, Gesch. des römischen Criminalprocesses (1842), S. 471—486. Rudorff, Römische Rechtsgeschichte Bd. II, bes. S. 12 u. 345.

514) Die Verhaftung Jesu erfolgte nach *Mt.* 26, 47 = *Marc.* 14, 43 durch die jüdische Polizei. Nur der vierte Evangelist scheint vorauszusetzen, dass ein römischer Tribun mit seiner Cohorte war, der Jesum gefangen nahm (*Joh.* 18, 3 u. 12).

mit Sicherheit hervor. Auch in der jüdischen Tradition hat sich daran noch eine Erinnerung erhalten[515]). Aber bedeutsam ist nun, dass auch hierbei das jüdische Recht für das Urtheil des Procurator's massgebend ist: nur unter dieser Voraussetzung konnte ja Pilatus ein Todesurtheil fällen. Freilich war der Procurator nicht gezwungen, diesen Massstab anzulegen; aber er konnte es doch thun und that es wohl in der Regel. Für einen speciellen Fall war den Juden sogar das Zugeständniss gemacht worden, dass selbst gegen römische Bürger nach dem Massstab des jüdischen Rechtes verfahren wurde. Wenn nämlich ein Nicht-Jude im Tempel zu Jerusalem die Schranke überschritt, über welche hinaus nur den Juden ein weiteres Vorgehen in den inneren Vorhof gestattet war, so wurde er mit dem Tode bestraft, selbst wenn es ein Römer war[516]). Natürlich bedurfte auch in diesem Fall das Urtheil des jüdischen Gerichtes der Bestätigung durch den römischen Procurator. Denn aus den Worten, mit welchen bei Josephus davon die Rede ist, darf nicht geschlossen werden, dass die Juden auch nur in diesem Specialfall ein unbedingtes Recht zum Vollzug der Todesstrafe hatten. Auch aus der Thatsache der Steinigung des Stephanus (*Actor.* 7, 57 f.) geht ein solches nicht hervor. Diese ist vielmehr entweder eine Competenz-Ueberschreitung oder ein Act tumultuarischer Volksjustiz. Andererseits wäre es wiederum irrig, anzunehmen, dass das Synedrium überhaupt nur mit Genehmigung des Procurators sich versammeln durfte, wie es nach einer Notiz bei Josephus scheinen könnte[517]). Die betreffenden Worte wollen nur

515) *jer. Sanhedrin* I, 1 (*fol.* 18[a]) und VII, 2 (*fol.* 24[b]): „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels wurden die Urtheile über Leben und Tod von Israel genommen" (ניטלו דיני נפשות מישראל). — Die Zeitbestimmung ist hier freilich werthlos, da sicher anzunehmen ist, dass dies nicht erst zur Zeit des Pilatus, sondern von Anfang an, seitdem Judäa überhaupt unter Procuratoren stand, geschehen ist.

516) *B. J.* VI, 2, 4: Titus richtet an die Belagerten die Frage: Haben nicht wir euch gestattet, diejenigen zu tödten, welche die Schranke überschritten, selbst wenn es ein Römer war? (*οὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν ἀναιρεῖν ἐπετρέψαμεν, κἂν Ῥωμαίων τις ᾖ;*). Vgl. hierüber auch unten §. 24. — Die Unterstellung römischer Bürger unter die Gesetze einer fremden Stadt ist ein ungeheures Zugeständniss, das im Allgemeinen nur solchen Communen gemacht wurde, die als *liberae* anerkannt waren. S. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 24. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 75 f. Bes. das Senatsconsult für Chios vom J. 674 *a. U.* = 80 vor Chr. (*Corp. Inscr. Graec. n.* 2222): *οἵ τε παρ' αὐτοῖς ὄντες Ῥωμαῖοι τοῖς Χείων ὑπακούωσιν νόμοις.* Den Juden ist dieses Zugeständniss also wenigstens für den genannten Specialfall gemacht worden.

517) *Antt.* XX, 9, 1: *οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον.*

sagen, dass der Hohepriester nicht das Recht hatte, ein souverän verfahrendes Gericht abzuhalten in Abwesenheit und ohne Genehmigung des Procurators. Ebensowenig ist anzunehmen, dass die jüdischen Behörden jeden Schuldigen zunächst dem Procurator übergeben mussten. Dies thaten sie wohl, wenn es ihnen zweckmässig schien[518]). Aber damit ist nicht gesagt, dass es geschehen musste. — Wenn sonach das Synedrium noch eine ziemlich weitgehende Competenz hatte, so lag freilich die stärkste Einschränkung darin, dass die römische Behörde jederzeit aus eigener Initiative eingreifen und selbständig verfahren konnte, wie dies auch bei vielen Gelegenheiten, z. B. bei der Gefangennahme Pauli, geschehen ist. Auch konnte nicht nur der Procurator, sondern sogar der Tribun der in Jerusalem garnisonirenden Cohorte das Synedrium zusammenberufen, um durch dasselbe eine Sache vom Standpunkt des jüdischen Rechtes aus untersuchen zu lassen (*Actor.* 22, 30; vgl. 23, 15. 20. 28).

4. Zeit und Ort der Sitzungen. Die Lokalgerichte hielten ihre Sitzungen gewöhnlich am zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag)[519]). Ob auch das grosse Synedrium diese Sitte beobachtete, wissen wir nicht. An Feiertagen (יום טוב) wurde kein Gericht gehalten, noch viel weniger am Sabbath[520]). Da in Criminalfällen ein Todesurtheil erst am Tage nach der Verhandlung gesprochen werden durfte, wurden solche Fälle auch nicht am Vorabend vor einem Sabbath oder Feiertag abgehandelt[521]). Freilich sind dies alles zunächst nur theoretische Bestimmungen, die, wie man aus der Verurtheilung Jesu weiss, in der Praxis keineswegs streng gehalten wurden. — Das Lokal, in welchem sich das grosse Synedrium zu versammeln pflegte (die βουλή), lag nach Joseph. *Bell. Jud.* V, 4, 2 in der Nähe des sogenannten Xystos, und zwar von diesem östlich nach dem Tempelberge zu. Da nach *B. J.* II, 16, 3 vom Xystos unmittelbar eine Brücke nach dem Tempelberge hinüberführte, so ist die βουλή wahrscheinlich auf dem Tempelberge selbst an dessen westlicher Grenze zu suchen. Jedenfalls lag sie ausserhalb der Oberstadt. Denn nach *B. J.* VI, 6, 3

518) Zur Zeit des Albinus überliefern z. B. die jüdischen ἄρχοντες einen Wahnsinnigen, dessen Gebahren ihnen gefährlich schien, dem Procurator (*B. J.* VI, 5, 3, *ed. Bekker p.* 104, *lin.* 6 *sqq.*).

519) *Kethuboth* I, 1.

520) *Beza* (oder *Jom tob*) V, 2. — Vgl. Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIII, 203 (Art. Sabbath.). Bleek, Beiträge zur Evangelien-Kritik (1846) S. 141 ff. Wieseler, Chronologische Synopse S. 361 ff. Kirchner, Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl (Progr. des Gymnas. zu Duisburg 1870) S. 57 ff.

521) *Sanhedrin* IV, 1 *fin.*

wurde das *βουλευτήριον* (= *βουλή*) von den Römern zerstört, noch ehe diese die Oberstadt in Besitz hatten. Die Mischna nennt als Versammlungsort des grossen Synedriums wiederholt[522]) die לִשְׁכַּת הַגָּזִית. Und da sich ihre Angaben auf keine andere Zeit beziehen können als die des Josephus, da ferner auch unter der *βουλή* des Josephus sicher der Versammlungsort des grossen Synedriums zu verstehen ist, so ist die לִשְׁכַּת הַגָּזִית nothwendig mit der *βουλή* des Josephus zu identificiren. Vermuthlich will also der Name לשכת הגזית nicht besagen (wie man gewöhnlich meint), dass jene Halle aus Quadersteinen gebaut war (גָּזִית = Quadersteine) — was kein charakteristisches Merkmal wäre —, sondern dass sie am Xystos lag (גָּזִית = *ξυστός*, wie LXX I *Chron.* 22, 2. *Amos* 5, 11). Sie wurde im Unterschiede von den anderen לְשָׁכוֹת des Tempelplatzes nach ihrer Lage „die Halle am Xystos" genannt. Nach der Mischna soll sie freilich im inneren Vorhof gelegen haben[523]). Aber bei der Unzuverlässigkeit und theilweisen Unrichtigkeit, an der auch sonst ihre Angaben über die Topographie des Tempels leiden, bildet ihr Zeugniss kein hinreichendes Gegengewicht gegen obiges Resultat, zumal auch noch andere Momente zu Gunsten des letzteren sprechen[524]). Ganz unbrauchbar ist die spätere talmudische Meinung, dass das Synedrium vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels aus der *lischkath hagasith* ausgewandert oder vertrieben worden sei (גלתה), und seitdem seine Sitzungen in den *chanujoth* (חנויות) oder in einer *chanuth* (חנות, Kaufhalle) gehalten habe[525]). Sie ist schon deshalb

---

522) *Sanhedrin* XI, 2. *Middoth* V, 4. Vgl. *Pea* II, 6. *Edujoth* VII, 4.

523) S. bes. *Middoth* V, 4; auch *Sanhedrin* XI, 2. In der babylonischen Gemara *Joma* 25a ist dies näher dahin präcisirt, dass die לשכת הגזית zur Hälfte innerhalb und zur Hälfte ausserhalb des Vorhofes gelegen habe (s. die Stelle z. B. bei *Buxtorf, Lex. Chald. s. v.* גזית). — Keinen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Lage geben *Pea* II, 6 und *Edujoth* VII, 4; ebensowenig *Tamid* II *fin.* IV *fin.* Denn wenn nach den beiden letzteren Stellen die Priester in den Zwischenpausen zwischen den einzelnen Abtheilungen ihres Dienstes sich zum Loosen und zum Beten des Schma in die לשכת הגזית begaben, so folgt daraus nicht mit Nothwendigkeit, dass letztere im Vorhof gelegen habe.

524) Im Tractat *Joma* I, 1 wird eine לשכת פרהדרין erwähnt (so ist mit *cod. de Rossi* 138 zu lesen statt des von den gedruckten Ausgaben gebotenen לשכת פלהדרין), unter welcher sicherlich das Versammlungslokal des grossen Synedriums zu verstehen ist (פרהדרין = *πάρεδροι*); und es ist wenigstens dem Zusammenhang nach (vgl. I, 5) das Angemessenste, sie ausserhalb des Vorhofes zu denken. — Namentlich aber ist es an sich unwahrscheinlich, dass man einen Raum des inneren Vorhofes zu anderen als zu Cultuszwecken sollte verwendet haben.

525) *Schabbath* 15a. *Rosch haschana* 31a. *Sanhedrin* 41a. *Aboda sara* 8b. In der mir vorliegenden Talmud-Ausgabe (Amsterdam 1644 ff.) steht nur an der ersten Stelle (*Schabbath* 15a) der Plural *chanujoth*, an den drei übrigen der

unbedingt zu verwerfen, weil die Mischna noch nichts davon weiss, vielmehr augenscheinlich voraussetzt, dass das Synedrium gerade in der letzten Zeit vor der Zerstörung des Tempels sich in der *lischkath hagasith* versammelt habe. Da die letzten vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels auch als der Zeitraum bezeichnet werden, während dessen dem Synedrium die Urtheile über Leben und Tod genommen waren (s. oben Anm. 515), so will die talmudische Notiz wohl besagen, dass das Synedrium während dieser Zeit seine Sitzungen auch nicht mehr in dem gewohnten solennen Lokale habe halten dürfen oder gehalten habe, sondern an einem unansehnlichen Orte, in den „Kaufläden" oder, da die Lesart mit dem Singular *chanuth* wohl vorzuziehen ist, in einem „Kaufladen". חָנוּת ist nämlich das gewöhnliche Wort für Kaufgewölbe, Kaufladen[526]. Da es an einer Stelle heisst, dass das Synedrium später aus der *chanuth* nach Jerusalem gewandert sei[527], so hat man sich jene *chanuth* wohl ausserhalb der eigentlichen Stadt zu denken. Aber alle näheren Vermuthungen der Gelehrten über ihre Lage sind überflüssig, da die Sache selbst überhaupt ungeschichtlich ist[528]. — Wenn bei der Verurtheilung Jesu (*Marc.* 14, 53 ff. *Matth.* 26, 57 ff.) das Synedrium im Palaste des Hohenpriesters sich versammelte, so ist darin eine Ausnahme von der Regel zu erblicken, zu der man schon durch die nächtliche Stunde genöthigt war. Denn bei Nacht waren die Thore des Tempelberges geschlossen[529].

Singular *chanuth*. — S. die Stellen auch bei *Selden, De synedriis* II, 15, 7— Wagenseil zu *Sota* IX, 11 (in Surenhusius' Mischna III, 297), Levy, Neuheb Wörterb. II, 80 (*s. v.* חנות).

526) Z. B. *Baba kamma* II, 2. VI, 6. *Baba mezia* II, 4. IV, 11. *Bab bathra* II, 3. Der *Plur.* חנויות *Taanith* I, 6. *Baba mezia* VIII, 6. *Aboda sar* I, 4. *Tohoroth* VI, 3. Der Krämer heisst חֶנְוָנִי.

527) *Rosch haschana* 31a.

528) Die oben gegebene Erklärung des Ursprungs jener unhistorische Notiz scheint mir jetzt die wahrscheinlichste. Eine andere s. in den Stud. u Krit. 1878, S. 625. — Schon im Talmud wird über die Motive der Auswand rung des Synedriums nur unsicher hin und her gerathen, s. *Aboda sara* 8b, deutscher Uebersetzung bei Ferd. Christian Ewald, Abodah Sarah, oder d Götzendienst (2. Ausg. 1868) S. 62—64.

529) *Middoth* I, 1. — Andere Synedrialsitzungen im Palaste des Hohe priesters sind nicht bezeugt. Denn *Luc.* 22, 54 ff. und *Joh.* 18, 13 ff. hand es sich nur um ein Verhör vor dem Hohenpriester. Und *Matth.* 26, 3 ist Ortsangabe ein späterer Zusatz des Evangelisten, vgl. *Marc.* 14, 1. *Luc.* 22 — Eine ausführlichere Behandlung der Frage nach dem Versammlungsorte de grossen Synedriums s. in meinem Aufsatze in den Stud. und Krit. 1878, S. 608—626. Daselbst S. 608 auch die ältere Literatur, die aber wegen kritik loser Benützung der Quellen nicht zu haltbaren Resultaten gelangt.

5. Gerichtsverfahren. Dasselbe wird in der Mischna folgendermassen beschrieben[530]. Die Beisitzer des Gerichtshofes sassen im Halbkreise (כַּחֲצִי גֹּרֶן עֲגֻלָּה eigentl. wie die Hälfte einer runden Tenne), damit sie einander sehen konnten. Zwei Gerichtsschreiber standen vor ihnen, einer zur Rechten und einer zur Linken, und schrieben die Reden derer die lossprachen und derer die verurtheilten nieder[531]. Vor ihnen sassen drei Reihen Jünger der Gelehrten. Jeder von ihnen kannte seinen Platz[532]. Der Angeklagte hatte in demüthiger Haltung und im Trauergewande zu erscheinen[533]. In Fällen, wo es sich um Leben oder Tod handelte, waren besondere Formen für Verhandlung und Urtheilssprechung vorgeschrieben. Es musste in solchen Fällen stets mit den Entlastungsgründen begonnen werden, erst dann durften die Belastungsgründe vorgebracht werden[534]. Wer einmal zu Gunsten des Angeklagten gesprochen hatte, durfte nicht nachträglich zu dessen Ungunsten sprechen, wohl aber umgekehrt[535]. Die anwesenden Jünger durften nur für, nicht gegen den Angeklagten das Wort ergreifen, während ihnen sonst beides gestattet war[536]. Ein lossprechendes Urtheil durfte noch an demselben Tage, ein verdammendes erst am folgenden Tage gefällt werden[537]. Die Abstimmung, zu welcher man sich erhob[538], begann „von der Seite", מִן הַצַּד, d. h. beim jüngsten Gerichtsmitgliede, während sie sonst beim angesehensten begann[539]. Zu einem lossprechenden Urtheile genügte einfache Majorität, zu einem verdammenden war eine Mehrheit von zwei Stimmen erforderlich[540]. Sprachen daher von den 23 Richtern, welche im Ganzen nöthig waren, 12 frei, 11 schuldig, so war der Angeklagte frei; sprachen aber 12 schuldig, 11 frei, so musste die Zahl der Richter um zwei vermehrt werden, und da-

530) Ueber das Gerichtsverfahren im Alten Testamente s. Winer RWB. Art. „Gericht". Oehler Art. „Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. V, 57—61. Saalschütz, Das Mosaische Recht II, 593 ff. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) §. 150. Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte I, 359 ff.

531) *Sanhedrin* IV, 3. Auch bei Josephus wird einmal ὁ γραμματεὺς τῆς βουλῆς erwähnt, *B. J.* V, 13, 1.

532) *Sanhedrin* IV, 4.

533) *Joseph. Antt.* XIV, 9, 4. Vgl. *Sacharja* 3, 3.

534) *Sanhedrin* IV, 1.

535) *Sanhedrin* IV, 1. V, 5.

536) *Sanhedrin* IV, 1. V, 4.

537) *Sanhedrin* IV, 1. V, 5. — Daraus haben Manche die vermeintliche doppelte Synedrialsitzung bei Jesu Verurtheilung erklärt.

538) *Sanhedrin* V, 5.

539) *Sanhedrin* IV, 2.

540) *Sanhedrin* IV, 1.

mit fortgefahren werden, bis entweder eine Freisprechung erfolgte oder die nöthige Majorität für das Schuldig erreicht war. Das Maximum, bis zu welchem man hiebei ging, waren 71 [541]).

IV. Die Hohenpriester.

Literatur:

Selden, *De successione in pontificatum Ebraeorum, Lib.* I *c.* 11—12 (öfters nachgedruckt mit anderen Werken Selden's zusammen, z. B. in der Ausg. d. *Uxor Ebraica*, *Francof. ad Od.* 1673, auch in Ugolini's *Thesaurus t.* XII).

Lightfoot, *Ministerium templi Hierosolymitani c.* IV, 3 (*Opp. ed. Roterodam.* I, 684 *sqq.*).

Reland, *Antiquitates sacrae P.* II *c.* 2 (*ed. Lips.* 1724, *p.* 146 *sq.*).

Anger, *De temporum in actis apostolorum ratione* (1833) *p.* 93 *sq.*

Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. VI, 3. Aufl. 1868, S. 634.

Schürer, Die ἀρχιερεῖς im Neuen Testamente (Stud. und Krit. 1872, S. 593—657).

Grätz, Monatsschr. für Geschichte und Wissensch. des Judenthums Jahrg. 1877, S. 450—454, und Jahrg. 1881, S. 49—64. 97—112.

Das hervorstechendste Merkmal der jüdischen Staatsverfassung in der nachexilischen Zeit ist dies, dass der oberste Priester zugleich Oberhaupt des staatlichen Gemeinwesens war. Wenigstens vom Beginn der griechischen Zeit bis zur römisch-herodianischen Herrschaft war er dies ganz unbestritten. Sowohl die Hohen[illegible] priester der vormakkabäischen Zeit als die hasmonäischen Hohen[illegible] priester waren nicht nur Priester sondern zugleich auch Fürste[illegible] Und wenn auch ihre Macht einerseits durch die griechischen Obe[illegible] herren andererseits durch die Gerusia beschränkt war, so war s[illegible] doch sehr stark befestigt durch das Princip der Lebenslänglic[illegible] keit und der Erblichkeit. Die höchste Steigerung priesterlich[illegible] Macht repräsentirt das Priester-Königthum der späteren Hasmonäe[illegible] Seit dem Auftreten der Römer und noch mehr unter den Herodi[illegible] nern haben sie allerdings viel von ihrer Macht eingebüsst. Die ha[illegible] monäische Dynastie wurde gestürzt, ja ausgerottet. Die Lebenslän[illegible] lichkeit und Erblichkeit wurde aufgehoben. Sowohl Herodes als d[illegible] Römer setzten nach Gutdünken die Hohenpriester ab und ein. Da[illegible] kam das stetige Wachsthum der Macht des Pharisäismus und d[illegible] rabbinischen Schriftgelehrsamkeit. Aber selbst dem Zusammenwirk[illegible] aller dieser Faktoren gegenüber hat das Hohepriesterthum doch ein[illegible] guten Theil seiner Macht bis zum Untergang des Tempels sich z[illegible] wahren gewusst. Auch jetzt noch standen die Hohenpriester an de[illegible]

541) *Sanhedrin* V, 5.

Spitze des Synedriums, also der politischen Gemeinde. Auch jetzt noch waren es einige wenige bevorzugte Familien, aus denen fast stets die Hohenpriester genommen wurden. Sie bildeten also, wenn auch nicht mehr eine monarchische Dynastie, so doch noch eine einflussreiche Aristokratie unter der Oberherrschaft der Römer und Herodianer. Da die Reihenfolge der Hohenpriester bis zum Sturze der Hasmonäer aus der politischen Geschichte bekannt ist, so ist hier nur noch die Liste der Hohenpriester der herodianisch-römischen Zeit zu geben. Josephus sagt, dass es im Ganzen 28 gewesen seien[542]. In der That ergiebt eine Zusammenstellung seiner einzelnen Notizen die folgenden 28 Namen[543].

a) Von Herodes (37—4 v. Chr.) eingesetzt:

1. Ananel (37—36 v. Chr.) aus Babylon, von geringer priesterlicher Herkunft, *Antt.* XV, 2, 4. 3, 1. Die rabbinische Ueberlieferung hält ihn für einen Aegypter[544].

---

542) *Antt.* XX, 10.

543) Die Liste dieser Hohenpriester ist schon von einigen griechischen Theologen auf Grund der von Josephus gegebenen Notizen zusammengestellt worden, nämlich 1) von dem christlichen *Josephus* in seinem *Hypomnesticum s. liber memorialis c.* 2 (zuerst herausgeg. von *Fabricius, Codex pseudepigraphus Vet. Test. t.* II, dann auch bei *Gallandi, Biblioth. Patrum t.* XIV und *Migne, Patrol. graec. t.* CVI) und 2) von *Nicephorus Constantinop.* in seiner *Chronographia compendiaria* oder vielmehr, nach de Boor, von dem Ueberarbeiter dieser Chronographie (krit. Ausg. von Credner in zwei Giessener Universitätsprogrammen 1832—1838, II, 33 *sq.* und bes. von de Boor, *Nicephori Const. Opuscula Lips.* 1880, *p.* 110—112). Auch *Zonaras*, der in den ersten sechs Büchern seiner Annalen den Josephus excerpirt, hat die Stellen über die Hohenpriester fast vollständig aufgenommen (*Annal.* V, 12—VI, 17). — Den Abschnitt über die Hohenpriester zur Zeit Jesu (*Jos. Antt.* XVIII, 2, 2) citirt auch *Eusebius Hist. eccl.* I, 10, 5—6 und *Demonstr. evang.* VIII, 2, 100; desgleichen das *Chron. paschale ed. Dindorf* I, 417. — Unter den neueren Zusammenstellungen ist die correcteste die von Anger, mit welcher die unsrige ganz übereinstimmt. Eine ausführlichere Behandlung s. in meinem Aufsatz in den Stud. u. Krit. 1872, S. 597—607.

544) In der Mischna *Para* III, 5 werden die Hohenpriester aufgezählt, unter welchen eine rothe Kuh verbrannt wurde (nach dem Gesetz *Num.* 19). In der nachhasmonäischen Zeit geschah dies unter folgenden drei Hohenpriestern: 1) Elioenai ben ha-Kajaph, 2) Chanamel dem Aegypter, 3) Ismael ben Pi-abi (אליועיני בן הקייף והנמאל המצרי וישמעאל בן פי אבי, die Orthographie der Namen nach *cod. de Rossi* 138). — Chanamel der Aegypter kann nur unser Ananel sein. Freilich ist die Form des Namens ebenso unrichtig wie die Angabe des Heimathlandes. Auch die chronologische Reihenfolge ist falsch, da unter dem an erster Stelle genannten Elioenai nur der viel spätere Elionaios Sohn des Kantheras (Nr. 19) verstanden werden kann. — „Aegypter“ ist übrigens so viel wie Alexandriner, was in der That andere Hohepriester zur Zeit des Herodes waren, nämlich die Söhne des Boethos (*Antt.* XV, 9, 3).

2. Aristobul, der letzte Hasmonäer (35 v. Chr.) *Antt.* XV, 3, 1. 3.
   Ananel zum zweitenmal (34 ff.) *Antt.* XV, 3, 3.
3. Jesus Sohn des Phabes, *Antt.* XV, 9, 3[545]).
4. Simon Sohn des Boethos oder, wie es nach anderen Angaben scheint, Boethos selbst, jedenfalls der Schwiegervater des Herodes, weil Vater der zweiten Mariamme (etwa 24—5 v. Chr.) *Antt.* XV, 9, 3. XVII, 4, 2. Vgl. XVIII, 5, 1. XIX, 6, 2. Die Familie stammte aus Alexandria *Antt.* XV, 9, 3.
5. Matthias Sohn des Theophilos (5—4 v. Chr.) *Antt.* XVII, 4, 2. 6, 4.
6. Joseph Sohn des Ellem, *Antt.* XVII, 6, 4[546]).
7. Joasar Sohn des Boethos (4 v. Chr.) *Antt.* XVII, 6, 4.

b) Von Archelaus (4 vor — 6 n. Chr.) eingesetzt:
8. Eleasar S. d. Boethos (4 ff.) *Antt.* XVII, 13, 1.
9. Jesus S. d. *Σεέ* *Antt.* XVII, 13, 1[547]).
   Joasar zum zweitenmale, *Antt.* XVIII, 1, 1. 2, 1.

c) Von Quirinius (6 nach Chr.) eingesetzt:
10. Ananos oder Hannas S. d. Seth (6—15 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 1. 2. Vgl. XX, 9, 1. *B. J.* V, 12, 2. Es ist der aus dem Neuen Testamente bekannte Hohepriester, *Ev. Luc.* 3, 2. *Joh.* 18, 13—24. Ap.-Gesch. 4, 6.

d) Von Valerius Gratus (15—26 n. Chr.) eingesetzt:
11. Ismael S. d. Phabi (etwa 15—16 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2[548]).

---

545) Bei *Joseph. Hypomnest.* Ἰησοῦς ὁ τοῦ Φαυβῆ, *Zonaras Annal.* V, 16 (*ed. Bonnens.* I, 433) Φάβητος, wie Josephus.

546) Ob dieser Joseph mit zu zählen ist, kann fraglich sein, da er nur aushülfsweise einmal am Versöhnungstag fungirte an Stelle des durch levitische Verunreinigung verhinderten Matthias. Indessen war er auf diese Weise doch wenigstens einen Tag lang factisch Hoherpriester, und ist von Josephus wohl mitgezählt, da sonst die Zahl 28 nicht herauskommt. Auch der christliche *Josephus* (*Hypomnest. c.* 2) hat ihn in sein Verzeichniss aufgenommen. — Das seltsame Ereigniss wird auch in den rabbinischen Quellen öfter erwähnt (s. *Selden, De successione in pontificatum Ebr.* I, 11, *ed. Francof.* *p.* 160. *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 160 *not.* Grätz, Monatsschrift 1881, S. 51 ff.). Der Hohepriester heisst dort יוסף בן אילם.

547) Er heisst bei *Jos. Antt.* XVII, 13, 1 Ἰησοῦς ὁ *Σιέ* oder *Σεέ* (die Handschriften schwanken), *Joseph. Hypomnest.* Ἰησοῦς ὁ τοῦ Σεέ, *Nicephor.* Ἰησοῦς Ὡσηέ. *Zonaras Annal.* VI, 2 (*ed. Bonnens.* I, 472) παῖς Σεέ.

548) Der Name des Vaters lautet bei *Jos. Antt.* XVIII, 2, 2, *Euseb. Hist. eccl.* I, 10, 5 *ed. Heinichen*, *Zonaras Annal.* VI, 3 (*ed. Bonnens.* I, 477) Φα[illegible]

12. **Eleasar** S. d. Ananos (etwa 16—17 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2.
13. **Simon** S. d. Kamithos (etwa 17—18 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2 [549]).
14. **Joseph** genannt **Kaiaphas** (etwa 18—36 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2. 4, 3. Vgl. *Ev. Matth.* 26, 3. 57. *Luc.* 3, 2. *Joh.* 11, 49. 18, 13. 14. 24. 28. Ap.-Gesch. 4, 6. — Nach *Joh.* 18, 13 war er ein Schwiegersohn des Hannas = Ananos [550]).

e) Von **Vitellius** (35—39 n. Chr.) **eingesetzt:**

15. **Jonathan** S. d. Ananos (36—37 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 4, 3. 5, 3. Vgl. XIX, 6, 4. Er nahm noch zur Zeit des Cumanus, 50—52 n. Chr., eine hervorragende Stellung im öffentlichen Leben ein (*B. J.* II, 12, 5—6) und wurde auf Veranlassung des Procurators Felix durch Meuchelmörder getödtet (*B. J.* II, 13, 3. *Antt.* XX, 8, 5).
16. **Theophilos** S. d. Ananos (37 ff.) *Antt.* XVIII, 5, 3.

f) Von **Agrippa** I (41—44 n. Chr.) **eingesetzt:**

17. **Simon Kantheras** S. d. Boethos (41 ff.) *Antt.* XIX, 6, 2 [551]).
18. **Matthias** S. d. Ananos, *Antt.* XIX, 6, 4.
19. **Elionaios** S. d. Kantheras, *Antt.* XIX, 8, 1 [552]).

Euseb. Demonst. ev. VIII, 2, 100 *Φήβα, Joseph. Hypomnest. Βιαβῆ, Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 417 *Βαφεί.*

549) Dieser Hohepriester wird auch in den rabbinischen Quellen öfters erwähnt (*Selden, De successione in pontificat. p.* 161. 177 *ed. Francof.* *Derenbourg, Histoire p.* 197, Grätz, Monatsschrift 1881, S. 53 ff.). Er heisst dort שמעון בן קמחית. Bei *Jos. Antt., Euseb. Hist. eccl., Zonaras Annal.* VI, 3 (I, 477) lautet der Name des Vaters *Κάμιθος, Euseb. Demonstrat. Κάθιμος, Joseph. Hypomnest. Κάθημος, Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 408 u. 417 *Καμαθεί.*

550) Der Beiname Kaiaphas ist nicht = כיפא, sondern = קייפא oder קייף, s. oben Anm. 544, *Derenbourg p.* 215 *not.* 2.

551) Ueber ihn s. allerlei gewagte Combinationen bei Grätz, Monatsschrift 1881, S. 97—112.

552) Nach *Antt.* XX, 1, 3 scheint auch er wie sein Vater den Beinamen Kantheras gehabt zu haben. In der Mischna *Para* III, 5 heisst er אליועיני בן הקייף (s. oben Anm. 544). Die rabbinische Ueberlieferung hält ihn also für einen Sohn des Kaiaphas. Der Name אֶלְיְהוֹעֵינַי (auf Jahve sind meine Augen gerichtet) oder אֶלְיוֹעֵינַי kommt auch im Alten Testamente vor (*Esra* 8, 4. 10, 22. 27. 1 *Chron.* 3, 23. 4, 36. 7, 8. 26, 3).

g) Von Herodes von Chalkis (44—48 n. Chr.) eingesetzt[553]:

20. Joseph S. d. Kami oder Kemedes (= Kamithos) *Antt.* XX, 1, 3. 5, 2[554]).

21. Ananias S. d. Nedebaios (etwa 47—59 n. Chr.) *Antt.* XX, 5, 2, Vgl. XX, 6, 2. *B. J.* II, 12, 6. Ap.-Gesch. 23, 2. 24, 1. Er war infolge seines Reichthums auch noch nach seiner Absetzung ein Mann von grossem Einfluss, zugleich aber auch wegen seiner Habgier berüchtigt (*Antt.* XX, 9, 2—4). Im Anfang des jüdischen Krieges wurde er vom aufständischen Volke ermordet (*B. J.* II, 17, 6. 9)[555]).

h) Von Agrippa II (50—100 n. Chr.) eingesetzt:

22. Ismael S. d. Phabi (etwa 59—61 n. Chr.) *Antt.* XX, 8, 8. 11. Er ist wohl identisch mit dem, dessen Hinrichtung zu Kyrene *B. J.* VI, 2, 2 gelegentlich erwähnt wird[556]).

23. Joseph Kabi[557]) S. des Hohenpr. Simon (61—62 n. Chr.) *Antt.* XX, 8, 11. Vgl. *B. J.* VI, 2, 2.

24. Ananos S. d. Ananos (62 n. Chr., nur drei Monate lang)

---

553) Etwa in diese Zeit (um 44 n. Chr.) würde auch der Hohepriester Ismael gehören, der nach *Antt.* III, 15, 3 zur Zeit der grossen Hungersnoth unter Claudius Hoherpriester war. Da Josephus ihn aber in der Geschichtserzählung selbst nicht nennt, so liegt bei jener beiläufigen Erwähnung wohl ein Gedächtnissfehler des Josephus vor. Ewald (Geschichte VI, 634) schaltet ihn nach Elionaios ein, Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters S. 159) identificirt ihn mit Elionaios.

554) Der Name des Vaters, der bald *Καμεί* (*Antt.* XX, 1, 3 = *Zonaras Annal.* VI, 12 *fin.*) oder *Κάμη* (*Joseph. Hypomnest.*), bald *Κεμεδής* (*Antt.* XX, 5, 2 nach Dindorf und Bekker = *Zonaras Annal.* VI, 14) geschrieben wird, ist jedenfalls identisch mit Kamithos.

555) Ueber seine Habgier vgl. auch die talmudische Tradition bei *Derenbourg, Histoire p.* 233 *sq.*

556) Auf diesen jüngeren Ismael S. d. Phabi (nicht auf den gleichnamigen Hohenpriester Nr. 11) beziehen sich wohl auch die rabbinischen Traditionen über ישמעאל בן פיאבי (Mischna *Para* III, 5. *Sota* IX, 15; auch an letzteren Stelle ist der Hohepriester dieses Namens gemeint, denn das Prädicat *Rabbi* ist mit *cod. de Rossi* 138 zu tilgen. *Tosefta ed. Zuckermandel p.* 182, 26. 533— 35 *sq.* 632, 6. S. überhaupt *Derenbourg, Histoire p.* 232—235). — Der Name des Vaters ist in den gedruckten Texten häufig corrumpirt. Die correcte Form ist פיאבי oder auch mit getrennter Schreibung פי אבי (so *cod. de Rossi* 138 an der einen Mischna-Stelle, *Para* III, 5). Ihr kommt am nächsten die griechische Form *Φιαβι*, die sich handschriftlich wenigstens vereinzelt *Antt.* XX, 8, 8 findet.

557) Der Beiname lautet bei *Jos. Antt.* XX, 8, 11 *Καβί*, *Zonaras Annal.* VI, 17 *Δεκαβί* (d. h. *δὲ Καβί*), *Joseph. Hypomnest.* *Κάμης*. Letzteres wäre = Kamithos.

Antt. XX, 9, 1. Er gehörte in der ersten Periode des jüdischen Krieges zu den leitenden Persönlichkeiten, wurde aber später vom Pöbel ermordet, *B. J.* II, 20, 3. 22, 1—2. IV, 3, 7 bis 5, 2. *Vita* 38. 39. 44. 60[558]).

25. Jesus S. d. Damnaios (etwa 62—63 n. Chr.) *Antt.* XX, 9, 1 u. 4. Vgl. *B. J.* VI, 2, 2.

26. Jesus S. d. Gamaliel (etwa 63—65 n. Chr.) *Antt.* XX, 9, 4. 7. Während des jüdischen Krieges wird er häufig neben Ananos genannt und theilte auch dessen Geschick, *B. J.* IV, 3, 9. 4, 3. 5, 2. *Vita* 38. 41. Nach rabbinischer Tradition war seine Frau, Martha, aus dem Hause des Boethos[559]).

27. Matthias S. d. Theophilos (65 ff.) *Antt.* XX, 9, 7. Vgl. *B. J.* VI, 2, 2[560]).

i) Vom Volke während des Krieges (67/68) eingesetzt:

28. Phannias oder Phineesos S. d. Samuel, von niedriger Herkunft, *B. J.* IV, 3, 8. *Antt.* XX, 10[561]).

Bei dem häufigen Wechsel dieser Hohenpriester gab es stets eine ziemliche Anzahl solcher, die nicht mehr im Amte waren. Auch diese nahmen trotzdem eine sehr angesehene und einflussreiche Stellung ein, wie sich in Betreff Einiger wenigstens noch nachweisen lässt[562]). Von dem älteren Ananos oder Hannas (Nr. 10) ist aus dem Neuen Testamente bekannt, welches Ansehen er auch als abgesetzter Hoherpriester noch genoss. Ein Gleiches gilt von seinem Sohne Jonathan (Nr. 15), der lange nach seinem Rücktritt vom Amte im J. 52 eine Gesandtschaft an den syrischen Statthalter Ummidius Quadratus führte, hierauf von diesem wegen der Unruhen in Judäa zur Verantwortung nach Rom geschickt wurde und dort, als die Sache zu Gunsten der Juden erledigt war, den Kaiser um Sen-

---

558) Combinationen über ihn s. bei Grätz, Monatsschr. 1881, S. 56—62.

559) Mischna *Jebamoth* VI, 4: „Wenn Einer mit einer Wittwe sich verlobt hat und dann zum Hohenpriester ernannt wird, so darf er sie heimführen. So hatte Josua Sohn des Gamla mit der Martha Tochter des Boethos sich verlobt, und nachmals ernannte ihn der König zum Hohenpriester; darauf führte er sie heim". — Mit unserm Josua Sohn des Gamla ist wohl auch Ben Gamla identisch, der nach *Joma* III, 9 eine goldene Urne zum Loose-Ziehen über die beiden Böcke am Versöhnungstag anfertigen liess. — Noch andere rabbinische Traditionen über ihn s. bei *Derenbourg p.* 248 *sq.* Ueber seine Verdienste um das Schulwesen s. unten §. 27, Anm. 29.

560) S. über ihn auch Grätz, Monatsschr. 1881, S. 62—64.

561) Diesen letzten Hohenpriester kennt auch die rabbinische Tradition, s. *Derenbourg p.* 269. Sein Name ist hebr. פנחס.

562) Vgl. zum Folgenden: Stud. u. Krit. 1872, S. 619 ff.

dung des Felix als neuen Procurators bat. Als dieser sein Amt zu allgemeiner Unzufriedenheit führte, erlaubte sich Jonathan, ihn an seine Pflicht zu erinnern und büsste dafür mit dem Leben[563]. Ein anderer Hoherpriester, Ananias Sohn des Nedebaios (Nr. 21), herrschte nach seiner Absetzung fast wie ein Despot in Jerusalem. Der jüngere Ananos (Nr. 24) und Jesus Sohn des Gamaliel (Nr. 26) standen in der ersten Periode des Krieges, obwohl sie nicht mehr das hohepriesterliche Amt bekleideten, doch an der Spitze der Geschäfte. Es ist daraus zu entnehmen, dass diese Männer durch ihre Entfernung vom Amte keineswegs zu politischer Unthätigkeit verurtheilt waren. Das Amt verlieh vielmehr seinem Träger einen *character indelebilis*, vermöge dessen er auch nach seinem Rücktritte noch einen grossen Theil der Rechte und Pflichten behielt, welche der fungirende Hohepriester hatte[564], selbstverständlich auch den Titel *ἀρχιερεύς*, welchen bei Josephus alle abgesetzten Hohenpriester fortführen. Wenn daher im Neuen Testamente *ἀρχιερεῖς* an der Spitze des Synedriums erscheinen, so sind darunter in erster Linie diese abgetretenen Hohenpriester mit Einschluss des fungirenden zu verstehen[565].

Zuweilen aber werden als *ἀρχιερεῖς* auch solche Männer genannt, welche sich nicht in dem obigen Verzeichnisse finden. In der Apostelgeschichte (4, 6) werden aufgezählt: *Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀλέξανδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*. An einer späteren Stelle (19, 14) wird ein jüdischer Hoherpriester Skeuas mit seinen sieben Söhnen erwähnt. Josephus nennt einen Jesus Sohn des Sapphias, *τῶν ἀρχιερέων ἕνα*[566], einen

---

563) Die Belege sind oben überall angegeben.

564) *Horajoth* III, 1—4. — S. bes. III, 4: „Zwischen einem im Amte stehenden und einem davon abgetretenen Hohenpriester ist kein Unterschied, als der Farren am Versöhnungstag und das Zehntel Epha. Beide sind aber einander gleich in Ansehung des Dienstes am Versöhnungstage, des Gebotes eine Jungfrau zu heirathen; beide dürfen nicht eine Wittwe ehelichen, sich nicht an verstorbenen Blutsverwandten verunreinigen, nicht das Haupthaar wild wachsen lassen, nicht die Kleider zerreissen, und beide bewirken durch ihren Tod die Rückkehr des Todtschlägers". — Dieselben Bestimmungen zum Theil auch *Megilla* I, 9 und *Makkoth* II, 6.

565) Bestätigt wird dies namentlich durch folgende Stellen. *B. J.* II, 12, 6: *τοὺς ἀρχιερεῖς Ἰωνάθην καὶ Ἀνανίαν*. — *Vita* 38: *τοὺς ἀρχιερεῖς Ἄνανον καὶ Ἰησοῦν τὸν τοῦ Γαμαλᾶ*. — *B. J.* IV, 3, 7: *ὁ γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἄνανος*. — *B. J.* IV, 4, 3: *ὁ μετ' Ἄνανον γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἰησοῦς*. — *B. J.* IV, 3, 9: *οἱ δοκιμώτατοι τῶν ἀρχιερέων, Γαμαλᾶ μὲν υἱὸς Ἰησοῦς, Ἀνάνου δὲ Ἄνανος*. — An den drei letzten Stellen müssen die *ἀρχιερεῖς* Hohepriester in dem Sinne sein, in welchem es Ananos und Jesus waren, d. h. abgesetzte Hohepriester im eigentlichen Sinne.

566) *B. J.* II, 20, 4.

Simon ἐξ ἀρχιερέων, der zur Zeit des Krieges noch ein junger Mann war, also nicht mit Simon Kantheras (Nr. 17) identisch sein kann[567]), endlich einen Matthias Sohn des Boethos, τὸν ἀρχιερέα oder ἐκ τῶν ἀρχιερέων[568]). Keiner von diesen ist in unserem Verzeichnisse zu finden. Auch die rabbinische Tradition kennt manchen Hohenpriester, der darin fehlt[569]). Zur Erklärung dieser Thatsache wird Folgendes dienen.

Bei Gelegenheit der tumultuarischen Wahl des Phannias zum Hohenpriester bemerkt Josephus[570]), die Zeloten hätten dadurch „die Geschlechter ihrer Geltung beraubt, aus welchen abwechselnd die Hohenpriester ernannt zu werden pflegten" (ἄκυρα τὰ γένη ποιήσαντες ἐξ ὧν κατὰ διαδοχὰς οἱ ἀρχιερεῖς ἀπεδείκνυντο). Das Hohepriesterthum galt also für ein Vorrecht weniger Geschlechter. In der That darf man nur die obige Liste ansehen, um sich zu überzeugen, dass es auf wenige Familien beschränkt blieb. Zur Familie Phabi gehören Nr. 3, 11, 22; zur Familie Boethos Nr. 4, 7, 8, 17, 19, 26; zur Familie Ananos (oder Hannas) Nr. 10, 12, 14, 15, 16, 18, 24, 27; zur Familie Kamith Nr. 13, 20, 23. Wenn wir von Ananel, einem Babylonier niedriger Abkunft (Nr. 1), von Aristobul dem letzten Hasmonäer (Nr. 2) und von Phannias, dem Hohenpriester der Revolutionszeit (Nr. 28), absehen, so bleiben nur fünf (Nr. 5, 6, 9, 21, 25), von welchen die Zugehörigkeit zu einer jener Familien nicht nachweisbar, aber immer noch möglich ist. Bei dieser Beschränkung des Hohenpriesterthums auf wenige Familien und bei dem hohen Ansehen, in welchem das Amt stand, musste schon die blosse Zugehörigkeit zu einer der bevorzugten Familien ein besonderes Ansehen verleihen. So begreift es sich, dass Josephus an einer Stelle, wo er die Vornehmsten unter den zu den Römern Uebergegangenen namhaft machen will, neben den ἀρχιερεῖς auch die υἱοὶ τῶν ἀρχιερέων aufzählt[571]). In der Mischna werden einmal „Söhne von Hohenpriestern" (בְּנֵי כֹהֲנִים גְּדוֹלִים) als juristische Autoritäten in einigen eherechtlichen Fragen angeführt, und zwar ohne Nennung ihrer Namen, weil sie eben als Hohepriesters-Söhne Männer von Ansehen und Autorität sind[572]). Ein andermal wird erzählt, dass Briefe aus fernen Ländern mit besonders grossen Siegeln „an Söhne von Hohenpriestern" (לבני כהנים גדולים)

567) *Vita* 39.
568) *B. J.* IV, 9, 11. V, 13, 1. VI, 2, 2.
569) S. Stud. und Krit. 1872, S. 639.
570) *B. J.* IV, 3, 6.
571) *B. J.* VI, 2, 2.
572) *Kethuboth* XIII, 1—2.

angekommen seien[573]), woraus man auch wieder auf ein gewisses Ansehen derselben im Auslande schliessen darf. Es blieb aber nicht bei dem blossen Ansehen; vielmehr nahmen die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien auch eine thatsächlich bevorzugte Stellung ein. Nach *Actor.* 4, 6 hatten Sitz und Stimme im Synedrium *ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*, wo man unter dem *γένος ἀρχιερατικόν* nach allem Bisherigen sicher nichts anderes als die bevorzugten Familien zu verstehen hat. — Wenn nun die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien eine so bevorzugte Stellung einnahmen, so ist es begreiflich, dass auch der Name *ἀρχιερεῖς* im weiteren Sinne auf sie übertragen wurde. Dass dies in der That geschehen, dafür spricht, abgesehen von allem Bisherigen, namentlich die genannte Stelle des Josephus, in welcher er den Uebergang von zwei Hohenpriestern und acht Hohenpriesters-Söhnen zu den Römern berichtet und dann beide Kategorien unter dem allgemeinen Titel *ἀρχιερεῖς* zusammenfasst[574]). Von hier aus werden wir es auch zu erklären haben, wenn zuweilen Hohepriester erwähnt werden, die sich nicht in unserem Verzeichnisse finden.

Die *ἀρχιερεῖς*, die sowohl im Neuen Testamente als bei Josephus[575]) als die leitenden Persönlichkeiten erscheinen, sind demnach in erster Linie die Hohenpriester im eigentlichen Sinne, der fungirende und die, welche früher dieses Amt bekleidet hatten, in zweiter Linie die Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden. Sie standen zur Zeit der Römerherrschaft an der Spitze des Synedriums und überhaupt der einheimischen Landes-Regierung, in ihrer Mehrheit ohne Frage sadducäisch gesinnt, wenn sie auch im Handeln sich widerwillig den pharisäischen Forderungen fügten (s. oben S. 154).

573) *Ohaloth* XVII, 5.

574) *B. J.* VI, 2, 2: *Ὧν ἦσαν ἀρχιερεῖς μὲν Ἰώσηπός τε καὶ Ἰησοῦς, υἱοὶ δ' ἀρχιερέων τρεῖς μὲν Ἰσμαήλου τοῦ καρατομηθέντος ἐν Κυρήνῃ, καὶ τοῦ Ματθίου τέσσαρες, καὶ εἷς ἑτέρου Ματθίου παῖς, διαδρὰς μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἀπώλειαν, ὃν ὁ τοῦ Γιώρα Σίμων ἀπέκτεινε σὺν τρισὶν υἱοῖς, ὡς προείρηται. Πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἄλλων εὐγενῶν τοῖς ἀρχιερεῦσι συμμετεβάλοντο.*

575) Besonders in dem Abschnitte *B. J.* II, 14—17.

§. 24. Die Priesterschaft und der Tempelcultus.

Literatur:

Lightfoot, Ministerium templi quale erat tempore nostri servatoris (*Opp. ed. Roterodam.* I, 671—758).

Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten, für Augen gestellet in einer ausführlichen Beschreibung des gantzen levitischen Priesterthums etc., itzo von neuem übersehen und in beygefügten Anmerckungen hin und wieder theils verbessert, theils vermehret durch Johan. Christophorum Wolfium. Hamburg 1738.

Carpzov (*Joh. Gottlob*), *Apparatus historico criticus antiquitatum sacri codicis* (1748) *p.* 64—113. 611 *sqq.* 699 *sqq.*

Ugolini, Sacerdotium Hebraicum, in s. *Thesaurus Antiquitatum sacrarum T.* XIII. — Daselbst in Bd. XII und XIII auch noch andere einschlägige Monographien.

Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 2 Bde. 1837—1839. Bd. I, 2. Aufl. 1874.

Winer, Realwörterb. Art.: Priester, Leviten, Abgaben, Erstgeburt, Erstlinge, Hebe, Zehnt, Opfer u. A.

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael I, 387—424. III, 106 ff. 162 ff.

Oehler, Art. „Priesterthum" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 174—187. — Ders., Art. „Levi" das. VIII, 347—358. „Nethinim" X, 296 f. „Opfercultus" X, 614—652. — Dieselben Artikel in der 2. Aufl. revidirt von Orelli.

De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie (4. Aufl. 1864) S. 268 ff.

Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel. Göttingen 1866.

Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 166 ff. 200 ff. 357 ff. 373 ff.

Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel (2. Aufl. 1869) S. 356 ff. 508 ff. 599 ff.

Schenkel's Bibel-Lexikon, dieselben Artikel wie bei Winer.

Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums, die betreffenden Artikel.

Graf, Zur Geschichte des Stammes Levi (Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T.'s Bd. I, 1869, S. 68—106. 208—236).

Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte Bd. I, 1875, S. 363—454.

Wellhausen, Geschichte Israels Bd. I, 1878, S. 15—174 (2. Ausg. u. d. Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels 1883).

Dillmann, Exegetisches Handbuch zu Exodus und Leviticus (1880) S. 455—461 und sonst.

Reuss, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) §. 294.

I. Die Priesterschaft als geschlossener Stand.

Die innere Entwickelung Israel's seit dem Exil ist im Wesentlichen durch die Wirksamkeit zweier gleich einflussreicher Kreise bestimmt: durch die Priester und die Schriftgelehrten. In den ersten Jahrhunderten nach dem Exil bis tief in die griechische Zeit

hinein hatten zunächst die Priester das Uebergewicht. Sie haben die neue Gemeinde organisirt; aus ihren Kreisen ist das Gesetz hervorgegangen; in ihrer Hand lag die Leitung der Gemeinde nicht nur in äusserlicher, sondern auch in geistiger Beziehung. Während sie aber ursprünglich selbst die Kenner und Ausleger des Gesetzes waren, hat sich allmählich neben ihnen ein selbständiger Stand von Gesetzeskundigen oder Schriftgelehrten ausgebildet. Und diese mussten in dem Masse an Ansehen und Einfluss gewinnen, in welchem der Eifer für das väterliche Gesetz in den Kreisen der Priesterschaft erkaltete, während das Gesetz selbst im Bewusstsein des Volkes an Werth und Bedeutung gewann. Dies war namentlich seit den makkabäischen Freiheitskämpfen der Fall. Von da an gewannen die Schriftgelehrten mehr und mehr die geistige Führung des Volkes. Auf die Zeit der Priester folgte die Zeit der Schriftgelehrten (vgl. Reuss, Geschichte der heil. Schriften A. T's). Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob die Priester nun allen Einfluss verloren hätten. In politischer und socialer Hinsicht waren sie auch jetzt noch die Ersten. Die Schriftgelehrten waren zwar jetzt die Lehrer des Volkes. Aber die Priester hatten vermöge ihrer politischen Stellung, vermöge der gewaltigen Mittel, über welche sie geboten, endlich und vor allem vermöge ihrer religiös bevorzugten Stellung — dass nämlich sie allein die Opfer Israels Gott darbringen konnten, so dass von ihrer Vermittelung geradezu die Erfüllung der religiösen Pflichten jedes Einzelnen abhing — sie hatten durch alles dieses noch immer eine ausserordentliche Bedeutung für das Leben des Volkes.

Begründet ist diese ihre Bedeutung hauptsächlich eben darin, dass sie einen fest geschlossenen Kreis bildeten, der ausschliesslich das Recht hatte, die Opfer des Volkes vor Gott zu bringen. Nach der seit Esra und Nehemia zu unbedingter Geltung gelangten pentateuchischen Gesetzgebung waren allein „die Söhne Aaron's" zum Opferdienst befugt[1]. Die Priesterschaft war also eine Gemeinschaft, deren Grenzen unverrückbare waren, weil sie durch die natürliche Abstammung für immer gegeben waren. Niemand, der

---

1) S. bes. *Exod.* 28—29. *Levit.* 8—10. *Numeri* 16—18. — Ich bemerke hier, dass die folgende Darstellung von der Voraussetzung ausgeht, dass der sogenannte Priestercodex, d. h. die Hauptmasse der Gesetze in Exodus, Leviticus und Numeri, jünger ist als Deuteronomium und Ezechiel. Dieses Verhältniss ist, wie mir scheint, durch die neuere Pentateuchkritik evident erwiesen worden. Die Gesetzgebung des Priestercodex repräsentirt auf allen Hauptpunkten augenscheinlich eine spätere Entwickelungsstufe als Deuteronomium und Ezechiel. Die beiden letzteren wären schlechterdings unverständlich, wenn ihnen der Priestercodex schon vorgelegen hätte.

n Geburt diesem Kreis angehörte, konnte in denselben hinein-
ı; und Niemand, der ihm durch legitime Geburt angehörte,
'on ihm ausgeschlossen werden. Und dieser festgeschlossene
ar im Besitz des höchsten Privilegiums, welches gedacht
konnte: des Privilegiums, alle Opfer des Volkes und jedes
n Gott darzubringen. Dieser Umstand allein musste der
chaft ein ungeheures Gewicht verliehen, zumal das ganze
che Leben in der mannigfaltigsten Weise mit dem religiösen
verknüpft war [2]). Dazu kommt, dass schon seit der Gesetz-
des Deuteronomiums zur Zeit Josia's (um 630 vor Chr.) alle
tten ausserhalb Jerusalem's für illegitim erklärt und der
nte Cultus in dem einen Heiligthum zu Jerusalem
trirt war. Aus allen Theilen des Landes flossen also alle
ben an diesem einen Mittelpunkte zusammen, der dadurch
Quelle der Macht und des Reichthums für die hier fungirende
schaft wurde. Auch wurde durch diese Concentrirung des
lie Priesterschaft selbst zu einer festen compacten Einheit zu-
geschlossen.

ch dem Gesagten versteht es sich von selbst, dass das erste
erniss eines Priesters der Nachweis seines Stamm-
s war. Auf diesen wurde das grösste Gewicht gelegt. Wer
ıt aufzeigen konnte, hatte keinen Anspruch auf Anerkennung
priesterlichen Rechte. Schon bei der ersten Rückkehr der
en unter Serubabel wurden einige priesterliche Familien, die
ammbäume nicht vorlegen konnten, vom Priesterthum ausge-
n [3a]). Umgekehrt versichert Josephus, dass er seinen Stamm-
ufgezeichnet gefunden habe „in den öffentlichen Urkunden" [3b]).
schlechtsregister hatten also wegen ihrer Bedeutung für die
ıtheit den Charakter öffentlicher Urkunden.

ı die Reinheit des priesterlichen Blutes zu erhalten, waren
ür die Eheschliessung bestimmte Vorschriften gegeben.
em Gesetz *Lev.* 21, 7—8 durfte ein Priester nicht heirathen
entliche Dirne oder entweihte Jungfrau oder vom Manne ge-
ne Frau; also nur eine reine Jungfrau oder Wittwe, selbst-

Konnten doch z. B. sogar manche eherechtliche und medicinalpolizei-
ngelegenheiten nur durch priesterliche Functionen erledigt werden, s.
11—31 (Verfahren gegen die des Ehebruchs Verdächtige), *Lev.* 13—14,
1, 8—9 (Verfahren beim Aussatz).

Esra 2, 61—63 = *Nehemia* 7, 63—65.

Jos. Vita 1: τὴν μὲν οὖν τοῦ γένους ἡμῶν διαδοχήν, ὡς ἐν ταῖς δη-
ις δέλτοις ἀναγεγραμμένην εὗρον, οὕτω παρατίθεμαι.

verständlich nur aus israelitischem Geschlecht[4]). Eine kastenmässige Beschränkung auf die Ehe mit Priestertöchtern ist dagegen nicht gefordert. Diese Bestimmungen hat auch die spätere Zeit festgehalten und sie nur genauer präcisirt[5]). Als „Geschiedene“ sollte auch gelten eine Chaluza, d. h. eine Wittwe, die vom Schwager nicht zur Schwager-Ehe angenommen (gleichsam aus ihr entlassen) worden ist[6]). Als der Entweihung verdächtig war dem Priester verboten eine in Kriegsgefangenschaft gewesene). Wenn ein Priester nicht schon Kinder hatte, durfte er auch keine „Unfähige“ heirathen[8]); jedenfalls aber keine Proselytin oder freigelassene Sklavin; die Tochter eines Proselyten oder freigelassenen Sklaven nur dann, wenn die Mutter eine Israelitin war[9]). — Noch strenger waren die Vorschriften für der Hohenpriester. Er durfte auch keine Wittwe heirathen, sondern nur eine reine Jungfrau (*Lev.* 21, 13—15). Auch diese Bestimmun ist von der späteren Zeit festgehalten und genauer präcisirt wo den[10]). Wenn Philo sagt, dass der Hohepriester nur eine Jungfr

---

4) *Jos. contra Apion.* I, 7: δεῖ γὰρ τὸν μετέχοντα τῆς ἱερωσύνης ἐξ ὁ εθνοῦς γυναικὸς παιδοποιεῖσθαι.

5) S. im Allgemeinen: *Philo, De monarchia Lib.* II §. 8—11 (*ed.* M II, 228 *sq.*). *Joseph. Antt.* III, 12, 2. Die rabbinischen Bestimmungen *Selden, De successione in pontificatum* II, 2—3. Ders., *Uxor Ebraica* *Wagenseil* zu *Sota* IV, 1 (in Surenhusius' Mischna III, 230 ff.). *Ugol* *Thesaurus tom.* XIII *col.* 911 ff.

6) *Sota* IV, 1. VIII, 3. *Makkoth* III, 1. Targum Jonathan, Sifra und sikta zu *Lev.* 21, 7, bei Ugolini a. a. O.

7) *Joseph. Antt.* III, 12, 2; *contra Apion* I, 7. *Antt.* XIII, 10, 5 *fin.* (schichte des Johannes Hyrkanus). — Nach *Kethuboth* II, 9 waren sogar P sterfrauen, die sich in einer vom Feind eroberten Stadt befunden hatten, ih Männern fortan nicht mehr zu ehelichem Umgang erlaubt, ausser wenn ih Integrität durch Zeugen verbürgt war.

8) *Jebamoth* VI, 5.

9) Keine Proselytin oder freigelassene Sklavin: *Jebamoth* VI, 5. Ueber di Töchter s. *Bikkurim* 1, 5: R. Elieser ben Jakob sagt: Eine Tochter von Proselyten darf nicht einem Priester vermählt werden, ausser wenn ihre Mutter aus Israel ist. Dasselbe gilt auch bei Töchtern freigelassener Sklaven. Selbst im zehnten Glied ist es nur gestattet, wenn die Mutter aus Israel ist.

10) *Philo, De monarchia* II, 9. *Joseph. Antt.* III, 12, 2. *Jebamoth* VI, 4: „Ein Hoherpriester darf keine Wittwe nehmen, sie sei Wittwe aus der Verlobungszeit oder aus der Ehe. Auch darf er keine bereits völlig mannbare nehmen. R. Elieser und R. Simon halten eine mannbare für zulässig. Er darf auch keine durch Zufall verletzte heirathen“. — Dass der Hohepriester überhaupt keine schon verlobt gewesene heirathen dürfe, sagt *Philo, De monarchia* II, 9 *fin.* Vgl. Ritter, Philo und die Halacha (1879) S. 72. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Cap. 19.

priesterlichem Geschlechte heirathen dürfe [11]), so entspricht dies
r dem Text des Leviticus noch der späteren gesetzlichen An-
aung, welche beide auch dem Hohenpriester jede israelitische
frau gestatten. Vielleicht ist Philo zu seiner Meinung durch
Wortlaut der Septuaginta veranlasst worden [12]), vielleicht auch
h die thatsächliche Sitte oder durch beides. — Die Forderung
chiel's (44, 22), dass ein Priester nur eine Jungfrau oder Prie-
swittwe heirathen solle, ist von der späteren Rechtsentwickelung
it aufgenommen worden. — Bei dem grossen Gewicht, das man
die Beobachtung dieser Vorschriften legte, musste natürlich ein
ster bei der Verheirathung den Stammbaum seiner Frau genau
fen. Mit welcher Sorgfalt dies geschah, wird von Josephus aus-
lich beschrieben [13]). In der Mischna wird festgestellt, wie weit
Prüfung rückwärts zu gehen habe [14]), und in welchen Fällen sie
rbleiben könne [15]).

Schon bei diesen Vorschriften über die Eheschliessung liegt der
anke zu Grunde, dass der Priesterstand ein heiliger Stand

11) *Philo, De monarchia* II, 11: προστάξας τῷ μὲν ἀρχιερεῖ μνᾶσθαι μὴ
ν γυναῖκα παρθένον, ἀλλὰ καὶ ἱέρειαν ἐξ ἱερέων.

12) Bei den LXX lautet *Lev.* 21, 13: οὗτος γυναῖκα παρθένον ἐκ τοῦ γέ-
αὐτοῦ λήψεται, wo den Worten ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ im hebräischen
nichts entspricht. Vgl. Ritter, Philo und die Halacha S. 72 f.

3) *Apion.* I, 7. — Man muss hiernach annehmen, dass doch sehr viele
en im Besitze von Stammbäumen waren. Vgl. dazu die zahlreichen
in den Büchern *Esra* und *Nehemia;* ferner die Andeutungen im Neuen
ente: *Matth.* 1, 1 ff. *Luc.* 2, 36. 3, 23 ff. *Actor.* 13, 21. *Rom.* 11, 1.
5. Auch Mischna *Jebamoth* IV, 13. *Taanith* IV, 5. *Euseb. Hist. eccl.*
Jul. African. Epist. ad Aristidem (bei *Routh, Reliquiae sacrae* II, 228 ff.
tta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides, 1877). — Winer RWB.
518. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael 1, 378—387. Wieseler,
zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 133 ff. Holtz-
Schenkel's Bibellex. II, 425—430. Hamburger, Real-Enc. II. Abth.
ealogie".

idduschin IV, 4: „Wenn ein Priester eine Priestertochter heira-
muss er zurück nach vier Müttern, also eigentlich acht, sich erkun-
ese sind: ihre Mutter und deren Mutter; die Mutter ihres mütter-
svaters und deren Mutter; die Mutter ihres Vaters und deren Mutter;
ihres väterlichen Grossvaters und deren Mutter. Will er eine
r Israel-Tochter nehmen, so kommt noch ein Grad hinzu".

iduschin IV, 5: „Man braucht von einem am Altare gedient haben-
r und von einem im Sängerchore gedient habenden Leviten und
Synedrialrathe aufwärts nicht mehr zu untersuchen. Ueberhaupt
Vorfahren als öffentliche Beamte oder Almosenpfleger bekannt sind,
ohne weitere Untersuchung mit dem Priesterstande sich verhei-

sein solle. Derselbe Gedanke kommt auch noch in anderen Vorschriften zum Ausdruck. Da nach dem Gesetz (*Num.* 19) jede Berührung einer Leiche, ja sogar das Betreten eines Hauses, in welchem eine solche lag, verunreinigte, so war den Priestern verboten, sich Leichen zu nahen und an den Trauerfeierlichkeiten theilzunehmen, und zwar dem Hohenpriester unbedingt, den anderen Priestern nur mit Ausnahme der nächsten Blutsverwandten: Eltern, Kinder und Geschwister (*Lev.* 21, 1—4. 11—12. *Ezechiel* 44, 25—27). Nicht einmal die Trauer um die eigene Frau scheint dem Priester gestattet gewesen zu sein. Oder sollte sie als selbstverständlich nur nicht ausdrücklich unter den Ausnahmen mitgenannt sein? [16]). — Unter allen Umständen hatte ein Priester entstellende Trauergebräuche, wie das Scheeren einer Glatze und Einritzen der Haut zu meiden (*Lev.* 21, 5—6; vgl. *Ezech.* 44, 20), der Hohepriester auch das Auflösen des Haupthaares und Zerreissen der Kleider (*Lev.* 21, 10; vgl. 10, 6—7) [16a]).

Zu der Heiligkeit eines Priesters gehörte auch die körperliche Makellosigkeit. Wer irgend einen Leibesfehler hatte, durfte trotz seiner Zugehörigkeit zu den „Söhnen Aaron's“ doch nicht den Opferdienst verrichten. In der Aufzählung der einzelnen Fehler geht schon das Gesetz des Leviticus ziemlich in's Detail (*Lev.* 21, 16—23). Die spätere Zeit hat natürlich auch hier in möglichster Specialisirung ihren Scharfsinn geübt. Man hat berechnet, dass es im Ganzen 142 Leibesfehler giebt, die zum Priesterdienst untauglich machten [17]). Auch diejenigen Priester aber, die aus einem solchen Grunde keinen Dienst ausüben konnten, hatten Antheil an den Einkünften, da auch sie dem *ordo* angehörten [18]).

16) Nach der gewöhnlichen Auslegung des überlieferten Textes wäre in *Lev.* 21, 4 die Trauer um die Ehefrau sogar ausdrücklich verboten. Wenn hier auch Auslegung und Text sehr zweifelhaft sind (s. Dillmann zu d. St.), so bleibt doch die Thatsache bestehen, dass die Ehefrau nicht unter den Ausnahmen genannt ist. Auch *Philo, De monarchia* II, 12 und *Josephus Antt.* III, 12, 2 nennen sie nicht. Die Rabbinen dagegen beziehen auf sie שְׁאֵרוֹ *Lev.* 21, 2 und verstehen 21, 4 von der Trauer um die illegitime Frau. S. die Stellen aus Targum Jonathan und Sifra bei Ugolini XIII, 929 ff. Im Allgemeinen auch Oehler XII, 176 f.

16a) Vgl. auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Cap. 20.

17) Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 532. — S. überhaupt: *Philo, De monarchia* II, 5. *Josephus Antt.* III, 12, 2. Mischna *Bechoroth* VII. *Selden, De successione in pontificatum Ebr.* II, 5. *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 89—94. Ugolini XIII, 897 ff. Haneberg S. 531 f. Oehler XII, 176. — Parallelen aus dem heidnischen Alterthum s. bei Knobel-Dillmann, Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 568.

18) *Lev.* 21, 22. *Philo, De monarchia* II, 13. *Josephus Antt.* III, 12, 2. *Bell. Jud.* V, 5, 7. Mischna *Sebachim* XII, 1. *Menachoth* XIII, 10 *fin.*

Ueber das Alter, in welchem ein Priester zum Dienst sollte zugelassen werden, ist im Gesetze nichts vorgeschrieben. Vielleicht darf für die Priester dasselbe Dienstalter angenommen werden, wie für die Leviten. Doch wird auch dieses im A. T. verschieden angegeben [19]. Die rabbinische Tradition sagt, dass ein Priester zum Dienst berechtigt war, sobald die ersten Zeichen der Mannbarkeit sich zeigten, dass er aber factisch doch erst mit zwanzig Jahren zugelassen wurde [20].

Wer nun allen angegebenen Forderungen genügte, der wurde, nachdem seine Tauglichkeit vom Synedrium geprüft und anerkannt war [21], noch durch einen besonderen Einweihungs-Act für den Dienst geheiligt. Zu diesem solennen Act gehörten nach der Hauptstelle des Gesetzes *Exod.* 29 = *Levit.* 8 drei Stücke: 1) das Reinigungs-Bad, 2) die Bekleidung mit den heiligen Gewändern, und 3) eine Reihe von Opfern, mit deren Darbringung z. Th. noch besondere Ceremonien verbunden waren: die Bestreichung einzelner Körpertheile der Einzuweihenden mit Blut, die Besprengung der Personen und Kleider mit Blut und Oel, die „Füllung der Hände", d. h. das Auflegen gewisser Opfertheile auf die Hände der Priester, um damit ihre künftigen priesterlichen Pflichten und Rechte anzudeuten. An einigen anderen Stellen (*Exod.* 28, 41. 30, 30. 40, 12—15. *Lev.* 7, 36. 10, 7. *Num.* 3, 3) wird auch noch die Salbung genannt, die in der Hauptstelle als eine nur den Hohenpriester auszeichnende Handlung erscheint [22]. Die ganze Ceremonie dauerte sieben Tage (*Exod.* 29, 35 ff. *Lev.* 8, 33 ff.). Wie es mit diesem Einweihungs-Act in der späteren Zeit gehalten wurde, ist im Einzelnen fraglich [23].

19) Dreissig Jahre: *Num.* 4, 3. 23. 30. 35. 39. 43. 47. I *Chron.* 23, 3. Fünfundzwanzig: *Num.* 8, 23—26. Zwanzig: *Esra* 3, 8. I *Chron* 23, 24. 27. II *Chron.* 31, 17.

20) S. die Stelle aus *Sifra* (= *bab. Chullin* 24b) bei *Selden, De successione* II, 4 und *Ugolini, Thes.* XIII, 927.

21) *Middoth* V *fin.*

22) S. hierüber Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 412 f. Dillmann, Exeget. Handbuch zu *Lev.* 8, 12.

23) S. überh: *Selden, De successione* II, 8—9. *Ugolini, Thesaurus* XIII, 434 ff. 476—548. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 165 ff. Winer RWB. Art. „Priesterweihe". Oehler in Herzog's Real-Enc. XII, 178—180. Haneberg S. 526—531. — Nach Ansicht Einiger hätte in der späteren Zeit der neu antretende Priester nur das *Lev.* 6, 12 ff. vorgeschriebene Speisopfer darzubringen gehabt. Das ist aber ganz unglaublich und beruht nur auf Missverständniss der rabbinischen Stellen, welche allerdings fordern, dass der neuantretende (also neugeweihte) Priester zunächst dieses Opfer für sich darbringe, ehe er andere Opfer darbringt. S. die Stellen bei Ugolini XIII, 546 f. und vgl. auch Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese etc.

Wahrscheinlich ist die Salbung eine Auszeichnung des Hohenpriesters geblieben[24]).

Die Zahl der Priester war so gross, dass nie alle gleichzeitig fungiren konnten. Es musste also ein bestimmter Wechsel beobachtet werden. Zu diesem Zweck war die ganze Priesterschaft in 24 Geschlechter oder Dienstclassen eingetheilt[25]). Ueber die Entstehung und Organisation dieser 24 Dienstclassen sagt die rabbinische Tradition folgendes[26]): „Vier Dienstclassen (מִשְׁמָרוֹת) kehrten aus dem Exil zurück: Jedaja, Charim, Paschchur und Immer .... Da standen die Propheten, die unter ihnen waren, auf und machten 24 Loose und legten sie in eine Urne. Und es kam Jedaja und zog fünf Loose, macht also mit ihm sechs. Und es kam Charim und zog fünf Loose, macht also mit ihm sechs. Und es kam Paschchur und zog fünf Loose, macht also mit ihm sechs. Und es kam Immer und zog fünf Loose, macht also mit ihm sechs .... Und es wurden Vorsteher der Dienstclassen (רָאשֵׁי מִשְׁמָרוֹת) aufgestellt. Und die Classen theilten sich in Vaterhäuser (בָּתֵּי אָבוֹת). Und es gab Dienstclassen von fünf, sechs, sieben, acht oder neun Vaterhäusern. Bei einer Dienstclasse von fünf Vaterhäusern hatten 3 an je einem Tage, 2 an je zwei Tagen den Dienst; bei einer Classe von sechs Vaterhäusern hatten 5 an je einem Tage, 1 an zwei Tagen den Dienst; bei sieben jede an einem Tage; bei acht 6 an je einem Tage, 2 zusammen an einem Tage; bei neun 5 an je einem Tage, 4 zusammen an zwei

(1851) S. 143. — Keinen Aufschluss geben *Philo, Vita Mosis* III, 16—18, und *Josephus Antt.* III, 8, 6, da sie nur *Exod.* 29 = *Levit.* 8 reproduciren.

24) Vgl. Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 412. — Auch der Hohepriester scheint aber in der letzten Zeit des Tempelbestandes nicht mehr (oder nicht immer?) gesalbt worden zu sein, da die Mischna im Unterschied von den gesalbten Hohenpriestern auch solche kennt, die in ihr Amt eingesetzt wurden durch Bekleidung mit den heiligen Gewändern. S. bes. *Horajoth* III, 4. Falsch ist aber jedenfalls die Meinung des Maimonides, dass die Salbung schon seit dem Exil unterblieben sei.

25) S. hierüber: *Lightfoot, Ministerium templi c.* VI (*Opp.* I, 691—694). — Ders., *Harmonia evangelistarum*, zu *Luc.* 1, 5 (*Opp.* I, 258 *sqq.*). Ders., *Horae hebraicae*, zu *Luc.* 1, 5 (*Opp.* II, 486 *sqq.*). — *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 100—102. — *Ugolini, Thesaurus t.* XIII, *col.* 872 *sqq.* — Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael I, 387 ff. — Bertheau, Exegetisches Handbuch zu Esra, Nehemia und Ester (1862) S. 228—230. — Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 182—186. — Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 555 ff. — Graf in Merx' Archiv I, 225 f.

26) *jer. Taanith* IV *fol.* 68ª, und im Wesentlichen gleichlautend *Tosefta Taanith c.* II (beide Stellen hebr. und lat. bei Ugolini XIII, 876 ff.); z. Th. auch *bab. Arachin* 12ᵇ, vgl. Herzfeld I, 393. Ich gebe im Obigen den Text nach *jer. Taanith* mit einigen Kürzungen.

Tagen". — Was hier über den Ursprung (oder nach der Meinung des Talmud: über die Wiederherstellung) der 24 Dienstclassen gesagt wird, hat zwar nicht den Werth einer selbständigen Tradition, beruht vielmehr nur auf Schlussfolgerungen aus den auch sonst bekannten Thatsachen. Im Wesentlichen wird aber damit in der That das Richtige getroffen sein. Mit Serubabel und Josua kehrten aus dem Exil vier Priestergeschlechter zurück: die Kinder Jedaja, Immer, Paschchur und Charim, mit zusammen 4289 Männern (*Esra* 2, 36—39 = *Nehem.* 7, 39—42)[26a]). Diese vier Geschlechter bildeten auch noch bei der Ankunft Esra's, also achzig Jahre später, den gesammten Bestand der Priesterschaft, wie sich aus *Esra* 10, 18—22 ergiebt. Daneben werden aber schon für die Zeit Serubabel's und Josua's 22 Priesterabtheilungen mit ebensoviel „Häuptern" (ראשי הכהנים) erwähnt (*Nehem.* 12, 1—7). Und dieselben Abtheilungen finden wir auch unter Josua's Nachfolger, dem Hohenpriester Jojakim, wieder (*Nehem* 12, 12—21)[27]). Offenbar zerfielen also die vier Geschlechter in 22 Abtheilungen. Im wesentlichen derselbe Thatbestand begegnet uns auch noch zur Zeit Esra's. Zu den vier Priestergeschlechtern, welche Esra im Lande vorfand (*Esra* 10, 18—22), brachte er selbst mit dem von ihm geführten Zug von Exulanten noch zwei weitere Priestergeschlechter hinzu (*Esra* 8, 2)[28]). Die Zahl der Abtheilungen war aber bald darauf wieder fast dieselbe, wie zur Zeit Serubabel's, nämlich 21, wie wir aus der Liste *Nehem.* 10, 3—9 sehen. Von den an letzterer Stelle genannten Namen finden sich jedoch nur 14 auch in den beiden früheren Listen (*Nehem.* 12, 1—7. 12—21), die übrigen sind verschieden. Es waren also inzwischen in der Organisation der Abtheilungen doch mehrfache Aenderungen vorgenommen worden,

---

26a) Die Richtigkeit der angegebenen Zahlen für die Zeit Serubabels ist von Stade bezweifelt worden (Theol. Literaturzeitung 1884, 218, in der Anzeige von Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia 1881). Zu den von ihm hervorgehobenen Bedenken kommt allerdings noch hinzu, dass Pseudo-Hekatäus im Beginn der hellenistischen Zeit die Zahl der sämmtlichen jüdischen Priester auf nur 1500 angiebt (*Josephus contra Apion.* I, 22 *ed. Bekker* p. 202: *καίτοι οἱ πάντες ἱερεῖς τῶν Ἰουδαίων, οἱ τὴν δεκάτην τῶν γινομένων λαμβάνοντες καὶ τὰ κοινὰ διοικοῦντες, περὶ χιλίους μάλιστα καὶ πεντακοσίους εἰσίν*). Sollten etwa in den obigen 4289 auch die Weiber und Kinder inbegriffen sein? Für unsern Zweck kann die Frage hier unentschieden bleiben.

27) In der zweiten Liste fehlt nur ein Name aus der ersten Liste (Chattusch). Die übrigen 21 Namen sind sämmtlich identisch, wie sich trotz mannigfacher Incorrectheiten des Textes doch noch sicher erkennen lässt, vgl. Bertheau zu *Nehem.* 12, 12.

28) Die Namen Gersom und Daniel sind hier nämlich Namen von Priestergeschlechtern; s. Bertheau zu d. St.

was ja schon durch das Hinzukommen der von Esra mitgebrachten Priestergeschlechter, vielleicht auch noch durch andere Umstände nothwendig geworden war. Die Zahl der Abtheilungen war jedoch auch bei der Neuordnung in derselben Höhe beibehalten worden wie früher. Und dabei blieb es im Wesentlichen auch in der Folgezeit. Zur Zeit des Chronisten, der die Verhältnisse seiner Zeit in die Zeit Davids zurückträgt, betrug die Zahl der Abtheilungen 24 (I *Chron.* 24, 7—18). In dem Verzeichniss der Namen kehrt freilich kaum mehr als ein Drittheil aus den früheren Listen wieder. Es müssen also inzwischen wieder starke Veränderungen stattgefunden haben, falls nicht etwa ein Theil der Namen vom Chronisten in freier Weise für die Zeit David's fingirt worden ist. Sicher ist, dass die Eintheilung in 24 Classen von da an unverändert geblieben ist. Denn Josephus bezeugt ausdrücklich, dass sie noch zu seiner Zeit bestanden hat[29]), wie denn auch einzelne Namen gelegentlich noch vorkommen (Jojarib: I *Makk.* 2, 1; Abia: *Ev. Luc.* 1, 5)[30]). Auffallend ist, dass Josephus in einer freilich nur lateinisch erhaltenen Stelle der Schrift gegen Apion von vier Stämmen oder Abtheilungen (*tribus*) der Priester spricht[31]). Man könnte geneigt sein, hiebei an die vier mit Serubabel zurückgekehrten Geschlechter zu denken. Da er aber offenbar, nach dem Zusammenhang, Dienstabtheilungen meint, so ist wohl eine Textcorruption anzunehmen und statt 4 zu lesen 24. Hiegegen ist auch nicht entscheidend, dass er die Kopf-Zahl jeder Abtheilung auf mehr als 5000 angiebt. Denn hierin sind wahrscheinlich die Leviten mit inbegriffen (die ebenfalls in 24 Classen getheilt waren, so dass zu je einer Priesterclasse eine Levitenclasse gehörte), vielleicht auch Weiber und Kinder; überdies weiss man ja, was von den Zahlen des Josephus zu halten ist.

Jede der 24 Hauptabtheilungen zerfiel wieder in eine Anzahl von Unterabtheilungen. Die Zahl dieser Unterabtheilungen

---

29) *Antt.* VII, 14, 7: *διέμεινεν οὗτος ὁ μερισμὸς ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας.* — *Vita* 1: *ἐμοὶ δ' οὐ μόνον ἐξ ἱερέων ἐστὶ τὸ γένος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἐφημερίδος τῶν εἰκοσιτεσσάρων (πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά), καὶ τῶν ἐν ταύτῃ φυλῶν ἐκ τῆς ἀρίστης.* — Vgl. auch *Taanith* IV, 2. *Sukka* V, 6—8 und dazu die Commentare.

30) Jojarib und Jedaja auch *Baba kamma* IX, 12. Die Classe Jojarib soll gerade den Dienst gehabt haben, als der Tempel zerstört wurde, *bab. Taanith* 29ª bei *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 291. Die Classe Bilga wird erwähnt *Sukka* V, 8.

31) *Contra Apion.* II, 8 (*ed. Bekker p.* 239, 20 *sqq.*): *licet enim sint tribus quattuor sacerdotum, et harum tribuum singulae habeant hominum plus quam quinque milia, fit tamen observatio particulariter per dies certos; et his transactis alii succedentes ad sacrificia veniunt etc.*

schwankte, wenn wir der oben (S. 182) citirten talmudischen Ueberlieferung glauben dürfen, zwischen fünf und neun für je eine Hauptabtheilung. Die Hauptabtheilungen heissen entweder allgemein מַחְלְקוֹת (Abtheilungen, so I *Chron.* 28, 13. 21. II Chron. 8, 14. 23, 8. 31, 2. 15—16), oder sofern sie eine Geschlechtseinheit bildeten בֵּית אָבוֹת (Vaterhäuser, so I *Chron.* 24, 4 und 6), oder sofern sie den Dienst hatten מִשְׁמָרוֹת (Wachen, so *Nehem.* 13, 30. II *Chron.* 31, 16). Die Unterabtheilungen, die nur in der nachbiblischen Literatur bezeugt sind, heissen hier בָּתֵּי אָבוֹת. Und zwar wird nun im Sprachgebrauch der Unterschied beobachtet, dass die Hauptabtheilung מִשְׁמָר, die Unterabtheilung בֵּית אָב genannt wird[32]. In der Bedeutung der Worte an sich ist dieser Unterschied nicht nothwendig begründet. Denn wie משמר jede dienstthuende Abtheilung sein kann, so kann בית אב jede Geschlechtseinheit sein, gleichviel ob von grossem oder geringem Umfang[33]. So heissen ja auch noch beim Chronisten, wie eben bemerkt, die Hauptabtheilungen בית אבות (bei *Nehem.* 12, 12 abgekürzt אבות). Später aber scheint man streng in der angegebenen Weise unterschieden zu haben. Im Griechischen heisst eine Hauptabtheilung *πατριά* oder *ἐφημερία* oder *ἐφημερίς*, eine Unterabtheilung *φυλή*[34].

Sowohl die Hauptabtheilungen als die Unterabtheilungen hatten je einen Vorsteher an der Spitze. Die Vorsteher der Hauptabtheilungen heissen im A. T. שָׂרִים (Fürsten)[35] oder רָאשִׁים (Häupter)[36]. Später scheint letzterer Ausdruck (ראש המשמר) der übliche gewesen zu sein, wie für den Vorsteher der Unterabtheilung

---

32) Besonders deutlich ist dieser Unterschied *Taanith* II, 6—7. Vgl. auch die oben S. 182 citirte Stelle; ferner *jer. Horajoth* III *fol.* 48ᵇ und *Tosefta Horajoth fin.*, wo es heisst, dass ein ראש משמר im Range höher stehe als ein ראש בית אב. — In der Bedeutung „Haupt- oder Wochenabtheilung" steht משמר sicher auch *Sukka* V, 6—8. *Taanith* IV, 2. *Tamid* V, 1. Ebenso wird es aber auch zu verstehen sein *Bikkurim* III, 12. *Jebamoth* XI, 7 *fin.* *Baba kamma* IX, 12. *Temura* III, 4. *Para* III *fin.* Andererseits בית אב gleich Unter- oder Tagesabtheilung: *Joma* III, 9. IV, 1. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 8.

33) S. Knobel-Dillmann, Exegetisches Handbuch zu *Exod.* 6, 14 (S. 58).

34) *πατριά* *Jos. Antt.* VII, 14, 7. *ἐφημερία* *Luc.* 1, 5. 8. *ἐφημερίς* und *φυλή* *Jos. Vita* 1 (s. den Wortlaut oben Anm. 29). Eine *φυλή* *Ἐνιαχείμ* wird erwähnt *Jos. Bell. Jud.* IV, 3, 8.

35) שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים *Esra* 8, 24. 29. 10, 5. II *Chron.* 36, 14. שָׂרֵי קֹדֶשׁ I *Chron.* 24, 5. — Dass diese שָׂרִים mit den רָאשֵׁי אָבוֹת identisch sind, sieht man besonders aus I *Chron.* 15, 4—12, wo von den Vorstehern der Levitenclassen beide Ausdrücke ganz gleichbedeutend gebraucht werden.

36) ראשים לבית־אבות I *Chron.* 24, 4. — ראשי האבות *Nehem.* 12, 12. I *Chron.* 24, 6. Vgl. auch *Nehem.* 11, 13. 12, 7.

ראש בית אב[37]). Ausserdem kommen auch noch „Aelteste“ vor, זקני כהונה und זקני בית אב[38]).

Das Ansehen und der Einfluss der verschiedenen Abtheilungen war keineswegs ein gleicher. Trotz der formellen Gleichstellung in dem regelmässigen Dienstwechsel mussten doch diejenigen Abtheilungen, aus deren Mitte die Hohenpriester oder andere einflussreiche Beamte hervorgingen, auch selbst an Einfluss und Ansehen gewinnen. Es ist daher ganz glaubwürdig, wenn Josephus versichert, dass ein grosser Vorzug darin liege, aus der ersten der 24 Classen zu stammen[39]), d. h. aus der Classe Jojarib, aus welcher die hasmonäischen Hohenpriester und Fürsten hervorgegangen waren[40]). Auch innerhalb der einzelnen Classen bildeten sich wieder besondere einflussreiche Kreise. Die in Jerusalem wohnenden Familien werden es verstanden haben, aus ihrer Mitte die wichtigsten Tempelämter, die ihren Inhabern einen grossen Einfluss verschafften, zu besetzen. Namentlich aber bildeten in der römischen Zeit die bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden (s. oben S. 173), eine vornehme, hoch über den andern Priestern stehende Aristokratie. Der sociale Unterschied dieser Kreise war ein so schroffer, dass in den letzten Zeiten vor der Zerstörung des Tempels die Hohenpriester sogar mit Gewalt den andern Priestern den Zehnten entrissen, so dass diese darbten[41]). Infolge dessen war auch die politische Stimmung eine so verschiedene, dass beim Ausbruch der Revolution die dienstthuenden Priester sich der Revolution anschlossen, während die Hohenpriester Alles in Bewegung setzten, um den Sturm zu beschwichtigen[42]).

Von den eigentlichen Priestern sind als Cultusbeamte zweiten Ranges streng zu unterscheiden die „Leviten“[43]). Der Unterschied

37) ראשי המשמר und ראש בית אב *Tosefta Horajoth fin. ed. Zuckermandel p.* 476, und *jer. Horajoth* III *fol.* 48b (letztere Stelle bei *Ugolini, Thesaurus* XIII, 870). ראשי המשמר auch an der oben S. 182 citirten Stelle. ראש בית אב *Joma* III, 9. IV, 1.

38) זקני כהונה *Joma* I, 5. זקני בית אב *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 8.

39) *Vita* 1: πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά = „ein grosser Vorzug liegt auch darin“.

40) Man ist zu der Annahme versucht, dass die Liste der Chronik (I *Chron.* 24, 7—18) erst in der Hasmonäerzeit redigirt ist. Denn es ist doch sehr auffallend, dass gerade die Classe Jojarib, aus welcher die Hasmonäer stammten (I *Makk.* 2, 1), hier an die Spitze gerückt ist, während sie in den Listen bei Nehemia (*Nehem.* 12, 1—7. 12—21) eine ziemlich untergeordnete Stelle einnimmt.

41) *Jos. Antt.* XX, 8, 8. 9, 2.

42) *Jos. Bell. Jud.* II, 17, 2—4.

43) S. überh.: Winer RWB. II, 20 ff. — Oehler Art. „Levi“ in Herzog's

er ist allerdings dem Deuteronomium noch unbekannt. Die „Le-
ı“ sind hier noch insgesammt zum priesterlichen Dienst berech-
„Priester“ und „Leviten“ schlechthin gleichbedeutend (s. bes.
t. 18, 5. 21, 5; überh.: 17, 9. 18. 18, 1. 24, 8. 27, 9). Die Un-
:heidung beider findet sich zum erstenmale bei Ezechiel; und es
caum zu bezweifeln, dass sie eben durch ihn erst eingeführt ist.
h der Gesetzgebung des Deuteronomiums sollten zwar die Cul-
tätten ausserhalb Jerusalems aufgehoben werden. Den dort fun-
nden „Leviten“, d. h. Priestern, waren aber ihre priesterlichen
hte nicht entzogen; es war nur verlangt, dass sie dieselben aus-
iesslich in Jerusalem ausüben sollten. Dieser Standpunkt war
die Dauer nicht aufrecht zu erhalten: schon deshalb nicht, weil
jerusalemische Priesterschaft eine solche Zuwanderung auswär-
r Collegen sich schwerlich hat gefallen lassen; überdies haben
letzteren sich mehr als die jerusalemischen einer Vermengung
Jahvecultus mit dem Dienste fremder Götter schuldig gemacht.
·um zieht nun Ezechiel die Consequenz aus dem Standpunkt des
ıteronomikers: er verbietet den auswärtigen Leviten überhaupt die
sübung des Opferdienstes. Dieser sollte ein ausschliessliches Vor-
:ht der Leviten aus dem Hause Zadok's, d. h. der jerusalemischen
iesterschaft, sein. Nur die Söhne Zadok's sollten von nun an „Fett
d Blut vor Gott bringen“, d. h. den Dienst am Altar versehen,
l in das Innere Heiligthum eintreten. Den anderen Leviten wer-
ι die geringeren Dienstleistungen: der Wachdienst, das Schlachten
Opferthiere und dergl., zugewiesen. Dies hatte zugleich den
·theil, dass die heidnischen Tempeldiener, welche bisher noch für
geringeren Dienste verwendet worden waren, ganz vom Tempel
geschlossen werden konnten (s. überh: *Ezechiel* 44, 6—16). —
ser Standpunkt Ezechiels ist im Wesentlichen durchgedrungen.
: von ihm statuirte Unterschied zwischen Priestern und übrigen
·iten ist schon im Priestercodex als ein feststehender vorausge-
:t. Zwischen den „Söhnen Aaron's“, d. h. den Priestern, und den
·igen Leviten wird hier streng unterschieden. Nur die ersteren
·en das Recht, den Dienst am Altar und im Innern des Heilig-
ıms zu versehen (*Num.* 18, 7). Die „Leviten“ dagegen sind nur
nende Gehülfen der Söhne Aaron's „in allerlei Dienst des Zeltes“
um. 18, 4). Sie können und sollen demnach die Priester unter-
itzen in den verschiedensten Geschäften und Aemtern des Tempels:

---

al-Enc. 1. Aufl. VIII, 347—358 (in der 2. Aufl. revidirt von Orelli). —
raf, Zur Geschichte des Stammes Levi, in Merx' Archiv Bd. I. Ders., Art.
evi“ in Schenkel's Bibel-Lexikon IV, 29—32. — Wellhausen, Geschichte
123—156. — Smend, Exeget. Handbuch zu Ezechiel S. 360—362. — Dill-
ann, Exeget. Handbuch zu Exodus und Leviticus S. 455—461.

in der Verwaltung der Einkünfte und Besitzthümer, in der Anschaffung und Zubereitung der mancherlei Bedürfnisse für den Opferdienst und dergl. (näheres s. in Abschnitt III). Auch das Schlachten und Zurichten der Opferthiere ist ihnen, wie bei Ezechiel, so auch in der späteren Zeit noch gestattet [44]). Nur das, was am Altar und im Innern des Heiligthums zu geschehen hatte, war ihnen untersagt (*Num.* 18, 3; s. überh.: *Num.* 3, 5—13 und 18, 1—7).

Auch die „Leviten" bildeten — wie die Priester — einen durch natürliche Abstammung begründeten fest geschlossenen Stand. Sie werden jetzt auf Levi, einen der zwölf Stammväter Israel's, zurückgeführt (*Exod.* 6, 17—25. *Numeri* 3, 14—39. 4, 34—49. 26, 57—62. I *Chron.* 5, 27—6, 66 und *c.* 23). Auch hier war also die Geburt entscheidend für die Theilnahme an den Rechten und Pflichten der Gemeinschaft. Die „Priester" verhalten sich zu ihnen, wie eine bevorzugte Familie zum allgemeinen Stamm. Denn das Geschlecht der Priester wird nun zurückgeführt auf Aaron, einen Urenkel Levi's (*Exod.* 6, 17 ff.) [45]).

Wie dehnbar und flüssig diese genealogischen Theorien freilich waren, sieht man besonders deutlich gerade an der Geschichte der Leviten. Von den „Leviten" in dem bisher dargelegten Sinne werden nämlich noch in der nachexilischen Zeit streng unterschieden die Sänger, Thorhüter und Tempeldiener (Nethinim, ursprünglich jedenfalls Sklaven); so nicht nur zur Zeit Serubabel's, sondern auch noch 80—100 Jahre später zur Zeit Esra's und Nehemia's (s. bes. *Esra* 2, 40—58 = *Nehem.* 7, 43—60; ferner *Esra* 2, 70. 7, 7. 24. 10, 23—24. *Nehem.* 7, 1. 73. 10, 29. 40. 12, 44—47.

44) II *Chron.* 29, 34. 35, 11. Man darf aus diesen Stellen wohl schliessen, dass die Leviten nur dann zum Schlachten herangezogen wurden, wenn grosse Massen zu bewältigen waren. In der Regel geschah auch das Schlachten durch die Priester. Gesetzlich war es übrigens sogar den Laien gestattet, s. Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 134. Ritter, Philo und die Halacha S. 110 ff.

45) Die genealogische Ableitung der Priester von Aaron ist zunächst nur ein dogmatisches Postulat, aus welchem sich hinsichtlich des wirklichen Thatbestandes in der nachexilischen Zeit gar nichts folgern lässt. Doch ist allerdings wahrscheinlich, dass ausser den „Söhnen Zadok's", d. h. den alten jerusalemischen Priestergeschlechtern auch noch eine Anzahl anderer, ehedem nicht jerusalemischer Priester die Anerkennung ihrer priesterlichen Rechte durchzusetzen wussten. Denn der Chronist, der die Familie Zadok's auf Eleasar, den älteren Sohn Aaron's zurückführt (I *Chron.* 5, 30—41), leitet einen Theil der Priester von Ithamar, einem anderen Sohne Aaron's ab (I *Chron.* 24; vgl. *Esra* 8, 2). Letztere sind demnach nicht Zadokiten. Man hat also anzunehmen, dass die Theorie Ezechiels zwar in der Hauptsache, aber doch nicht rein durchgedrungen ist. Vgl. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 48.

13, 5. 10). Allmählich wurden aber auch die Sänger und Thorhüter unter die „Leviten" aufgenommen. Die Zugehörigkeit der Sänger zu den Leviten ist in der Bearbeitung einiger Theile des Buches Nehemia vorausgesetzt [46]. Später gelangten auch die Thorhüter zu dieser Ehre: der Chronist zählt recht geflissentlich schon beide Kategorien zu den Leviten und führt nun auch deren Stammbaum auf Levi zurück [47]. Eine noch weitergehende Rang-Erhöhung erlangten die Sänger kurz vor der Zerstörung des Tempels, indem ihnen durch König Agrippa II mit Zustimmung des Synedriums gestattet wurde, gleich den Priestern leinene Gewänder zu tragen [48].

Wie die Priester, so waren auch die Leviten in Dienstclassen eingetheilt. Deren Geschichte ist aber noch mehr in Dunkel gehüllt als die der Priester. Mit Serubabel und Josua kehrten aus dem Exil nur sehr wenig „Leviten" im engern Sinn zurück, im Ganzen nur 74 Mann; dazu 128 Sänger und 139 Thorhüter (*Esra* 2, 40—42, etwas abweichend sind die Zahlen in der Parallelstelle *Nehem.* 7, 43—45). Esra vollends brachte nur 38 „Leviten" mit, und auch diese erst infolge dringender Vorstellungen von seiner Seite (*Esra* 8, 15—20). Diese geringe Lust der Leviten zur Rückkehr ist begründet in der untergeordneten Stellung, die ihnen nun angewiesen war. Man darf aber wohl annehmen, dass die Zurückgekehrten bald aus der Zahl der im Lande Gebliebenen erheblichen Zuwachs erhielten. Denn von den „Leviten", die im Lande zerstreut wohnten, waren sicher verhältnissmässig viel weniger deportirt worden als von den „Priestern", unter welchen man damals eben nur die jerusalemischen Priester verstand. So finden wir in der That schon in dem Verzeichniss der Leviten und Sänger zur Zeit Serubabel's und Josua's *Nehem.* 12, 8 einige Geschlechter mehr als in dem Verzeichniss der

46) *Nehem.* 11, 15—19. 22—23. 12, 8—9. 24—25. 27—29. Hier werden überall die Sänger zu den Leviten gerechnet, die Thorhüter aber davon unterschieden. Die fraglichen Stücke (*Nehem. c.* 11—12) liegen also in einer Bearbeitung vor, welche eine Mittelstellung einnimmt zwischen dem Standpunkt der ältesten Quellen des Buches Nehemia und dem Standpunkte des Chronisten.

47) S. über die Zugehörigkeit der Sänger zu den Leviten: I *Chron.* 15, 16 ff. 23, 3—5. II *Chron.* 29, 25 u. sonst. Ueber die Thorhüter: I *Chron.* 9, 26. 15, 18. 23. 24. 23, 3—5. Zurückführung der Stammbäume auf Levi, besonders bei den drei Sängerfamilien Heman, Asaph und Ethan: I *Chron.* 6, 16—32; aber auch bei den Thorhütern wenigstens theilweise durch Vermittelung Obed Edom's, s. Graf in Merx' Archiv I, 230—232. — Die Nethinim werden auch in der Chronik noch von den Leviten unterschieden I *Chron.* 9, 2.

48) *Jos. Antt.* XX, 9, 6.

mit Serubabel zurückgekehrten (*Esra* 2, 40 f. *Nehem.* 7, 43 f.)[49]. In einer Liste aus der Zeit Esra's und Nehemia's werden bereits 17 Geschlechter von Leviten im engern Sinn aufgezählt (*Nehem.* 10, 10—14, und dazu Bertheau). Eine andere, wahrscheinlich ebenfalls auf die Zeit Nehemia's sich beziehende Liste[50]) giebt allein die Zahl der in Jerusalem wohnenden Leviten, allerdings mit Einschluss der Sänger, auf 284 an (*Nehem.* 11, 15—18). Dabei ist vorauszusetzen, dass die Zahl der ausserhalb der Stadt, in den Dörfern und Städten Judäa's wohnenden, erheblich grösser war (*Nehem.* 11, 20. 36)[51]. Zur Zeit des Chronisten scheint auch bei den Leviten, wie bei den Priestern, die Eintheilung in 24 Classen durchgeführt gewesen zu sein. Der Chronist, der zwar die Sänger und Thorhüter zu den Leviten rechnet, unterscheidet doch noch die drei Hauptgruppen: Leviten für den Tempeldienst überhaupt, Sänger und Thorhüter (s. bes. I *Chron.* 23, 3—5). Für die erste Gruppe giebt er nun I *Chron.* 23, 6—24 ein Verzeichniss der Vaterhäuser (בית אבות), deren Gesammtsumme wahrscheinlich, wenn man einige Fehler berichtigt, 24 beträgt[52]. Die Sänger werden von ihm ausdrücklich in 24 Classen getheilt (I *Chron.* 25). In der nachbiblischen Zeit ist diese Eintheilung für die Leviten überhaupt als feststehend bezeugt, und zwar so, dass je einer Priesterclasse eine Levitenclasse entsprach[53]. —

49) S. dazu Bertheau S. 251.

50) Ueber die Zeit, auf welche sich die Liste bezieht, s. Bertheau, Exeget. Handbuch zur Chronik S. 99; zu Nehemia S. 248.

51) Die Zahl der in Jerusalem wohnenden Priester wird in derselben Liste (*Nehem.* 11, 10—14) auf 1192 angegeben, während die Gesammtzahl der damaligen Priester auf etwa 6000 zu schätzen ist (nach *Esra* 2, 36—39 und 8, 2; vgl. oben S. 183). Bei den Leviten wird man die Zahl der auswärtigen im Verhältniss zu den in Jerusalem wohnenden eher noch grösser annehmen dürfen. Jedenfalls muss die Zahl der Leviten im engern Sinn grösser gewesen sein, als die der Sänger und Thorhüter. Denn wenn der Chronist für die Zeit David's 24000 Leviten im engern Sinne, 4000 Sänger und 4000 Thorhüter rechnet (I *Chron.* 23, 4—5), so muss das relative Zahlenverhältniss doch ungefähr der Wirklichkeit zur Zeit des Chronisten entsprochen haben, mögen die absoluten Zahlen auch noch so sehr übertrieben sein.

52) S. Bertheau zu der Stelle. — Auf das Geschlecht Gerson kommen 9 Vaterhäuser, auf das Geschlecht Kahat ebenfalls 9, auf das Geschlecht Merari wahrscheinlich 6, wenn man nämlich aus *c.* 24, 26—27 die drei fehlenden Vaterhäuser Schoham, Sakkur und Ibri ergänzt und den doppelt vorkommenden Namen Maheli in *c.* 23, 23 tilgt.

53) *Joseph. Antt.* VII, 14, 7: *ἐποίησε δὲ καὶ τῆς Λευίτιδος φυλῆς εἴκοσι μέρη καὶ τέσσαρα, καὶ κληρωσαμένων κατὰ τὸν αὐτὸν ἀνέβησαν τρόπον ταῖς τῶν ἱερέων ἐφημερίσιν ἐπὶ ἡμέρας ὀκτώ.* — *Taanith* IV, 2: „Die ersten Propheten haben 24 Dienstabtheilungen (משמרות) aufgestellt. Auf jede kam eine Standmannschaft (מעמד) in Jerusalem von Priestern, Leviten und Israeliten. Sobald

Wie bei den Priestern, so standen auch bei den Leviten Vorsteher (שָׂרִים oder רָאשִׁים) an der Spitze der einzelnen Abtheilungen[54].

Ueber die Wohnstätten der Priester und Leviten haben wir nur sehr wenige zuverlässige Nachrichten; denn von der Gesetzgebung über die 48 Levitenstädte, die lediglich eine Theorie blieb (*Num.* 35. *Josua* 21), ist hier gänzlich abzusehen. Sicher ist, dass bei der Neuordnung der Gemeinde nur ein Theil der Priester und Leviten in Jerusalem selbst Wohnung erhielt; die übrigen wohnten zerstreut in den Städten und Dörfern Judäa's, die meisten wohl nicht sehr weit vom Centrum entfernt. In dem schon erwähnten Verzeichniss *Nehem.* 11, 10—19 wird die Zahl der in Jerusalem wohnenden Priester auf 1192 angegeben[55], die der Leviten und Sänger auf 284, die der Thorhüter auf 172. Die Gesammtzahl der Priester betrug aber etwa das fünffache, wenn nicht mehr (s. Anm. 51); und bei den anderen Kategorien mag die Zahl der Auswärtigen im Verhältniss noch grösser gewesen sein. Jedenfalls ist die allgemeine Thatsache, dass sowohl Priester als Leviten in den Städten und Dörfern Judäa's wohnten, wiederholt und sicher bezeugt[56]. Im Einzelnen wissen wir aber darüber nichts Näheres[57].

II. Die Einkünfte.

Die Einkünfte, welche die Priesterschaft zu ihrem Lebensunterhalt vom Volke bezog, waren bis zum Exil sehr bescheidene, ja überhaupt kaum regelmässige. Nach dem Exil sind sie fast in's Unermessliche gesteigert. An diesem einen Punkte lässt sich in ganz besonders augenfälliger Weise beobachten, welch' gewaltigen Zuwachs an Macht und Einfluss die Priesterschaft durch die Neuordnung der

---

die Zeit einer Dienstabtheilung zum Hinaufgehen kam, zogen die Priester und Leviten nach Jerusalem, die Israeliten aber versammelten sich in den Synagogen ihrer Städte und lasen die Schöpfungsgeschichte".

54) שׂרים I *Chron.* 15, 4—12. II *Chron.* 35, 9. — ראשים *Nehem.* 12, 22—23. I *Chron.* 9, 33. 34. 15, 12. 23, 24. 24, 6. 31. — Die Abtheilungen, um deren Vorsteher es sich in diesen Stellen handelt, sind allerdings verschiedene.

55) Eine höhere Zahl giebt die Parallelstelle I *Chron.* 9, 10—13.

56) *Esra* 2, 70. *Nehemia* 7, 73. 11, 3. 20. 36. II *Chron.* 31, 15. 19.

57) Eine Anzahl Orte, an welchen Sänger sich niedergelassen hatten, wird *Nehem.* 12, 27—29 aufgezählt. — Die Makkabäer stammten aus Modein (I *Makk.* 2, 1). — Der Priester Zacharias wohnte auf dem Gebirge Juda (*Luc.* 1, 39). — Nach Origenes war Bethphage ein Priesterdorf, *Comment. in Matth. tom.* XVI c. 17 (*Lommatzsch* IV, 52): *ἑρμηνεύεσθαι δέ φαμεν τὴν Βηθφαγὴ μὲν οἶκον σιαγόνων, ἥτις τῶν ἱερέων ἦν χωρίον.*

Dinge nach dem Exil gewonnen hat [58]. Und zwar ist diese Machtsteigerung ebenso die Ursache der erhöhten Ansprüche gewesen, wie sie andererseits auch wieder eine Folge des vermehrten materiellen Einkommens war. Die späteren Schriftgelehrten aber, welche an sich den Priestern nicht immer günstig gesinnt waren, konnten an diesem Sachverhalte nichts mehr ändern: das priesterliche Gesetz war längst göttliches Gesetz geworden. Ja die Schriftgelehrten trugen ebendeshalb nur noch zur Steigerung des priesterlichen Einkommens bei. Unter dem Gesichtspunkte, dass man um so mehr Gottes Wohlgefallen sich erwerbe, je pünktlicher und bereitwilliger man jene Forderungen erfülle, hat man die Bestimmungen des Gesetzes fast durchweg in einem den Priestern günstigen Sinne interpretirt. Und wir erleben das eigenthümliche Schauspiel, dass eine Zeit, welche die Priester schon mit Misstrauen beobachtete, doch noch an der Befestigung und Erhöhung der priesterlichen Macht mitgearbeitet hat.

In der vorexilischen Zeit gab es überhaupt fast noch keine eigentlichen Abgaben als solche, nämlich keine, welche ausser Zusammenhang mit dem Opfer standen und den reinen Charakter einer Steuer hatten. Abgaben an die Priester wurden nur entrichtet bei Gelegenheit der Opfer und im Zusammenhang mit diesen. Der Opfernde brachte den besten Ertrag seines Feldes und die Erstgeburt seines Viehes vor Jahve. Davon wurde ein Theil auf dem Altar verbrannt; einen anderen Theil erhielt der Priester; das meiste kam dem Darbringer selbst zu gute: denn es sollte zu fröhlichen Opfermahlen vor Jahve verwendet werden. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn schon die älteste (jehovistische) Gesetzgebung verlangt, dass der beste Ertrag des Feldes und die Erstgeburt des Viehes vor Jahve gebracht werde (Erstlinge des Feldes: *Exod.* 22, 28. 23, 19. 34, 26: Erstgeburt des Viehes: *Exod.* 13, 11—16. 22, 29. 34, 19—20) [58a]). Vollkommen deutlich und zweifellos sind die einschlagenden Bestimmungen des Deuteronomiums. Dasselbe kennt weder eine Abgabe des Zehnt an die Priester, noch eine Abgabe der Erstgeburt an dieselben. Der Zehnte der Feldfrüchte soll allerdings abgesondert und zum Heiligthum nach Jerusalem gebracht werden. Dort wird er aber nicht etwa dem Priester gegeben, sondern vom Eigenthümer selbst verzehrt; und nur in jedem dritten Jahre erhalten

58) Die richtige Einsicht in diese Dinge verdanken wir erst der neueren Pentateuchkritik. S. bes. Wellhausen, Geschichte Israels I, 156—164.

58a) Die subtilere Frage, ob *Exod.* 13, 11—16 und 34, 19—20 dem Jehovisten selbst oder einer anderen verwandten Hand angehört, kann hier dahingestellt bleiben. S. für letzteres Wellhausen, Jahrbücher für deutsche Theol. 1876, S. 542 ff. 553 ff.; für ersteres Dillmann, Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 99. 334.

ihn die Leviten, d. h. die Priester, und die Armen (*Deut.* 14, 22—29. 26, 12—15; vgl. auch 12, 6. 11. 17—19). Ebenso steht es mit der Erstgeburt. Auch diese, und zwar die männliche Erstgeburt der Rinder und Schafe, soll zum Heiligthum nach Jerusalem gebracht, dort aber vom Eigenthümer selbst zu Opfermahlen verwendet werden (*Deut.* 15, 19—23; vgl. auch 12, 6. 17—19. 14, 23). Die Priester erhalten von alledem nur gewisse Antheile; nämlich von den Feldfrüchten nur die רֵאשִׁית, d. h. das Beste (*Deut.* 18, 4. 26, 1—11), und von den geopferten Thieren nur je einen Vorderfuss, Kinnbacken und Magen (*Deut.* 18, 3). Ausserdem wird nur noch eine Abgabe von der Schafschur erwähnt, die den Priestern gegeben werden soll (*Deut.* 18, 4). — Zur Bestätigung des Bisherigen dienen die Forderungen Ezechiel's (44, 28—30). Auch er, der doch selbst Priester war und die Ansprüche derselben gewiss eher begünstigt als zurückgedrängt hat, weiss doch noch nichts von einer Abgabe des Zehnt und der Erstgeburt an die Priester. Seine Ansprüche sind allerdings schon etwas höher als die des Deuteronomiums, bewegen sich aber im Ganzen doch noch auf der gleichen Linie. Während das Deuteronomium den Priestern von den geopferten Thieren nur ein paar Stücke zuweist, sollen nach Ezechiel die Priester die Sündopfer und Schuldopfer (welche das Deuteronomium noch gar nicht kennt) ganz erhalten, desgleichen die Speisopfer (*Ezech.* 44, 29); ferner alles „Gebannte“ (44, 29); endlich die Reschith, d. h. das Beste, von den Erstlingsfrüchten, von Opfergaben aller Art und vom Teig beim Backen (44, 30).

Bedeutend höher als alle bisherigen Forderungen sind nun aber diejenigen des Priestercodex, der in der Uebersicht über die priesterlichen Einkünfte *Num.* 18, 8—32 vielfach mit Ezechiel übereinstimmt, daneben aber als bedeutendste Neuerung die Abgabe des Zehnt und der Erstgeburt einführt. Wie Ezechiel so weist auch der Priestercodex die Sündopfer, Schuldopfer und Speisopfer den Priestern zu, von letzteren wenigstens den grössten Theil (*Num.* 18, 9—10; genaueres s. *Lev.* 1—7). Von denjenigen Opfern, welche der Eigenthümer selbst zum Opfermahl verwenden durfte (den sogenannten זִבְחֵי שְׁלָמִים), sollten die Priester die Brust und die rechte Keule erhalten (*Lev.* 7, 30—34), also bedeutend bessere Stücke, als das Deuteronomium ihnen zugewiesen hatte. Wie nach Ezechiel so erhalten die Priester auch nach dem Priestercodex alles Gebannte (*Num.* 18, 14) und das Beste, die Reschith, von den Bodenerzeugnissen: von Oel, Most und Getreide (*Num.* 18, 12). Zu der Reschith kommen aber noch als eine Abgabe anderer Art die Erstlingsfrüchte, בִּכּוּרִים (*Num.* 18, 13); und endlich als das wesentlichste, alles Bisherige bedeutend übersteigende Einkommen der Zehnt (*Num.* 18, 20—32) und

die Erstgeburt (*Num.* 18, 15—18). Der Zehnt gehört jedoch zunächst den „Leviten", die davon ihrerseits den zehnten Theil an die Priester abzugeben haben. Die Abgabe vom Teig an die Priester, die in der Hauptübersicht fehlt, wird auch im Priestercodex an einer anderen Stelle erwähnt (*Num.* 15, 17—21). — Zur Zeit Nehemia's finden wir diese Verordnungen bereits in voller Kraft. Nach *Nehem.* 10, 36—40 wurden damals bereits entrichtet: die Erstlingsfrüchte oder Bikkurim (10, 36), das Beste von den Bodenerzeugnissen, das hier wie im Priestercodex sowohl von den Erstlingsfrüchten als vom Zehnt deutlich unterschieden wird (10, 38), der Zehnt in derselben Weise wie im Priestercodex (10, 38—40), die Erstgeburt (10, 37) und die Abgabe vom Teig (10, 38). — Unter dem Zehnten ist hier überall nur der Zehnte von den Feld- und Baumfrüchten zu verstehen. An einer Stelle des Priestercodex wird aber ausser diesem Zehnt auch derjenige vom Vieh gefordert (*Lev.* 27, 32—33). Vermuthlich gehört diese ganz vereinzelt dastehende Forderung nicht zum ursprünglichen Bestande des Priestercodex[59]). Zur Zeit des Chronisten scheint der Viehzehnt in der That entrichtet worden zu sein; oder er gehört doch zu den Idealen des Chronisten (II *Chron.* 31, 6). In der nachbiblischen Zeit hat man die ganze Stelle *Lev.* 27, 30—33 im Sinne des vom Deuteronomium geforderten Zehnt verstanden.

Die gesetzlichen Bestimmungen des Deuteronomiums und des Priestercodex sind nicht nur literarisch zu einem Ganzen vereinigt worden, sondern auch in der Praxis mit einander combinirt worden. So hat die spätere Rechtsentwickelung die ohnehin schon sehr hohen Abgaben des Priestercodex noch um ein erhebliches gesteigert. Mit dem Levitenzehnt des Priestercodex wurde jetzt der im Deuteronomium vorgeschriebene Zehnt, der vom Eigenthümer vor Jahve verzehrt werden sollte, einfach als „zweiter Zehnt" combinirt. Die widersprechenden Vorschriften des Priestercodex und des Deuteronomiums in Betreff der von den Opferthieren an die Priester abzugebenden Stücke wurden jetzt dadurch mit einander vereinigt, dass man nur die ersteren auf die geopferten Thiere, die letzteren aber auf die zum profanen Gebrauch geschlachteten Thiere bezog; von den ersteren erhielten die Priester nach *Lev.* 7, 30—34 die Brust und die rechte Keule, von den letzteren nach *Deut.* 18, 3 einen Vorderfuss, Kinnbacken und Magen. Endlich wurde zu allen Steuern des Priestercodex auch noch die im Deuteronomium (18, 4) vorgeschriebene Abgabe von der Schafschur hinzugefügt. Durch dieses combinirende Verfahren ergab sich folgende Liste von Einkünften

59) S. Wellhausen, Jahrbb. für deutsche Theol. 1877, S. 444. Geschichte Israel's I, 162.

der Priesterschaft, die wir zur Zeit Christi als in voller Geltung befindlich betrachten dürfen[60]).

I) Von den Opfern kamen den Priestern folgende Antheile zu: 1) Die Sündopfer ganz, wenigstens in der Regel, da nur für ein paar besondere Arten die Verbrennung ausserhalb des Lagers vorgeschrieben war[61]). 2) Die Schuldopfer ebenfalls ganz[62]). Bei beiden wurden nur die Fettstücke auf dem Altar verbrannt; das Fleisch gehörte den Priestern. 3) Von den Speisopfern bei weitem das meiste, indem in der Regel nur ein Abhub davon auf den Altar kam, das Uebrige aber den Priestern zufiel[63]). Alle diese Arten kamen sehr häufig vor, namentlich die Speisopfer, die nicht nur für sich allein dargebracht werden konnten, sondern auch eine nothwendige Zugabe zu den meisten Thieropfern bildeten[63a]). In dieselbe Kategorie wie diese drei Opferabgaben gehören auch noch 4) die zwölf Schaubrode, die im Tempel wöchentlich neu aufgelegt wurden, und von

---

60) Eine Zusammenstellung giebt bereits Philo in seiner Schrift *De praemiis sacerdotum et honoribus* (*Opp. ed. Mangey* II, 232—237); vgl. dazu Ritter, Philo und die Halacha, 1879, S. 114—126. Ferner Josephus in der Hauptstelle *Antt.* IV, 4, 4, womit zu vgl. III, 9, 1—4 (Opferabgaben) und IV, 8, 22 (Erstlinge). — Die Rabbinen rechnen infolge künstlicher Zählung im Ganzen 24 Abgaben an die Priester, s. *Tosefta Challa* II, 7—9 (*ed. Zuckermandel*). *jer. Challa* IV *fin. fol.* 60b. *bab. Baba kamma* 110b. *Chullin* 133b. *Pesikta* bei *Ugolini, Thesaurus t.* XIII, 1122—1128. Einige von den 24 Abgaben sind schon *Mischna Challa* IV, 9 aufgezählt. Die talmudischen Stellen auch bei *Reland, Antiquitates sacrae* II, 4, 11; in Bernard's Ausgabe des Josephus zu *Antt.* IV, 4, 4, und in Havercamp's Ausgabe zu derselben Stelle; deutsch bei Saalschütz, Das mosaische Recht I, 351. — Unter den Neueren geben die relativ vollständigsten und correctesten Uebersichten: Saalschütz, Das mosaische Recht I, 343—353, und Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 565—582. Urkundliches Material auch bei *Ugolini, Thesaurus* XIII, 1055—1129.

61) *Lev.* 5, 13. 6, 19. 22 f. *Num.* 18, 9—10. *Ezech.* 44, 29. *Joseph. Antt.* III, 9, 3. *Sifra* zu *Lev.* 6, 19 ff. bei *Ugolini, Thesaurus* XIII, 1071 ff. — Ueber die Sünd- und Schuldopfer überhaupt s. *Lev.* 4—7; Winer RWB. II, 429—435.

62) *Lev.* 7, 6—7. *Num.* 18, 9—10. *Ezech.* 44, 29. *Joseph. Antt.* III, 9, 3. *Sifra* zu *Lev.* 7, 6—7 bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1078.

63) *Lev.* 2, 3. 10. 6, 9—11. 7, 9—10. 7, 14. 10, 12—13. *Num.* 18, 9—10. *Ezech.* 44, 29. *Joseph. Antt.* III, 9, 4: *τὴν δὲ λοιπὴν οἱ ἱερεῖς πρὸς τροφὴν λαμβάνουσιν, ἢ ἑψηθεῖσαν (ἐλαίῳ γὰρ συμπεφύραται) ἢ γενομένων ἄρτων.* — Ueber die Speisopfer überhaupt s. *Lev.* 2 ganz u. 6, 7—11. Winer RWB. *s. v.*

63a) Von der Häufigkeit mancher dieser Opfer kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man die Gesetze über levitische Unreinheit und deren Beseitigung liest (*Lev.* 11—15; *Num.* 19). Jede Wöchnerin z. B. hatte ein Lamm als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer, oder im Falle des Unvermögens eine Taube als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer darzubringen, *Lev.* 12, 1—8; *Ev. Luc.* 2, 24.

welchen immer die abgenommenen den Priestern gehörten[64]). — Alle diese vier Arten waren „hochheilig", und durften als solche nur an heiliger Stätte, d. h. nur im innern Vorhof, und nur von den Priestern selbst (nicht deren Angehörigen) verzehrt werden[65]).

Nicht ebenso streng sind die Bestimmungen in Betreff der folgenden zwei Opferabgaben. Nämlich 5) von den זִבְחֵי שְׁלָמִים, d. h. von denjenigen Opfern, welche von den Darbringenden selbst verzehrt wurden, bei Luther „Dankopfer", richtiger „Mahlopfer", erhielten die Priester je zwei Stücke: die Brust und die rechte Keule. Diese durften überall „an reiner Stätte", also auch ausserhalb des Heiligthums genossen werden, und nicht nur von den Priestern, sondern auch von allen Angehörigen des Priesterstandes, auch den Frauen und Töchtern[66]). Verhältnissmässig am wenigsten erhielten die Priester endlich 6) von den Brandopfern, da diese ganz auf dem Altar verbrannt wurden. Aber selbst hiervon fiel ihnen wenigstens das Fell zu; und bei der Häufigkeit der Brandopfer hat Philo gewiss Recht, wenn er auch diese Abgabe als eine recht ansehnliche taxirt[67]).

II) So bedeutend diese Opferabgaben auch waren, so bildeten sie doch immer nur den geringeren Theil des priesterlichen Einkommens; sie kamen ja in der Hauptsache auch nur den dienstthuenden Priestern zu gute. Die eigentliche Masse des priesterlichen Einkommens bildeten dagegen diejenigen Abgaben, welche abgesehen von den Opfern noch zu entrichten waren, welche

---

64) *Lev.* 24, 5—9; dazu *Sifra* und die anderen rabbinischen Stellen bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1084 ff.; auch *Jos. Antt.* III, 10, 7. *Ev. Matth.* 12, 4. *Marc.* 2, 26. *Luc.* 6, 4. — Ueber die Art der Vertheilung: *Sukka* V, 7—8 (die abgehende Dienstabtheilung erhielt die Hälfte und die antretende die andere Hälfte).

65) *Num.* 18, 10 und die in den vorigen Anmerkungen citirten Stellen; auch *Joseph. Antt.* IV, 4, 4 *fin.*

66) *Lev.* 7, 30—34. 10, 14—15. *Sifra* zu *Lev.* 7, 30—34 bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1094 ff. *Philo, De praemiis sacerdotum* §. 3 (*ed. Mang.* II, 234): *παντὸς γὰρ ἱερείου προστέτακται δύο τοῖς ἱερεῦσιν ἀπὸ δυοῖν δίδοσθαι μελῶν, βραχίονα μὲν ἀπὸ χειρὸς δεξιᾶς, ἀπὸ δὲ τοῦ στήθους ὅσον πῖον.* *Josephus Antt.* III, 9, 2: *τὸ δὲ στῆθος καὶ τὴν κνήμην τὴν δεξιὰν τοῖς ἱερεῦσι παρασχόντες.* — Vgl. über die Mahlopfer überh. *Lev.* 3 ganz, 7, 11—21. 28—34. Winer RWB. Art. „Dankopfer".

67) *Lev.* 7, 8; dazu *Sifra* bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1079. *Mischna Sebachim* XII, 2—4. *Tosefta Sebachim* (oder *Korbanoth*) XI, 7 ff. bei *Ugolini Thes.* XIII, 1080 ff. *Philo, De praemiis sacerdotum* §. 4 (*Mang.* II, 235): *Ἐφ' ἅπασι μέντοι καὶ τὰς τῶν ὁλοκαυτωμάτων, ἀμύθητα δὲ ταῦτ' ἐστί, δορὰς προστάττει τοὺς ὑπηρετοῦντας ταῖς θυσίαις ἱερεῖς λαμβάνειν, οὐ βραχεῖαν ἀλλ' ἐν τοῖς μάλιστα πολυχρήματον δωρεάν.* *Josephus, Antt.* III, 9, 1. Ritter, Philo und die Halacha S. 126. — Ueber die Brandopfer überh. s. *Lev.* 1, 3—17. Winer RWB. *s. v.*

also den Charakter einer reinen Steuer für die Priesterschaft hatten. Diese Abgaben bezogen sich theils auf die Erzeugnisse des Bodens, theils auf diejenigen der Viehzucht, und waren theils in *natura* zu entrichten, theils konnten sie auch gegen Geld ausgelöst werden. Die Abgaben von den Bodenerzeugnissen waren viererlei Art, und mussten in folgender Ordnung abgesondert werden[68]: 1) Die Erstlingsfrüchte, בִּכּוּרִים. Sie wurden von den sogenannten „sieben Arten", d. h. von den im Deuteronomium (8, 8) aufgezählten sieben Haupterzeugnissen Palästina's dargebracht, von Weizen, Gerste, Weintrauben, Feigen, Granatäpfeln, Oliven und Honig. Die nahe bei Jerusalem Wohnenden brachten frische Früchte, die entfernter Wohnenden getrocknete. Die Darbringung geschah in gemeinsamen Processionen, und wird von Philo und der Mischna als ein fröhliches Fest beschrieben. Die Landleute sammelten sich in den Hauptstädten und zogen von da in festlichem Zug unter Pfeifenspiel hinauf gen Zion. An der Spitze des Zuges wurde der Stier geführt, der zum Mahlopfer bestimmt war, die Hörner mit Gold belegt und mit Olivenzweigen bekränzt. In Jerusalem gingen die Vornehmsten der Priesterschaft dem Zuge entgegen. Die Darbringenden bekränzten die Körbe, in denen die Erstlinge lagen und trugen sie auf der Schulter den Tempelberg hinauf bis zum Vorhof. So thaten auch die Vornehmsten, selbst König Agrippa. Sobald der Zug in den Vorhof eintrat, empfingen ihn die Leviten mit dem Gesang von Psalm 30. Jeder übergab nun unter Ablegung des Bekenntnisses *Deut.* 26, 5—10 seinen Korb dem Priester, der ihn am Altar niedersetzte[69]. — 2) Verschieden von diesen Erstlingsfrüchten, deren Darbringung immerhin noch mehr symbolisch-religiöse Bedeutung hat und insofern nicht ganz in diese Kategorie gehört, ist die sogenannte Teruma (תְּרוּמָה), die den Charakter einer reinen Naturalleistung für die Priester hat. Unter Teruma im engern Sinn (denn im weiteren Sinn ist Teruma jede „Hebe", d. h. jede Abgabe an das Heiligthum) versteht nämlich das rabbinische Judenthum die

68) Ueber die Reihenfolge s. *Terumoth* III, 6—7.

69) S. überh. *Num.* 18, 13. *Nehem.* 10, 36. Auch *Exod.* 23, 19. 34, 26. *Deut.* 26, 1—11 wurde hierauf bezogen. *Joseph. Antt.* IV, 8, 22. In der Mischna handelt von den Erstlingen der ganze Tractat *Bikkurim*. Vgl. bes. *Bikkurim* I, 3 (von den sieben Arten darzubringen) und III, 1—9 (Beschreibung des Festzuges). *Philo* handelt hiervon in dem erst durch Mai herausgegebenen kleinen Tractat *De festo cophini*, in Richter's Ausgabe der Werke Philo's V, 48—50; auch bei *Tischendorf, Philonea* (1868) *p.* 69—71. — Aus der Literatur ist hervorzuheben: Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III Cap. 54. *Ugolini, Thes.* XIII, 1100 ff. Winer RWB. Art. „Erstlinge". Saalschütz I, 344 f. Haneberg S. 565—568. Grätz, Monatsschrift für Geschichte und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 433 ff.

Abgabe des Besten der Feld- und Baumfrüchte an die Priester. Diese Abgabe bezog sich nicht nur auf die „sieben Arten“, sondern auf alle Arten von Feld- und Baumfrüchten. Die wichtigsten waren auch hier wieder Getreide, Wein und Oel. Die Abgabe geschah nicht nach Maass, Gewicht und Zahl [70]), sollte aber im Durchschnitt $^1/_{50}$ des Einkommens betragen; wer $^1/_{40}$ gab, gab reichlich, wer nur $^1/_{60}$, gab kärglich [71]). Was einmal zu Teruma bestimmt war, durfte nur von Priestern genossen werden [72]). — 3) Nach Absonderung dieser beiden Abgaben hatte nun erst die Absonderung der wichtigsten und grössten Abgabe, die des Zehnten zu erfolgen. Wie peinlich man es mit der Vorschrift des Verzehntens nahm, ist aus den Evangelien bekannt; man verzehntete auch die geringwerthigsten Dinge wie Minze, Dill und Kümmel (*Matth.* 23, 23. *Luc.* 11, 42). Das Princip, das die Mischna in dieser Hinsicht aufstellt, lautet: „Alles was zur Speise dient und gehütet wird und sein Wachsthum aus der Erde hat, ist zehntpflichtig“ [73]). Der Ertrag dieser Steuer muss höchst bedeutend gewesen sein. Doch war sie hauptsächlich nicht sowohl für die Priester, als für die Cultusbeamten zweiten Ranges, die Leviten, bestimmt. Diesen kam der Zehnte zunächst zu; und sie hatten ihrerseits an die Priester wieder den Zehnten vom Zehnt abzugeben [74]). — Nach diesem Levitenzehnt

---

70) *Terumoth* I, 7.

71) *Terumoth* IV, 3. — Vgl. *Hieronymus, Comment. in Ezechiel.* 45, 13—14 (*Opp. ed. Vallarsi* V, 565): *At vero primitiva quae de frugibus offerebant, non erant speciali numero definita, sed offerentium arbitrio derelicta. Traditionemque accepimus Hebraeorum non lege praeceptam, sed magistrorum arbitrio molitam: qui plurimum, quadragesimam partem dabat sacerdotibus, qui minimum, sexagesimam: inter quadragesimam et sexagesimam licebat offerre quodcumque voluissent.*

72) S. überh. *Num.* 18, 12. *Nehem.* 10, 38. Die rabbinischen Bestimmungen im Tractat *Terumoth*. — *Philo, De praemiis sacerdotum* §. 1 (*Mang.* II, 233): *προστάττει καὶ ἀπὸ τῆς ἄλλης κτήσεως ἀπάρχεσθαι, καθ' ἑκάστην μὲν ληνὸν οἶνον, καθ' ἑκάστην δὲ ἅλωνα σῖτον καὶ κριθάς. Ὁμοίως δὲ ἐξ ἐλαιῶν ἔλαιον καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀκροδρύων ἡμέρους καρπούς* (dass hier Philo die Teruma meint, wird mit Recht auch von Ritter, Philo und die Halacha S. 122 angenommen). — *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *ἔτι δὲ ἀπαρχὰς τὸν λαὸν δίκαιον τῷ θεῷ πάντων τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων καρπῶν ἐπιφέρειν.* — Vgl. auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch IV, Cap. 31. Winer RWB. Art. „Erstlinge“. Saalschütz I, 346. Haneberg S. 568 f.

73) *Maaseroth* I, 1. — Im Einzelnen vgl. z. B. *Maaseroth* IV, 5—6. V, 8 *Lightfoot, Horae hebr.* zu *Matth.* 23. 23 (*Opp.* II, 359). *Wetstein Nov. Test.* zu ders. Stelle. — Ueber die Verzehntung des Dilles (*ἄνηθον*, שֶׁבֶת) s. *Maaseroth* IV, 5; über die des Kümmels (*κύμινον*, כַּמּוֹן) *Demai* II, 1.

74) S. überh. *Num.* 18, 20—32. *Nehem.* 10, 38—40. *Philo, De caritate* §. 10 (*ed. Mang.* II, 391); *de praemiis sacerdot.* §. 6; wahrscheinlich ist auch eben-

hatte der Eigenthümer von seinem Einkommen noch einmal den zehnten Theil, den sogenannten zweiten Zehnt abzusondern. Aber sowohl dieser als einige andere Abgaben ähnlicher Art wurden vom Eigenthümer selbst zu Opfermahlen in Jerusalem verwendet; sie kamen also den Priestern überhaupt nicht zu gute und gehören darum auch nicht hierher[75]. — 4) Die letzte Abgabe von

---

das. §. 2 *init.* der Zehnt gemeint. *Josephus Antt.* IV, 4, 3—4. Die rabbinischen Bestimmungen im Tractat *Maaseroth.* — *Hottinger, De decimis Judaeorum, Lugd. Bat.* 1713. Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer B. IV Cap. 32. Winer, RWB. Artikel „Zehnt". Saalschütz I, 346 f. Haneberg S. 573—576. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XVIII, 414—421. Ritter, Philo und die Halacha S. 122—124. Knobel-Dillmann, Exegetisches Handbuch, zu *Lev.* 27, 30—33 (daselbst auch Parallelen aus dem Heidenthum).

75) In die Kategorie dieser Abgaben, die vom Eigenthümer selbst in Jerusalem verzehrt wurden, gehören:

1) Der „zweite Zehnt", nach *Deut.* 14, 22—26; auch *Lev.* 27, 30—31 wurde in diesem Sinne verstanden. Vgl. *Tobit* 1, 7. *Joseph. Antt.* IV, 8, 8. In der Mischna der ganze Tractat *Maaser scheni. Hottinger, De decimis Judaeorum p.* 146—182 (*Exercit.* VII). Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer IV, 33. Winer RWB. Artikel „Zehnt". Saalschütz I, 169. 354—358. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XVIII, 417 f. — Die entfernter Wohnenden konnten den zweiten Zehnt in Geld umsetzen, unter Hinzufügung von $1/5$ des Werthes (*Lev.* 27, 31. *Maaser scheni* IV, 3). Für dieses Geld durften aber nur Speisen, Getränke und Salben gekauft werden, die in Jerusalem verbraucht werden mussten (*Deut.* 14, 26. *Maaser scheni* II, 1).

2) Der Viehzehnt. Die einzige Stelle des Pentateuches, welche eine Verzehntung des Viehes fordert, *Lev.* 27, 32—33, wurde nämlich von der späteren Gesetzgebung im Sinne des „zweiten Zehnt" verstanden, so dass also das verzehntete Vieh ebenfalls zu den Festmahlen in Jerusalem verwendet wurde. S. *Sebachim* V, 8. Bartenora und Maimonides zu *Bechoroth* IX, 1 (in Surenhusius' Mischna-Ausgabe V, 187). Philo scheint freilich den Viehzehnt auch zu den priesterlichen Einkünften zu rechnen, *De caritate* §. 10 (*Mang.* II, 391); *de praemiis sacerdotum* §. 2 *init.* (wo wahrscheinlich der Zehnt gemeint ist); vgl. Ritter, Philo und die Halacha S. 122 f. — Näheres s. Mischna *Bechoroth* IX, 1—8; auch *Maaser scheni* I, 2. *Schekalim* I, 7. III, 1. VIII, 8. *Rosch haschana* I, 1. *Chagiga* I, 4. *Sebachim* V, 8. X, 3. *Menachoth* IX, 6. *Chullin* I, 7. *Hottinger, De decimis Judaeorum p.* 228—253 (*Exercit.* X). Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. IV Cap. 38.

3) Der Ertrag vierjähriger Bäume und Weinberge. Nach *Lev.* 19, 23—25 durften die Früchte neugepflanzter Bäume (und Weinberge) in den ersten drei Jahren überhaupt nicht geerntet werden, im vierten Jahre sollten sie Gott geweiht werden; erst im fünften standen sie zur freien Verfügung des Besitzers. Die spätere Zeit hat dies dahin verstanden, dass der Ertrag des vierten Jahres wie der zweite Zehnt vom Eigenthümer selbst in Jerusalem verzehrt werden sollte. S. bes. *Joseph. Antt.* IV, 8, 19: *τῷ δὲ τετάρτῳ τρυγάτω πᾶν τὸ γενόμενον (τότε γὰρ ὥριον εἶναι) καὶ συναγαγὼν εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν κομιζέτω, καὶ σὺν τῇ δεκάτῃ τοῦ ἄλλου καρποῦ μετὰ τῶν φίλων*

den Bodenerzeugnissen ist endlich die sogenannte **Challa** (חַלָּה), d. h. die Abgabe vom fertigen Brod (*ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος Rom.* 11, 16). Nach der Mischna unterlagen dieser Abgabe folgende fünf Getreidearten: Weizen, Gerste, Spelt, Hafer und Roggen (?)[76]. Die Abgabe durfte nicht vom Mehl, sondern musste vom Teig, d. h. vom fertigen Brod entrichtet werden[77]. Sie betrug für Privatleute $^1/_{24}$, für Bäcker $^1/_{48}$ vom Ganzen[78].

Eine zweite Hauptclasse regelmässiger Abgaben bildeten die **Abgaben von der Viehzucht**. Dieselben waren dreierlei Art. 1) Die wichtigste war die Entrichtung der **männlichen Erstgeburt**

εὐωχούμενος ἀναλισκέτω καὶ μετ' ὀρφανῶν καὶ χηρευουσῶν γυναικῶν. Vgl. auch *Philo, De caritate* §. 21 (*Mang.* II, 402). *Mischna Pea* VII, 6. *Maaser scheni* V, 1—5. *Orla* ganz. *Edujoth* IV, 5. Guisius zu *Pea* VII, 6 (in Surenhusius' Mischna I, 68). *Hottinger, De jure plantae quarti anni juxta praeceptum Lev.* 19, 24. *Marburg* 1704. Saalschütz I, 168 f.

4) Zu den Abgaben, welche nicht den Priestern zufielen, gehören endlich auch die Abgaben an die Armen, nämlich: a) bei der Ernte das am Rand Gewachsene und die Nachlese, *Lev.* 19, 9—10. 23, 22. *Deut.* 24, 19—22. *Joseph. Antt.* IV, 8, 21. *Philo, De caritate* §. 9 (*Mang.* II, 390). Mischna Tractat *Pea.* — b) Der sogenannte dritte Zehnt oder Armenzehnt. Nach der hier zu Grunde liegenden Vorschrift *Deut.* 14, 28—29. 26, 12 sollte man eigentlich erwarten, dass der Armenzehnt mit dem zweiten Zehnt abwechselte. Denn das Deuteronomium schreibt vor, dass der Zehnte, der sonst vom Eigenthümer selbst vor Jahve verzehrt wurde, im dritten Jahre den Leviten und Armen zu überlassen sei. So auch noch LXX *Deut.* 26, 12: (*ἐν τῷ ἔτει τῷ τρίτῳ*) *τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον δώσεις τῷ Λευίτῃ καὶ τῷ προσηλύτῳ καὶ τῷ ὀρφανῷ καὶ τῇ χήρᾳ.* Nach der späteren Praxis kam aber der Armenzehnt in jedem dritten Jahre noch zum zweiten Zehnt hinzu. S. *Tobit* 1, 7—8. *Joseph. Antt.* IV, 8, 22. *Pea* VIII, 2—9. *Demai* IV, 3—4. *Maaser scheni* V, 6. *Jadajim* IV, 3. *Targum Jonathan* zu *Deut.* 26, 12. *Hieronymus Comment. in Ezech.* 45, 13—14 (*ed. Vallarsi* V, 565). Guisius zu *Pea* VIII, 2 (in Surenhusius' Mischna I, 70). Bernard's und Havercamp's Ausgaben des Josephus zu *Antt.* IV, 8, 22. *Hottinger, De decimis Judaeorum p.* 182—203. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch IV, Cap. 34. Winer RWB. Art. „Zehnt". Leyrer in Herzog's Real-Encycl. 1. Aufl. XVIII, 418 f.

76) *Challa* I, 1. Die Bedeutung der beiden gewöhnlich mit „Hafer" und „Roggen" übersetzten Worte (שיפון und כוסמין שועל) ist nicht sicher; namentlich ist unter שיפון = *σίφων, σιφώνιον* wohl richtiger eine Haferart zu verstehen.

77) *Challa* II, 5.

78) *Challa* II, 7. — S. überh. *Num.* 15, 17—21. *Nehem.* 10, 38. *Ezech.* 44, 30. *Philo, De praemiis sacerdotum* §. 1 (*Mang.* II, 233): *Κελεύει γὰρ τοὺς σιτοποιοῦντας ἀπὸ παντὸς σταιτός τε καὶ φυράματος ἄρτον ἀφαιρεῖν ἀπαρχὴν εἰς ἱερέων χρῆσιν. Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *τούς τε πέττοντας τὸν σῖτον καὶ ἀρτοποιουμένους τῶν πεμμάτων αὐτοῖς τινὰ χορηγεῖν.* Mischna Tractat *Challa. Sifre* zu *Num.* 15, 17 ff. bei *Ugolini Thesaurus* XIII, 1108 ff. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. IV, Cap. 39. Saalschütz I, 347. Haneberg S. 571—573. Ritter, Philo und die Halacha S. 118.

(d. h. also der Erstgeburt, wenn diese eine männliche war). Schon nach der älteren jehovistischen und deuteronomischen Gesetzgebung sollte die männliche Erstgeburt des Viehes Gott geweiht, d. h. zu Opfer und Opfermahl verwendet werden (*Exod.* 13, 11—16. 22, 28—29. 34, 19—20. *Deut.* 15, 19—23). Das Priestergesetz macht daraus eine Abgabe für die Priester (*Exod.* 13, 1—2. *Lev.* 27, 26—27. *Num.* 18, 15—18. *Nehem.* 10, 37). Beide fügen zu der Erstgeburt des Viehes auch die Erstgeburt des Menschen hinzu, die ebenfalls als eigentlich Gott gehörig betrachtet wird und darum ausgelöst werden muss. Da ausserdem zwischen reinem und unreinem Vieh zu unterscheiden ist, so ergeben sich in Betreff der Erstgeburt folgende nähere Bestimmungen[79]; a) Die Erstgeburt des reinen und opferbaren Viehes, d. h. der Rinder, Schafe und Ziegen, ist *in natura* abzuliefern. Ist sie fehlerfrei, so muss sie als Opfer behandelt, d. h. das Blut an den Altar gesprengt und das Fett auf dem Altare verbrannt werden[80]. Das Fleisch darf von allen Angehörigen des Priesterstandes, auch den Frauen, überall in Jerusalem gegessen werden (*Num.* 18, 17—18. *Nehem.* 10, 37. *Exod.* 22, 29. 34, 19. *Deut.* 15, 19—20)[81]. Hat das Thier einen Fehler, so gehört es ebenfalls den Priestern, wird aber als profane Speise behandelt (*Deut.* 15, 21—23)[82]. b) Die Ersgeburt der unreinen Thiere, nach Philo namentlich der Pferde, Esel und Kamele, und zwar auch hier, wie überall, nur die männliche Erstgeburt, ist gegen Geld auszulösen nach Abschätzung des Priesters unter Hinzufügung des fünften Theiles (*Num.* 18, 15. *Nehem.* 10, 37. *Lev.* 27, 27). Ein Esel sollte durch ein Schaf ausgelöst werden (*Exod.* 13, 13. 34, 20). Nach Josephus scheint die Auslösung nach einer festen Taxe von 1½ Sekel für das Stück erfolgt zu sein. c) Die Erstgeburt des Menschen, d. h. das erste Kind einer Frau, wenn es ein Knabe war, musste im Alter von einem Monat mit fünf Sekel „gelöst“ werden (*Num.* 18, 15—16; vgl. *Num.* 3, 44 ff. *Nehem.* 10, 37. *Exod.* 13, 13. 22, 28. 34, 20). Eine Darstellung des Knaben im Tempel war dabei nicht nöthig, wie

---

79) Die spätere Praxis hat die jehovistischen und deuteronomischen Gesetze mit denjenigen des Priestercodex verbunden und sie nach Massgabe der letzteren interpretirt.

80) Die Mischna bezeichnet daher auch die Erstgeburt als „Heiliges“, aber als solches zweiten Grades, קדשים קלים, wie Passa und Viehzehnt, *Sebachim* V, 8.

81) In der Deuteronomiumstelle wird das „Du“ 15, 20 als Anrede an die Priester, nicht (wie es der ursprüngliche Sinn der Stelle ist) als Anrede an die Israeliten, aufgefasst.

82) In diesem Falle darf also das Fleisch von den Priestern auch an Nichtpriester verkauft und von letzteren genossen werden, s. Bartenora zu *Bechoroth* V, 1 (in Surenhusius' Mischna V, 169).

man in der Regel auf Grund von *Luc.* 2, 22 f. meint[83]. Unter den Sekeln sind, wie hier ausdrücklich bemerkt wird, solche in tyrischer Währung zu verstehen[84]. Die Taxe galt für Reiche wie für Arme ohne Unterschied[85].

2) Von allem Fleisch, das überhaupt geschlachtet wurde, erhielten die Priester drei Stücke: Vorderfuss, Kinnbacken und Magen. In diesem Sinn, also von den zum profanen Gebrauch geschlachteten, nicht von den geopferten Thieren wurde nämlich *Deut.* 18, 3 verstanden. Die Vorschrift bezieht sich, auch nach der späteren Auslegung, nur auf die opferbaren Thiere: Rinder, Schafe und Ziegen[86]. — 3) Auch von dem Ertrag der Schafschur

---

83) S. dagegen: Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur (1875) S. 110 ff.

84) *Bechoroth* VIII, 7; vgl. oben S. 36. Ein Sekel in phönicischer (= althebräischer) Währung beträgt ungefähr 2 Mark 62 Pfennige deutschen Geldes (Hultsch, Griechische und römische Metrologie, 2. Aufl. S. 420), fünf Sekel also etwa 13 Mark. — Die ältere Gesetzgebung (*Exod.* 13, 13. 34, 20) meint mit der „Lösung" sicher nicht Auslösung in Geld, sondern gegen ein Opfer.

85) S. überh. *Philo, De praemiis sacerdotum* §. 1 (*Mang.* II, 233): *Τρίτον ἐστὶ γέρας τὰ πρωτότοκα ἀρρενικὰ καὶ πάντα τῶν χερσαίων ὅσα πρὸς ὑπηρεσίας καὶ χρῆσιν ἀνθρώπων. Ταῦτα γὰρ κελεύει διαδίδοσθαι τοῖς ἱερωμένοις ἀνθρώποις. Βοῶν μὲν καὶ προβάτων καὶ αἰγῶν αὐτὰ τὰ ἔκγονα, μόσχους καὶ κριοὺς καὶ χιμάρρους, ἐπειδὴ καθαρὰ καὶ πρὸς ἐδωδὴν καὶ πρὸς θυσίας ἐστί τε καὶ νενόμισται· λύτρα δὲ κατατιθέναι τῶν ἄλλων ἵππων καὶ ὄνων καὶ καμήλων καὶ τῶν παραπλησίων μὴ μειοῦντας τὴν ἀξίαν. Ἔστι δὲ καὶ ταῦτα παμπληθῆ ..... Τὴν δὲ τῶν πρωτοτόκων υἱῶν καθιέρωσιν, ὡς ὑπὲρ τοῦ μήτε γονεῖς τέκνων μήτε τέκνα γονέων διαζεύγνυσθαι, τιμᾶται τὴν ἀπαρχὴν ἀργυρίῳ ῥητῷ, προστάξας ἴσον εἰσφέρειν καὶ πένητα καὶ πλούσιον.* Vgl. auch *De caritate* §. 10 (*ed. Mang.* II, 391). — **Josephus** *Antt.* IV, 4, 4: *τῶν τετραπόδων δὲ τῶν εἰς τὰς θυσίας νενομισμένων τὸ γεννηθὲν πρῶτον, ἂν ἄρσεν ᾖ, καταθῦσαι παρασχεῖν τοῖς ἱερεῦσιν, ὥστε αὐτοὺς πανοικὶ σιτεῖσθαι ἐν τῇ ἱερᾷ πόλει· τῶν δ' οὐ νενομισμένων ἐσθίειν παρ' αὐτοῖς κατὰ τοὺς πατρίους νόμους τοὺς δεσπότας τῶν τικτομένων σίκλον καὶ ἥμισυ αὐτοῖς ἀναφέρειν, ἀνθρώπου δὲ πρωτοτόκου πέντε σίκλους.* — **Mischna Tractat** *Bechoroth.* — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. III Cap. 44. Winer RWB. Art. „Erstgeburt". Saalschütz I, 348 f. Haneberg S. 569—571. Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese etc. 1851, S. 98 f. (über die LXX zu *Exod.* 13, 13 und 34, 20). Ritter, Philo S. 118—122 (am eingehendsten und genauesten). Knobel-Dillmann, Exeget. Handbuch zu *Exod.* 13, 1—2. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur 1875, S. 110—118. 390—392 (speciell über die Erstgeburt des Menschen).

86) S. überh. ausser *Deut.* 18, 3: *Philo, De praemiis sacerdotum* §. 3 (*Mang.* II, 235): *Ἀπὸ δὲ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων ἕνεκα κρεωφαγίας τρία προστέτακται τῷ ἱερεῖ δίδοσθαι, βραχίονα καὶ σιαγόνα καὶ τὸ καλούμενον ἤνυστρον.* — *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *εἶναι δὲ καὶ τοῖς κατ' οἶκον θύουσιν, εὐωχίας ἕνεκα τῆς αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ θρησκείας, ἀνάγκην κομίζειν τοῖς ἱερεῦσιν ἤνυστρόν τε καὶ χελύνιον καὶ τὸν δεξιὸν βραχίονα τοῦ θύματος.* Ueber

musste eine Abgabe an die Priester entrichtet werden, jedoch nur wenn Einer mehrere Schafe hatte; nach der Schule Schammai's schon bei zweien, nach der Schule Hillel's erst bei fünfen. Die Abgabe sollte fünf judäische (= zehn galiläische) Sela betragen[87].

III) Neben den regelmässigen Abgaben fielen den Priestern auch noch zahlreiche unregelmässige und ausserordentliche Abgaben anheim. Im Grunde gehören in diese Kategorie schon eine grosse Zahl der Opfer, die aus den verschiedensten Anlässen dargebracht wurden (s. oben S. 195 f.); ausserdem aber auch noch folgende: 1) Die Gelübde. Diese konnten sehr verschiedener Art sein. Man konnte Menschen oder sich selbst dem Heiligthum weihen. In diesem Falle war Auslösung gegen Geld die Regel. Für einen Mann waren fünfzig Sekel, für eine Frau dreissig Sekel zu entrichten. Man konnte aber auch Thiere, Häuser oder Grundstücke dem Heiligthum weihen. Waren die Thiere opferbar, so mussten sie *in natura* abgeliefert werden. Bei unreinen Thieren, Häusern und Grundstücken konnte ebenfalls Auslösung in Geld eintreten unter verschiedenen Bedingungen, die im Gesetz näher fixirt werden[88]. — 2) Eine be-

---

die Bedeutung von χελύνιον (nicht Brust, sondern Kinnbacke) s. Bernard's und Havercamp's Ausgaben des Josephus zu d. Stelle. — Mischna Tractat *Chullin* X und dazu die Gemara *fol.* 130 ff. *Sifre* zu *Deut.* 18, 3 bei *Ugolini* XIII, 1113—1115 (auch hier, wie bei Josephus, der rechte Vorderfuss). — *Hieronymus Epist.* 64 *ad Fabiolam c.* 2 (*Vallarsi* I, 355): *caeterum et alia tria, exceptis primitiis hostiarum, et de privato et de macello publico, ubi non religio sed victus necessitas est, sacerdotibus membra tribuuntur, brachium, maxilla et venter.* — Bernard's und Havercamp's Ausgaben des Josephus zu *Antt.* IV, 4, 4. Saalschütz I, 350. Haneberg S. 576 f. Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 181 f. Knobel zu *Deut.* 18, 3. Ritter, Philo S. 124 f. Wellhausen I, 158 f.

87) S. überh. *Deut.* 18, 4. *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: εἶναι δὲ ἀπαρχὰς αὐτοῖς καὶ τῆς τῶν προβάτων κουρᾶς. Mischna *Chullin* XI, 1—2. *Sifre* zu *Deut.* 18, 4 bei *Ugolini* XIII, 1113. — *Philo, De caritate* §. 10 (*Mangey* II, 391) nennt diese Abgabe irrthümlich unter den Zehnten.

88) S. überh. *Lev.* 27. *Deut.* 23, 22—24. *Joseph. Antt.* IV, 4, 4. *Ev. Matth.* 15, 5. *Marc.* 7, 11. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. III Cap. 45. Saalschütz, Das mosaische Recht I, 150—153. 358—367. Winer RWB. Art. „Gelübde". Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. IV, 788—790 (Art. „Gelübde bei den Hebräern"). Knobel-Dillmann, Exeget. Handbuch, zu *Lev.* 27. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 370—376. — *Lightfoot, Horae hebr.* zu *Matth.* 15, 5 (*Opp. ed. Roterodamens.* II, 332 *sq.*) *Edzard, Tractatus Talmudicus Aboda sara* 1710, *p.* 294 *sqq. Schoettgen, Horae hebr., Wolf, Curae phil. in Nov. Test., Wetstein, Nov. Test.*, sämmtlich zu *Matth.* 15, 5; überh. die Ausleger zu *Matth.* 15, 5 und *Marc.* 7, 11; auch „Saat auf Hoffnung" herausgeg. von Delitzsch, Jahrg. 1875 S. 37—40. — Ueber die Gültigkeit der Gelübde bei Frauen s. *Num.* 30; Mischna Tractat *Nedarim.*

sondere Art der Gelübde war die Bannung, d. h. die nicht-lösbare Weihung an das Heiligthum. Wenn etwas in dieser Form (als Banngut, חֵרֶם) dem Heiligthum geweiht war, so war es demselben, d. h. den Priestern, *in natura* verfallen, es mochte nun Mensch, Vieh oder Grundeigenthum sein[89]. — 3) Endlich gehörte den Priestern auch der Reue-Ersatz für entwendetes oder irgendwie unrechtmässig erworbenes Gut in dem Falle, dass dasselbe seinem rechtmässigen Eigenthümer nicht mehr zurückerstattet werden konnte[90]. — In Betreff der beiden letzten Gefälle lautet das Gesetz deutlich dahin, dass sie den Priestern persönlich gehörten. Die Gelübde dagegen scheint man in der Regel für allgemeine Cultuszwecke verwendet zu haben[91]. Doch nennt Josephus unter den priesterlichen Einkünften bestimmt das Lösegeld von fünfzig, *resp.* dreissig Sekel für den Fall, dass Jemand sich selbst Gott als Eigenthum geweiht hat[92]. Und die rabbinischen Gelehrten rechnen zu den 24 Priestergaben ausser dem Banngut und dem Reue-Ersatz auch den als Gelübde dargebrachten „Erbacker" (*Lev.* 27, 16—21)[93].

In welchem Umfang alle diese Abgaben auch von den Juden in der Diaspora dargebracht wurden, lässt sich im Einzelnen nicht mehr mit Sicherheit sagen[94]. Jedenfalls ist ein grosser Theil da-

89) S. *Lev.* 27, 28. *Num.* 18, 14. *Ezechiel* 44, 29. Saalschütz I, 368—373. Winer RWB. Art. „Bann". — Nicht hieher gehört *Lev.* 27, 29. S. darüber Knobel-Dillmann zu d. Stelle.

90) *Num.* 5, 5—8.

91) *Schekalim* IV, 6—8: „Wenn Jemand sein Vermögen (נְכָסָיו) heiligt . . . . und es ist darunter Vieh, das für den Altar geeignet ist, männliches oder weibliches, so soll nach R. Elieser das männliche zu Brandopfern und das weibliche zu Mahlopfern an die, welche solche brauchen, verkauft werden und das Geld mit dem übrigen Vermögen der Kasse der Tempel-Erhaltung (לְבֶדֶק הַבַּיִת) zufallen. R. Josua sagt: die männlichen opfert man als Brandopfer, die weiblichen verkauft man an solche, welche Mahlopfer brauchen, und für das Geld werden Brandopfer dargebracht; das übrige Vermögen fällt der Kasse der Tempel-Erhaltung zu. . . . . . Wenn Jemand sein Vermögen heiligt, und es sind dabei für den Altar geeignete Dinge, Wein, Oel, Geflügel, so sollen sie nach R. Eleasar an die, welche solche Opferarten brauchen, verkauft, für das Geld aber Brandopfer dargebracht werden; das übrige Vermögen fällt der Kasse der Tempel-Erhaltung zu".

92) *Jos. Antt.* IV, 4, 4.

93) Vgl. die oben Anm. 60 citirten rabbinischen Stellen.

94) Material hierüber: *Challa* IV, 7—11 *Jadajim* IV, 3. *Chullin* X, 1 (die drei Stücke beim Schlachten auch ausserhalb Palästina's abzugeben). *Philo, De monarchia* II, 3 (*Mang.* II, 224). *Legat. ad Cajum* §. 23. 40 (*Mang.* II, 568 *sq.* 592). *Joseph. Antt.* XVI, 6, 2—7. XVIII, 9, 1. Die Stellen aus Philo und Josephus beziehen sich allerdings vor allem auf die Didrachmensteuer; aber nicht auf diese allein, s. *Antt.* XVIII, 9, 1: τό τε δίδραχμον . . . . καὶ

von auch von der Diaspora entrichtet worden und bildete durch seine Massenhaftigkeit eine ergiebige Quelle des priesterlichen Wohlstandes. — Auch über die Art und Weise der Entrichtung können wir uns nicht mehr durchweg eine deutliche Vorstellung machen. Manche Abgaben, wie die Challa und die drei Fleischstücke beim Schlachten, waren ja von der Art, dass sie keine längere Aufbewahrung ertrugen. Eine Ablieferung nach Jerusalem war also hier unmöglich. Jedenfalls sind sie an den Orten, wo Priester waren, diesen direct gegeben worden [95]). Soweit es aber irgend thunlich, war die Verwaltung der Abgaben in Jerusalem centralisirt. Dorthin wurden sie abgeliefert; von da wurden sie dann an die Priester vertheilt [96]). Diese priesterliche Centralverwaltung erstreckte sich auch über den Zehnten, der in Wirklichkeit gar nicht an die Leviten, sondern an die Priester abgeliefert und von diesen verwaltet wurde [97]).

Zum Genuss der priesterlichen Einkünfte waren nicht nur die Priester selbst sondern auch deren Angehörige berechtigt. Nur das „Hochheilige" durfte lediglich von Priestern genossen werden (s. oben S. 196). Im Uebrigen kamen die Einkünfte allen zum Hausstand des Priesters Gehörigen zu gute: Frauen, Töchtern und Sklaven. Ausgenommen waren gemiethete Arbeiter und

---

ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα. — *Hottinger, De decimis Judaeorum p.* 100 *sqq.* (*Exercit.* V). Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 98 f.

95) Von der Teruma heisst es *Terumoth* II, 4: „Ueberall wo ein Priester ist, entrichtet man die Teruma vom Besten; wo aber kein Priester ist, von dem, was sich lange erhält". — Nach *Challa* IV, 8—9 können Challa, Banngut, Erstgeburten, Lösegeld für erstgeborene Söhne, Lösegeld für Erstgeburt des Esels, Vorderfuss, Kinnbacken und Magen (beim profanen Schlachten), Abgabe von der Schafschur u. A. „jedem Priester" gegeben werden. Daher mussten z. B. Teruma, Zehnt und Erstgeburten auch noch nach der Zerstörung des Tempels entrichtet werden, *Bikkurim* II, 3. *Schekalim* VIII, 8.

96) S. bes. II *Chron.* 31, 11—19. *Nehem.* 12, 44. 13, 5. *Maleachi* 3, 10. — *Philo, De praemiis* §. 4 (*Mang.* II, 235 *sq.*): *Ὑπὲρ δὲ τοῦ μηδένα τῶν διδόντων ὀνειδίζειν τοῖς λαμβάνουσι, κελεύει τὰς ἀπαρχὰς εἰς τὸ ἱερὸν κομίζεσθαι πρότερον, εἶτ᾽ ἐνθένδε τοὺς ἱερεῖς λαμβάνειν.*

97) Vgl. *Joseph. Vita* 12. 15. *Antt.* XX, 8, 8. 9, 2. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 138 ff. Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1877, S. 448 f. Wellhausen I, 171 f. Ritter, Philo und die Halacha S. 123 f. — Zur Zeit Nehemia's wurde der Zehnt noch genau nach Vorschrift des Priestercodex den Leviten gegeben, und von diesen nur der Zehnte vom Zehnt an die Schatzkammern des Tempels abgeliefert, doch geschah beides unter priesterlicher Aufsicht (*Nehem.* 10, 38—39). — Die Mischna scheint als das Correcte vorauszusetzen, dass die Priester und die Leviten je ihren Antheil direct vom Eigenthümer erhalten (*Maaser scheni* V, 6).

die an Nichtpriester verheiratheten Töchter. In allen Fällen aber durften die Gaben nur im Zustande levitischer Reinheit genossen werden[98]. — In Betreff der Priester wurde kein Unterschied gemacht zwischen den wirklich fungirenden und den wegen Leibesfehlern vom Dienst ausgeschlossenen. Die letzteren durften sogar, wenn ihre Abtheilung zum Dienst kam, auch vom Hochheiligen geniessen[99].

Alle bisher aufgezählten Abgaben bildeten nur das persönliche Einkommen der Priester. Von ihnen sind nun noch zu unterscheiden die Abgaben, welche direct zur Unterhaltung des öffentlichen Cultus bestimmt waren. Die wichtigste davon war die Halbsekel- oder Didrachmen-Steuer[100]. Eine Steuer dieser Art hat bis zum Exil überhaupt nicht existirt, da bis dahin die öffentlichen Opfer durch den König bestritten wurden (*Ezech.* 45, 17 ff.; 46, 13—15 nach LXX). Zur Zeit Nehemia's wurde sie bereits entrichtet, betrug aber damals nur ein Drittel Sekel (*Nehem.* 10, 33—34). Die Erhöhung auf einen halben Sekel kann erst nach Nehemia eingeführt worden sein. Die betreffende Stelle des Pentateuches, in welcher die Halbsekel-Steuer vorgeschrieben wird (*Exod.* 30, 11—16), ist demnach als eine spätere Novelle zum Priestercodex zu betrachten, was ohnehin auch aus anderen Gründen wahrscheinlich ist[101]. Ueber die thatsächliche Entrichtung dieser Steuer im Zeitalter Christi haben wir verschiedene sichere Zeugnisse[102]. Sie musste von jedem männlichen Israeliten, der zwanzig Jahre oder darüber alt war, gleichviel

98) *Lev.* 22, 1—16. *Philo, De monarchia Lib.* II § 13—15 (*ed. Mangey* II, 230—233). *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *πάντων δὲ τῶν τοῖς ἱερεῦσι τελουμένων κοινωνεῖν διέταξε καὶ τοὺς οἰκέτας καὶ θυγατέρας καὶ γυναῖκας, ἔξω τῶν ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ἐπιφερομένων θυσιῶν· ταύτας γὰρ ἐν τῷ ἱερῷ μόνοι δαπανῶσιν οἱ ἄρρενες τῶν ἱερέων αὐθημερόν.* — *Terumoth* VI, 2. VII, 2. *Sifra* zu *Lev.* 22, 10 ff. bei *Ugolini Thesaurus* XIII, 1102 ff.

99) *Lev.* 21, 22. *Philo, De monarchia* II, 13. *Joseph. Antt.* III, 12, 2. *Bell. Jud.* V, 5, 7. *Sebachim* XII, 1. *Menachoth* XIII, 10 *fin.*

100) Vgl. Winer RWB. Art. „Abgaben". Saalschütz I, 291—293. Wieseler, Chronologische Synopse S. 264 ff. Ders., Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien S. 108 ff. Huschke, Ueber den Census und die Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserzeit (1847) S. 202—208. Keim, Geschichte Jesu II, 599 ff. Meyer und andere Ausleger zu Matth. 17, 24.

101) S. Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 412. — Die Exodusstelle spricht an sich nur von einer einmaligen Abgabe, welche bei der Musterung zur Zeit Mosis (*Num.* 1) entrichtet werden sollte. Indirect soll aber damit sicherlich eine gesetzliche Grundlage geschaffen werden für die Einforderung einer regelmässigen Halbsekelsteuer. In diesem Sinne hat es auch schon der Chronist verstanden (II *Chron.* 24, 4—10).

102) *Ev. Matth.* 17, 24. *Jos. Antt.* XVIII, 9, 1. *Bell. Jud.* VII, 6, 6. Mischna Tractat *Schekalim.*

ob reich oder arm, bezahlt werden [103]), und zwar, wie alle heiligen Abgaben, in althebräischer oder tyrischer (phönicischer) Währung [104]). Der Termin für die Bezahlung war der Monat Adar (ungefähr März) [105]); die Entrichtung geschah in der Art, dass die Beträge zunächst innerhalb einer Gemeinde gesammelt und dann von Gemeindewegen nach Jerusalem abgeliefert wurden [106]). — Verwendet wurde diese Steuer hauptsächlich zur Bestreitung des täglichen Brandopfers und überhaupt aller im Namen des Volkes darzubringenden Opfer, sowie auch zu anderen öffentlichen Zwecken [107]). — Nach der Zerstörung Jerusalems musste das Didrachmon eine Zeit lang an den Tempel des *Jupiter Capitolinus* in Rom abgeliefert werden [108]). Unter Nerva ist zwar die *calumnia fisci judaici* beseitigt, die Steuer selbst aber nicht aufgehoben worden [109]).

Zu der Halbsekel-Steuer kam als regelmässige Abgabe für den Tempel namentlich noch die jährliche Holzlieferung für den Bedarf des Brandopferaltares hinzu [110]). Schon zur Zeit Nehemia's war

---

103) *Exod.* 30, 14—15. *Philo, De monarchia* II, 3 (*Mang.* II, 224): *Προστέτακται γὰρ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἀπαρχὴν εἰσφέρειν ἀπὸ εἰκοσαετοῦς ἀρξαμένους.*

104) *Tosefta Kethuboth* XII *fin.*: „Alles Geld, von dem das Gesetz spricht, ist tyrisches Geld (כסף צורי)". Die erhaltenen hebräischen Sekel-Münzen stimmen in der That mit den Münzen phönicischer Währung überein. Ein halber Sekel ist also = zwei tyrische Drachmen oder ungefähr 1 Mark 31 Pfennige deutschen Geldes. Vgl. oben S. 36 u. 202. — Im Zeitalter Christi wurde in Palästina nur in römischer Währung geprägt (1 Denar = 1 attische Drachme, beide etwas schwerer als die tyrische Drachme). Man hatte daher beim Entrichten der heiligen Abgaben sehr oft die Wechsler nöthig.

105) *Schekalim* I, 1 u. 3.

106) *Schekalim* II, 1. Vgl. *Ev. Matth.* 17, 24.

107) *Nehem.* 10, 33—34. *Schekalim* IV, 1—3.

108) *Joseph. Bell. Jud.* VII, 6, 6. *Dio Cass.* LXVI, 7. — Vgl. *Sueton. Domitian.* 12: *Judaicus fiscus acerbissime actus est.*

109) Ersteres ist bezeugt durch eine Münze Nerva's mit der Umschrift *fisci Judaici calumnia sublata* (*Madden, History of Jewish Coinage p.* 199). Es kann sich dies nicht auf die Aufhebung der Steuer selbst, sondern nur auf die Aufhebung ihrer für die Juden verletzenden Form, also wohl ihrer Bestimmung zu heidnischen Cultuszwecken, beziehen. Die Steuer selbst ist auch später noch entrichtet worden; vgl. *Appian. Syr.* 50 und besonders *Origenes Epist. ad. African.* §. 14 (*ed. Lommatzsch* XVII, 44): *καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων, καὶ Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων.* — Die Rabbinen ihrerseits haben bestimmt, dass die Halbsekel-Steuer nicht Pflicht sei, wenn kein Tempel besteht (*Schekalim* VIII, 8).

110) S. hierüber: Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael II, 144 f. Grätz, Geschichte der Juden 3. Aufl. III, 612 (Note 1) und 668 f. (Note 14). *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 109 *not.* 2. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud II. Abth. S. 881 f. (Artikel „Opferholzspende").

angeordnet worden, dass die Priester, die Leviten und das Volk zu gewissen Zeiten des Jahres das Holz für den Altar liefern sollten, alle nach ihren „Vaterhäusern", indem die Reihenfolge durch's Loos bestimmt wurde (*Nehem.* 10, 35. 13, 31). In der spätereren Zeit geschah die Holzlieferung vorwiegend am 15. Ab, der eben dadurch einen gewissen festlichen Charakter erhielt[111]). Doch wurde auch in dieser späteren Zeit noch von einzelnen Geschlechtern an anderen Tagen geliefert[112]). Zulässig waren alle Holzarten ausser vom Oelbaum und vom Weinstock[113]).

Grosse Reichthümer müssen endlich dem Tempel auch durch freiwillige Schenkungen zugeflossen sein. Es ist schon erwähnt worden, dass wahrscheinlich der grösste Theil der Gelübde nicht den Priestern persönlich zufiel, sondern für Cultuszwecke verwendet wurde (s. oben S. 204). Jedenfalls gilt dies von den für bestimmte

---

111) *Megillath Taanith* §. 11 (bei *Derenbourg p.* 443. 445). — *Joseph. Bell. Jud.* II, 17, 6: *τῆς τῶν ξυλοφορίων ἑορτῆς οὔσης, ἐν ᾗ πᾶσιν ἔθος ὕλην τῷ βωμῷ προσφέρειν.* Da Josephus *B. J.* II, 17, 7 den darauf folgenden Tag als den 15. Loos (= Ab) bezeichnet, so würde sich für die Holzlieferung der 14. Ab ergeben. Dass aber der 15. Ab der Haupttag war, unterliegt nach den rabbinischen Quellen keinem Zweifel, s. *Megillath Taanith* §. 11, Mischna *Taanith* IV, 5. IV, 8; im Allgemeinen auch *Taanith* IV, 4. *Megilla* I, 3. *jer. Taanith* 68b—69c. *Megilla* 70c. *bab. Taanith* 28a—31a.

112) Mischna *Taanith* IV, 5: „Die Zeiten zur Holzlieferung waren für Priester und Volk neun bestimmte Tage:

1. Am 1. Nisan lieferte das Haus Arach vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 5. *Nehem.* 7, 10).
2. Am 20. Tammus das Haus David vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 8, 2).
3. Am 5. Ab das Haus Parĕosch vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 3. 8. 3. 10, 25. *Nehem.* 3, 25. 7, 8. 10, 15).
4. Am 7. Ab das Haus Jonadab's des Rechabiten (vgl. II *Reg.* 10, 15. 23. *Jerem.* 35, 8. I *Chron.* 2, 55).
5. Am 10. Ab das Haus Sĕnaa vom Stamme Benjamin (vgl. *Esra* 2, 35. *Nehem.* 3, 3. 7, 38).
6. Am 15. Ab das Haus Sattu vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 8. 10, 27. *Nehem.* 7, 13. 10, 15).
   An demselben Tage: Die Priester.
   Die Leviten.
   Die von unbekannter Abstammung.
   Die *Benê Gonbê Eli* und die *Benê Koẓ'ê Keẓi'oth.*
7. Am 20. Ab das Haus Pachath-Moab vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 6. 8, 4. 10, 30. *Nehem.* 3, 11. 7, 11. 10, 15).
8. Am 20. Elul das Haus Adin vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 15. 8, 6. *Nehem.* 7, 20. 10, 17).
9. Am 1. Tebeth das Haus Parĕosch zum zweitenmale".

113) *Tamid* II, 3. Anders: Buch der Jubiläen *c.* 21 (in Ewald's Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 19). *Testam.* XII *Patriarch. Levi c.* 9.

Zwecke dargebrachten Gelübden und von den sonstigen freiwilligen Gaben, die nicht gerade auf Grund eines Gelübdes geweiht wurden[114]. Sehr häufig wurden einzelne Gegenstände geschenkt, die zum Gebrauch beim Cultus oder zur Zierde des Tempels dienten[115]. Man konnte z. B., um nur Einiges zu erwähnen, zur Erweiterung des goldenen Weinstocks über dem Tempelthore Gold in Form einzelner Blätter, Trauben oder Beeren schenken[116]; der reiche Alabarch Alexander in Alexandria stiftete die Gold- und Silber-Bekleidung für die Thore des Vorhofes[117]; selbst vornehme Nichtjuden stifteten nicht selten Weihgeschenke für den Tempel (s. darüber am Schluss dieses Paragraphen). Das gewöhnlichste waren wohl Gaben in Geld; und da war selbst das Scherflein der armen Wittwe nicht unwillkommen (*Ev. Marc.* 12, 41—44. *Luc.* 21, 1—4). In der Schatzkammer des Tempels waren dreizehn posaunenförmige Kasten aufgestellt, in welche das für die einzelnen Cultuszwecke bestimmte Geld eingelegt wurde. Nicht weniger als sechs davon enthielten die „freiwilligen Gaben" schlechthin, ohne nähere Bestimmung; und diese wurden sämmtlich, wie wenigstens die Mischna behauptet, zu Brandopfern verwendet (weil nämlich bei diesen am meisten, so zu sagen, Gott zu gute kam)[118].

III. Die einzelnen Ämter.

Die grosse Zahl der Priester, die Fülle ihrer Einkünfte, die Mannigfaltigkeit ihrer Functionen erforderten auch eine reiche Gliederung der Aemter. Es ist bereits im ersten Abschnitt gezeigt worden, wie die ganze Priesterschaft in 24 Geschlechter getheilt war, deren jedes einen einheitlichen Körper für sich bildete mit Vorstehern und Aeltesten an der Spitze. Unabhängig von dieser gesellschaftlichen Gliederung des ganzen Standes war nun aber der Organismus specieller Aemter, die zur Durchführung der mannigfaltigen Cultuszwecke und Cultusordnungen erforderlich waren. Unter diesen speciellen Aemtern ragen (wenigstens im letzten Jahrhundert des Tempelbestandes, auf welches die folgende Darstellung sich bezieht) zwei über alle anderen hervor, die darum hier an die Spitze zu stellen sind.

---

114) Dass man zwischen Gelübden (נדרים) und freiwilligen Gaben (נדבות) wenigstens formell unterschied, sieht man z. B. aus *Megilla* I, 6.

115) S. im Allgemeinen *Jos. Bell. Jud.* V, 13, 6. *Mischna Joma* III, 10.

116) *Middoth* III, 8 *fin.*

117) *Jos. Bell. Jud.* V, 5, 3.

118) *Schekalim* VI, 5—6.

1) Das Haupt der gesammten Priesterschaft war der **Oberpriester** oder, wie wir zu sagen gewöhnt sind, der **Hohepriester** (כהן גדול, ἀρχιερεύς)[119]. Das Charakteristische seiner Stellung war die Vereinigung einer **politischen** und einer **priesterlichen** Würde in einer Person. Er war nicht nur der höchste Cultusbeamte, der allein zur Ausübung gewisser Cultushandlungen von höchster religiöser Bedeutung, wie namentlich zur Darbringung des Opfers am Versöhnungstag berechtigt war; sondern er war zugleich auch das politische Oberhaupt des Volkes, also das Staatsoberhaupt, soweit eben der Staat nicht von fremden Herren regiert wurde. In der Zeit der Unabhängigkeit waren die erblichen hasmonäischen Hohenpriester zugleich Fürsten und Könige; später sind die Hohenpriester wenigstens die Präsidenten des Synedriums und die obersten Vertreter des Volkes auch in allen politischen Angelegenheiten den Römern gegenüber gewesen (näheres s. oben §. 23, IV). Die vornehme sociale Stellung des Hohenpriesters brachte es mit sich, dass er nur bei festlichen Gelegenheiten als Priester fungirte. Gesetzlich verpflichtet war er dazu nur am Versöhnungstag, an welchem er das grosse Sündopfer des Volkes vor Gott brachte (*Lev.* 16); nach der späteren Praxis hatte er auch in der Woche vor dem Versöhnungstag das tägliche Opfer darzubringen[120]. Im Uebrigen hatte er vollkommen freie Hand, zu opfern, wann er wollte[121]. Nach dem Zeugniss des Josephus that er dies in der Regel an jedem Sabbath und an den Neumonds- und Jahresfesten[122]. Mit diesen Opfern, die er als Vertreter des Volkes und in dessen Namen darbrachte, ist nicht zu verwechseln das tägliche Speisopfer, das er von sich aus als eigenes Opfer darzubringen hatte (*Lev.* 6, 12—16). Hiebei kam es nicht sowohl darauf an, dass er selbst ministrirte (was in der Regel nicht geschehen ist), als darauf, dass er die Kosten bestritt[123]. — Die Einzigartigkeit seiner Stellung kam auch zum Ausdruck in der beson-

---

119) Vgl. über ihn: Winer RWB. *s. v.*; Oehler Art. „Hoherpriester" in Herzog's Real-Enc. (1. Aufl. VI, 198—206, 2. Aufl. VI, 237—245, revidirt von Delitzsch), und die von beiden citirte Literatur; auch: Graf Art. „Priester" in Schenkel's Bibellex., Wellhausen, Gesch. Israels I, 153—156. Riehm, Handwörterb. des bibl. Altertums *s. v.*

120) *Joma* I, 2.

121) *Joma* I, 2. *Tamid* VII, 3.

122) *Bell. Jud.* V, 5, 7: *ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἀνῄει μὲν σὺν αὐτοῖς, ἀλλ' οὐκ ἀεί, ταῖς δ' ἑβδομάσι καὶ νουμηνίαις καὶ εἴ τις ἑορτὴ πάτριος ἢ πανήγυρις πάνδημος ἀγομένη δι' ἔτους.* — Auch die hasmonäischen Fürsten und Könige haben die priesterlichen Functionen thatsächlich ausgeübt. S. *Jos. Antt.* XIII, 10, 3 (Joh. Hyrkan), XIII, 13, 5 (Alexander Jannäus).

123) *Jos. Antt.* III, 10, 7. Näheres s. unten Abschnitt IV.

deren Reinheit und Heiligkeit, die von ihm gefordert wurde (s. oben S. 178, 180), sowie in einem prachtvollen Dienstgewande, das er bei Verrichtung seiner priesterlichen Functionen trug[124]). Nur am Versöhnungstag, wenn er in's Allerheiligste eintrat, trug er einfache weisse Kleider, die übrigens auch aus der kostbarsten pelusischen und indischen Leinwand (oder Baumwolle?) angefertigt waren[125]).

2) Dem Hohenpriester am nächsten stand dem Range nach der סֶגֶן oder סְגָן, aramäisch סְגַן, über dessen amtliche Functionen freilich die rabbinischen Autoritäten sehr im Unklaren sind. Sie meinen, er sei lediglich Stellvertreter des Hohenpriesters gewesen und habe namentlich die Aufgabe gehabt, für diesen einzutreten, wenn er durch levitische Verunreinigung an der Ausübung seines Dienstes verhindert war; und diese Meinung ist auch unter christlichen Gelehrten

---

124) Dieses Prachtgewand wird von den biblischen und nachbiblischen Quellen mit besonderer Vorliebe beschrieben. S. *Exod.* 28 und 39. *Sirach* 45, 6—13. 50, 5 ff. *Aristeas ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 271, 21—272, 9 (in Havercamp's Josephus II, 2, 113). *Philo, Vita Mosis* III, 11—14 (*ed. Mang.* II, 151—155); *de monarchia* II, 5—6 (*ed. Mang.* II, 225—227). *Josephus Antt.* III, 7, 4—7 und *Bell. Jud.* V, 5, 7. *Mischna Joma* VII, 5. *Hieronymus Epist.* 64 *ad Fabiolam c.* 10—18 (*ed. Vallarsi* I, 360—366). — Aus der Literatur sei hervorgehoben: *Joh. Braun, Vestitus sacerdotum Hebraeorum, Amst.* 1680. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III Cap. 4—8. *Bened. Dav. Carpzov, De pontificum Hebraeorum vestitu sacro* (in *Ugolini Thes. t.* XII, daselbst in *t.* XII und XIII auch noch andere Monographien). *Ugolini Thes.* XIII, 163—434. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 61—165. Leyrer, Art. „Kleider, heilige bei den Hebräern" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VII, 714—722, und die daselbst citirte Literatur. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 534—555. *De Saulcy, Revue archéologique, Nouv. Série t.* XX, 1869, *p.* 91—115. Auch die in Anm. 119 citirte Literatur über die Hohenpriester. Die Universitätsbibliothek zu Giessen besitzt handschriftlich ein sehr gelehrtes Werk von *Martinus Mauritii, De re vestiaria Hebraeorum* 1685 (*cod. Gissens.* 593—595). — Ueber die Aufbewahrung des hohenpriesterlichen Gewandes entstand in der römischen Zeit ein ernsthafter politischer Conflict, s. *Jos. Antt.* XV, 11, 4. XVIII, 4, 3. XX, 1, 1—2; dazu Theol. Stud. und Krit. 1872, S. 627—630. Bei der Eroberung Jerusalems fiel das Prachtgewand den Römern in die Hände (*Jos. Bell. Jud.* VI, 8, 3).

125) *Lev.* 16, 4. *Mischna Joma* III, 7 (über die hier erwähnten Stoffe s. oben S. 39. Vgl. auch unten Anm. 215). *Jos. B. J.* V, 5, 7: *ταύτην μὲν οὖν τὴν ἐσθῆτα* [*οὐκ*] *ἐφόρει τὸν ἄλλον χρόνον, λιτοτέραν δ' ἀνελάμβανεν ὁπότε* [*δὲ*] *εἰσίοι εἰς τὸ ἄδυτον.* Die eingeklammerten Worte sind hier zu tilgen. — Die leinenen Kleider (בגדי לבן) trug der Hohepriester nur bei den speciell auf den Versöhnungstag bezüglichen Handlungen. Bei den übrigen Cultushandlungen trug er auch am Versöhnungstag seine Prachtgewänder (בגדי זהב). Genaueres darüber s. *Joma* III, 4. 6. VII, 1. 3. 4; vgl. auch *Jos. Antt.* XVIII, 4, 3 (als die Römer die Prachtgewänder in Verwahrung hatten, wurden sie den Juden ausgeliefert *τρισὶν ἑορταῖς ἑκάστου ἔτους καὶ κατὰ τὴν νηστείαν*, d. h. am Versöhnungstage).

bis auf den heutigen Tag noch die herrschende [126]. Sie ist aber sicher falsch. Die sämmtlichen Stellen der Mischna, an welchen der סגן erwähnt wird, geben über seine amtliche Stellung überhaupt keinen näheren Aufschluss. Sie zeigen nur, dass er im Rang der nächste nach dem Hohenpriester war. Wenn der Hohepriester am Versöhnungstag das Loos über die beiden Böcke zog, stand der סגן ihm zur Rechten, und der Vorsteher der dienstthuenden Abtheilung (ראש בית אב) zur Linken [127]. Wenn der Hohepriester aus der Schrift vorzulesen hatte, reichte der Synagogenvorsteher die Schriftrolle dem סגן und dieser übergab sie dem Hohenpriester [128]. Wenn der Hohepriester das tägliche Opfer darbringen wollte, stand ihm ebenfalls der סגן zur Seite [129]. Aus alledem kann man aber nicht schliessen, dass der Segan (ich wähle diese aramäische Form, da die hebräische Singularform sich nicht sicher feststellen lässt) zur Stellvertretung des Hohenpriesters im Falle von dessen Verhinderung bestimmt war. Und ein solcher Schluss wäre entschieden falsch. Denn die Mischna sagt über diese Stellvertretung vielmehr folgendes: „Sieben Tage vor dem Versöhnungstage bestimmt man einen andern Priester (כהן אחר) zur Stellvertretung des Hohenpriesters für den Fall, dass diesem ein den Dienst verhindernder Zufall zustiesse“ [130]. Dies wäre doch sehr überflüssig gewesen, wenn es einen ständigen Vicarius des Hohenpriesters gegeben hätte. — Ueber die wirkliche Stellung des Segan lässt sich, wie mir scheint, sehr leicht und sicher in's Klare kommen, sobald man nur beachtet, wie die LXX das Wort סגנים im Alten Testamente übersetzen. Sie übersetzen es nämlich fast constant durch *στρατηγοί* [131]. Der סגן ist

---

126) S. überh.: *Buxtorf, Lex. Chald. s. v.* סגן. — *Selden, De successione in pontificatum Ebraeorum* II, 1. — *Lightfoot, Ministerium templi* V, 1 (*Opp.* I, 687 *sq.*). — *Sheringam* zu *Joma* III, 9 (in Surenhusius' Mischna II, 223). — *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 98 *sq.* — *Vitringa, Observationes sacrae* (1723) *lib.* VI *c.* 23, *p.* 517—531. — *Blossius* 1711, *Overkampf* 1739 (beide citirt von *Meusel, Bibliotheca historica* I. 2, 165). — *Quandt, De pontificis maximi suffraganeo* (in Ugolini's *Thesaurus t.* XII, 963—1028). — Oehler, Art. „Hoherpriester“ in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VI, 204. — Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 558 f. — Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* סגן. Ders. Neuhebr. Wörterb. *s. v.* — Ueber die סגנים im Alten Testamente s. *Gesenius Thesaurus s. v.*

127) *Joma* III, 9. IV, 1.

128) *Joma* VII, 1. *Sota* VII, 7—8.

129) *Tamid* VII, 3.

130) *Joma* I, 1.

131) So *Jerem.* 51, 23. 28. 57. *Ezechiel* 23, 6. 12. 23. *Esra* 9, 2 (*vulgo omitt.*). *Nehem.* 2, 16. 4, 8. 12, 40. 13, 11. *Daniel* 3, 2. 27. 6, 8. Nur selten = *ἄρχοντες Jes.* 41, 25. *Nehem.* 4, 13. 5, 7. 7, 5. Einmal = *σατράπαι Daniel* 2, 48.

also nichts anderes als der in den griechischen Quellen, sowohl im Neuen Testamente als bei Josephus, öfters erwähnte στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, der Tempelhauptmann [132]). Er hatte die oberste Aufsicht über die äussere Ordnung im Tempel. Und es begreift sich bei der Wichtigkeit dieser Stellung leicht, dass er als der im Rang dem Hohenpriester am nächsten stehende Priester angesehen wurde.

Neben dem Segan oder στρατηγός im Singularis kommen auch סגנים oder στρατηγοί im Pluralis vor. Wenn die Festzüge der Landleute mit den Erstlingsfrüchten nach Jerusalem kamen, so gingen ihnen die vornehmsten Priester entgegen, nämlich die פחות und סְגָנִים und גִּזְבָּרִים [133]). Den beiden an erster Stelle genannten Kategorien פחות und סְגָנִים entsprechen bei Lucas οἱ ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοί (*Luc.* 22, 4. 52) [134]). Was unter den ἀρχιερεῖς zu verstehen sei, ist bereits oben S. 171 ff. gezeigt worden. Die סגנים oder στρατηγοί aber sind der Art nach jedenfalls dasselbe wie der סגן oder στρατηγός, nur in einer geringeren Rangstufe, also ebenfalls Häupter der Tempelpolizei, aber in einer dem obersten στρατηγός untergebenen Stellung [134a]).

In den priesterlichen Ranglisten, welche an einigen talmudischen Stellen gegeben werden, werden als die dem Hohenpriester und dem Segan Zunächststehenden die Vorsteher der Dienstabtheilungen genannt, und zwar zunächst die Vorsteher der 24 Hauptabtheilungen (ראש המשמר) und sodann die Vorsteher der Unterabtheilungen (ראש בית אב) [135]). Das Amt dieser Vorsteher bezieht sich

---

132) *Actor.* 4, 1: ὁ στρατηγος τοῦ ἱεροῦ. Ebenso *Actor.* 5, 24. 26. — *Josephus Antt.* XX, 6, 2: Ἀνανίαν τὸν ἀρχιερέα καὶ τὸν στρατηγὸν Ἄνανον. — *Bell. Jud.* VI, 5, 3: οἱ τοῦ ἱεροῦ φύλακες ἤγγειλαν τῷ στρατηγῷ. — *Antt.* XX, 9, 3: τὸν γραμματέα τοῦ στρατηγοῦντος Ἐλεαζάρου. — *Bell. Jud.* II, 17, 2: Ἐλεάζαρος υἱὸς Ἀνανίου τοῦ ἀρχιερέως, νεανίας θρασύτατος, στρατηγῶν τότε. — An einigen der letzteren Stellen könnte möglicherweise statt des obersten στρατηγός einer der unteren στρατηγοί gemeint sein, die es ebenfalls gab, wie sogleich gezeigt werden wird.

133) *Bikkurim* III, 3.

134) Die Verbindung פחות und סְגָנִים findet sich öfters auch im Alten Testamente (*Jerem.* 51, 23. 28. 57. *Ezech.* 23, 6. 12. 23). Die LXX übersetzen hier meistens ἡγεμόνες (oder ἡγούμενοι) καὶ στρατηγοί, einmal (*Jerem.* 51, 57) ἄρχοντες καὶ στρατηγοί. In der citirten Mischnastelle *Bikkurim* III, 3, wo es sich um Priester handelt, können daher die פחות kaum etwas anderes sein als die ἀρχιερεῖς, denn die ἄρχοντες unter den ἱερεῖς sind eben die ἀρχιερεῖς. Bestätigt wird dies durch die Formel des Lucas.

134a) Ein סגן dieser Art ist vermuthlich der in der Mischna öfters vorkommende R. Chananja סגן הכהנים. S. über ihn §. 25, IV.

135) S. bes. *Tosefta Horajoth fin.* (*ed. Zuckermandel p.* 476 unten); *jer. Horajoth* 48b, bei *Ugolini Thes.* XIII, 870.

aber nicht direct auf den Cultus, sondern vielmehr auf die Priesterschaft als Corporation, weshalb von ihnen bereits oben S. 185 f. die Rede gewesen ist. Die eigentlichen Cultusämter, die hier ausser dem des Hohenpriesters und des Segan noch zu erwähnen sind, haben es theils mit der Vermögensverwaltung, theils mit der Polizeiaufsicht im Tempel, theils mit den Cultushandlungen selbst zu thun. Was wir über diese drei Kategorien wissen, ist im Wesentlichen Folgendes [136].

I) Eine sehr wichtige Function war die Verwaltung des ungeheuren Tempelvermögens. In den Schatzkammern des Tempels waren Besitzthümer mannigfaltiger Art in gewaltigen Massen angesammelt. Schon die Geräthe, die zum Opferdienst nöthig waren, repräsentirten einen hohen Werth: da waren in Menge goldene und silberne Becken, Schalen, Krüge und ähnliche Geräthe, wie man sie zum Auffangen und Sprengen des Blutes, zum Darbringen des Räucherwerkes, der Speis- und Trankopfer brauchte [137]. Da waren Vorräthe an Vorhängen, Priestergewändern und den zur Anfertigung derselben nöthigen Stoffen [138]. Da waren namentlich auch grosse Vorräthe an Naturalien: Mehl und Oel zum Speisopfer, Wein zum Trankopfer, wohlriechende Stoffe zum Räucherwerk; auch die für die Priester gelieferten Abgaben [139]. Vor allem aber lagen in den Schatzkammern des Tempels auch grosse Summen baaren Geldes, die durch ihre colossale Höhe nicht selten die Habgier fremder Machthaber zur Plünderung reizten und doch immer wieder rasch ersetzt waren [140]. Zu den dem Tempel gehörigen Geldern

---

136) Vgl. *Lightfoot, Ministerium templi c.* V und VII. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael I, 387—424. Haneberg, Die religiösen Alterthümer S. 555 ff. Graf in Merx' Archiv I, 226—232. Ueberhaupt auch die oben Anm. 43 citirte Literatur über die Leviten.

137) S. überh.: *Esra* 1, 9—11. 8, 26—27. I *Makk.* 1, 21—23. *Joseph. Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud* I, 7, 6. V, 13, 6. VI, 5, 2. VI, 8, 3. *Joma* III, 10. IV, 4. — Nach *Tamid* III, 4 gehörten zum täglichen Dienst 93 silberne und goldene Geräthe; nach *Chagiga* III, 8 waren alle dreifach vorhanden. Einiges Einzelne s. *Exod.* 25, 29. 38. 27, 3. 37, 16. 23. 38, 3. *Num.* 4, 7. 9. 14.

138) *Bell. Jud.* VI, 5, 2. VI, 8, 3.

139) *Nehem.* 12, 44. 13, 5. 9. 12. I *Chron.* 9, 29. *Bell. Jud.* V, 13, 6. VI, 8, 3. *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 6.

140) Plünderung durch Heliodor versucht (II *Makk.* 3); durch Antiochus Epiphanes (I *Makk.* 1, 21—23). Pompejus lässt den Schatz unberührt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 6); Crassus plündert ihn (*Antt.* XIV, 7, 1. *B. J.* I, 8, 8: zweitausend Talente); desgleichen: Sabinus nach dem Tode des Herodes (*Antt.* XVII, 10, 2 *fin.* *B. J.* II, 3, 3 *fin.*); Pilatus (*Antt.* XVIII, 3, 2. *B. J.* II, 9, 4); Florus (*B. J.* II, 14, 6). — Vgl. über den ἱερὸς θησαυρός im Allgemeinen auch *Ev. Matth.* 27, 6. *Joseph. Bell. Jud.* V, 5, 1. *Antt.* XX, 9, 7.

kamen endlich auch noch die von Privatleuten daselbst deponirten Capitalien; denn man pflegte auch Privatgelder dem Tempel zur Aufbewahrung anzuvertrauen, wo man sie wegen der Heiligkeit des Ortes am sichersten geborgen wusste [141]). — Alle diese Gelder und Werthgegenstände waren in verschiedenen Schatzkammern (*γαζοφυλάκια*) im innern Vorhof des Tempels aufbewahrt und bedurften nicht nur einer steten Bewachung, sondern wegen des fortwährenden Zu- und Abflusses auch einer sorgsamen Verwaltung [142]).

Die Schatzmeister, denen diese Verwaltung oblag, heissen im Griechischen *γαζοφύλακες* [143]), im Hebräischen גִּזְבָּרִים [144]). Dieselben hatten nicht etwa nur die Verwaltung der Tempelgelder, sondern überhaupt die Verwaltung aller Besitzthümer der eben genannten Kategorien. Sie verwahrten die heiligen Geräthe [145]), die Vorhänge und Priestergewänder [146]); sie nahmen das Mehl zu den Speisopfern und den Wein zu den Trankopfern in Empfang [147]), nahmen Geheiligtes (dem Tempel Geschenktes) an oder gaben es gegen Auslösung wieder frei [148]); sie kauften Holz [149]) und nahmen die Halbsekel-Steuer ein [150]). — Selbstverständlich gab es auch bei den Schatz-

141) II *Makk.* 3, 10—12. 15. *Joseph. Bell. Jud.* VI, 5, 2. Auch in heidnischen Tempeln geschah dies vielfach. S. überh. Winer RWB. Art. „Hinterlage". Grimm, Exeget. Handb. zu den Apokryphen, zu II *Makk.* 3, 10. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III, 1878, S. 210. Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privatalterthümer (1882) S. 456 f.

142) Ueber die *γαζοφυλάκια* s. bes. *Joseph. Bell. Jud.* V, 5, 2 *fin.* VI, 5, 2. *Antt.* XIX, 6, 1. *Nehem.* 12, 44. 13, 5. 9. 12. 13. Unter dem im Neuen Testamente erwähnten *γαζοφυλάκιον* ist nicht eine Schatzkammer, sondern ein Schatzkasten zu verstehen (*Marc.* 12, 41. 43; *Luc.* 21, 1; wahrscheinlich auch *Joh.* 8, 20). Nach *Schekalim* VI, 5 gab es im Tempel dreizehn posaunenförmige Geldkasten.

143) *Antt.* XV, 11, 4. XVIII, 4, 3 (die *γαζοφύλακες* verwahren das hohepriesterliche Kleid). — *Antt.* XX, 8, 11: *Ἰσμάηλον τὸν ἀρχιερέα καὶ Ἑλκίαν τὸν γαζοφύλακα* (als Gesandte nach Rom). — *Bell. Jud.* VI, 8, 3: *ὁ γαζοφύλαξ τοῦ ἱεροῦ Φινέας* (liefert den Römern die priesterlichen Gewänder aus). — Vgl. auch *Antt.* XIV, 7, 1: *ὁ τῶν θησαυρῶν φύλαξ ἱερεύς, Ἐλεάζαρος ὄνομα . . . . πεπιστευμένος τὴν τῶν καταπετασμάτων τοῦ ναοῦ φυλακήν* (zur Zeit des Crassus).

144) *Pea* I, 6 *fin.* II, 8 *fin.* IV, 8. *Challa* III, 3—4. *Bikkurim* III, 3. *Schekalim* II, 1. V, 2. 6. *Menachoth* VIII, 2. 7. *Meila* III, 8. — Das Wort kommt auch im A. T. vor, *Esra* 1, 8. 7, 21. Vgl. auch Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.*

145) *Schekalim* V, 6. I *Chron.* 9, 28.

146) *Jos. Antt.* XIV, 7, 1. XV, 11, 4. XVIII, 4, 3. *Bell. Jud.* VI, 8, 3.

147) *Menachoth* VIII, 2. 7.

148) *Pea* I, 6 *fin.* II, 8 *fin.* IV, 8. *Challa* III, 3—4.

149) *Meila* III, 8.

150) *Schekalim* II, 1.

meistern wieder verschiedene Rangabstufungen. Nach den Angaben des Alten Testamentes könnte es scheinen, als ob alle diese Aemter in den Händen von Leviten gewesen wären [151]). Für die niederen Chargen mag dies in der That der Fall gewesen sein; die höheren dagegen waren sicher in den Händen von Priestern. Erscheint doch bei Josephus der γαζοφύλαξ (vielleicht der oberste derselben) unmittelbar neben dem Hohenpriester als einer der vornehmsten Tempelbeamten [152]). Auch sonst werden die גִּזְבָּרִים in der Regel zu den höheren Tempelchargen gerechnet [153]). — Wenn die Mischna festsetzt, dass im Tempel mindestens drei גִּזְבָּרִים sein sollten [154]), so denkt sie dabei wohl auch nur an die Oberschatzmeister, nicht an das ganze für die Schatzverwaltung nöthige Personal.

Wahrscheinlich gehören in die Kategorie der Schatzbeamten auch die *Amarkelin* (אמרכלין), die in der Mischna einmal erwähnt werden, ohne irgend welche Andeutung ihrer Functionen [155]), weshalb die Rabbinen darüber nur vage Vermuthungen, zum Theil auf Grund harmloser etymologischer Spielereien geben [156]). Das Wort ist persischen Ursprungs und bedeutet einen „Rechnungsrath oder Rechenmeister“ [157]). Im Targum Jonathan steht daher z. B. II *Reg.* 12, 10 und 22, 4 אמרכליא für das Hebräische שֹׁמְרֵי הַסַּף, „Wächter der Schwelle“, womit die priesterlichen Schatzmeister gemeint sind. Identisch mit unserm Wort ist das armenische *hamarakar*, das eben-

---

151) I *Chron.* 9, 28—29. 26, 20—28. II *Chron.* 31, 11—19. — Die Vorliebe des Chronisten für die Leviten ist bekannt. Bei *Nehem.* 13, 13 erscheint doch ein Priester an der Spitze der Schatzmeister.

152) *Antt.* XX, 8, 11, s. oben Anm. 143.

153) *Bikkurim* III, 3 (s. oben S. 213); auch in der priesterlichen Rangliste *Tosefta Horajoth fin.* (s. Anm. 135) stehen die גזברים über den gewöhnlichen Priestern und diese wieder über den Leviten. — In einem rabbinischen Weheruf über die Verworfenheit der Hohenpriester erscheinen die גזברים wie bei Josephus unmittelbar neben den Hohenpriestern („sie sind Hohepriester und ihre Söhne גזברין und ihre Eidame אמרכלין“ *Tosefta Menachoth fin., bab. Pesachim* 57ᵃ, *Derenbourg, Histoire p.* 232 *not*).

154) *Schekalim* V, 2.

155) *Schekalim* V, 2.

156) In der *Tosefta Schekalim* II, 15 (*ed. Zuckermandel p.* 177) wird behauptet, dass sie die sieben Schlüssel zu den sieben Thoren des Vorhofes gehabt hätten (s. auch Grätz, Monatsschrift 1876, 441). Dies ist aber nur eine Hypothese auf Grund der Angabe der Mischna, dass es mindestens sieben Amarkelin sein müssten. Etymologisch wird das Wort entweder durch מר כל (Herr von allem) oder אמר כל (der alles sagt, d. h. alles zu befehlen hat) erklärt. S. überh. Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*, Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* אמרכל und מרכל.

157) Perles, Etymologische Studien (1871) S. 106. Vgl. Nöldeke, Göttinger gel. Anzeigen 1871, 149. Ders., Literar. Centralbl. 1875, 876.

falls einen Rechnungsbeamten (Obercassierer) bezeichnet [158]. Sonst kommt das Wort in den Targumen allerdings auch im weiteren Sinne von Präfecten überhaupt vor [159]. Da aber die priesterlichen אמרכלין in der Regel mit den גזברין zusammen genannt werden [160], so darf wohl als sicher angenommen werden, dass sie auch in die Classe der Schatzmeister gehören. Möglicherweise waren sie Unterbeamte derselben Kategorie [161]; vielleicht aber sind *gisbarim* und *amarkelin* in der Weise zu unterscheiden, dass erstere es mit der Einnahme und Verwahrung der Schätze, letztere es mit der Vertheilung der Priester-Abgaben an die Priester zu thun hatten [162]. — Der jerusalemische Talmud erwähnt ausser diesen beiden auch noch קתוליקין (*καθολικοί*), von welchen die Mischna jedoch gar nichts weiss [163].

II) Für den Polizeidienst, der ein sehr zahlreiches Personal erforderte, wurden vorwiegend die Leviten verwendet. Ja in der früheren Zeit, noch zur Zeit Esra's und Nehemia's, gehörten die „Thorhüter“ (שֹׁעֲרִים) nicht einmal zu den Leviten, sondern standen noch eine Stufe unter ihnen; erst der Chronist rechnet auch sie zu den Leviten (s. oben S. 188 f.). Im innern Vorhof wurde der Sicherheitsdienst durch die Priester selbst ausgeübt. Ueber die Organisation desselben geben die Chronik, sodann Philo und die Mischna einige nähere Aufschlüsse [164]. Die Chronik zählt im Ganzen vier-

---

158) *Prud'homme* (*Journal asiatique, sixième série, t.* VII, 1866, *p.* 115) erklärt es durch *comptable ou caissier chef.* Vgl. auch Levy in Geiger's Jüd. Zeitschrift V, 1867, S. 214 f. Lagarde, Armenische Studien (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XXII, 1877) Nr. 1216.

159) *Buxtorf, Lex. Chald.* und Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*

160) So ausser *Schekalim* V, 2 auch in der Rangliste *Tosefta Horajoth fin.* und in dem Weheruf *Tosefta Menachoth fin.* (s. Anm. 153).

161) In der Rangliste *Tosefta Horajoth fin.* stehen die אמרכלין allerdings über den גזברין. Dies ist aber schwerlich richtig. S. dagegen *Schekalim* V, 2; *Tosefta Menachoth fin.* Unter den priesterlichen Notabeln *Bikkurim* III, 3 werden die אמרכלין überhaupt nicht genannt, wohl aber die גזברין.

162) In der Chronik (II *Chron.* 31, 11—19) werden die Beamten, welche die Priestergaben einzunehmen hatten, von denjenigen welche sie auszutheilen hatten, deutlich unterschieden. Nun heisst es *Mischna Schekalim* V, 2: „Man stellt nicht weniger als drei Gisbarim und nicht weniger als sieben Amarkelim an“. Wenn man hiermit vergleicht, was über das Einsammeln und Austheilen der Armengelder gesagt wird (*Pea* VIII, 7: „Das Einsammeln geschieht durch Zwei, das Austheilen durch Drei“), so liegt die Vermuthung nahe, dass die Gisbarim und Amarkelim sich ebenso zu einander verhalten, wie die Einnehmer und Ausgeber der Armengelder.

163) *jer. Schekalim* V, *fol.* 49a.

164) S. überh. *Opitii Commentarius de custodia templi nocturna* (*Ugolini Thes. t.* IX, 979—1076). — Winer RWB. II, 590 f. — Kneucker Art. „Tempelpolizei“ in Schenkel's Bibel-Lex. V, 484 ff.

undzwanzig Wachposten unter vier Hauptleuten, nach den vier Himmelsgegenden (I *Chron.* 26, 12—18; auch 9, 17. 24—27). Ihre Angaben beziehen sich auf den Tempel Serubabel's. Durch Herodes wurde namentlich der Umfang des Tempelplatzes oder des sogenannten äusseren Vorhofes sehr erweitert, so dass er nun ein grosses Viereck bildete mit der grösseren Ausdehnung von Norden nach Süden. Innerhalb dieses grossen Platzes lag wieder ein von festen Mauern eingeschlossener länglich-viereckiger Platz mit der Haupt-Ausdehnung von Westen nach Osten: der sogenannte innere Vorhof oder „der Vorhof" im eigentlichen Sinn. Zu diesem Vorhof stieg man auf Stufen hinan; und unterhalb dieser Stufen lief ein Gitter herum, welches die Schranke bezeichnete, bis zu welcher auch die Heiden gehen durften. Jeder Heide, der diese Schranke überschritt und den inneren Vorhof betrat, wurde mit dem Tode bestraft; und die römische Behörde hatte den jüdischen Anschauungen sogar so weit Rechnung getragen, dass sie die Ausführung dieser Strafbestimmung auch gegen römische Bürger gestattete [165]). In gewissen Zwischenräumen waren an jenem Gitter Warnungstafeln in griechischer und lateinischer Sprache angebracht, welche jenes Verbot sammt der betreffenden Strafbestimmung verkündigten [166]). Nach Philo standen nun Wachposten sowohl an den Thoren des äusseren Vorhofes als an den Eingängen zum inneren Vorhof, welche namentlich auch für die Aufrechterhaltung jenes Verbotes zu sorgen hatten. Ausserdem gingen auch Wachen bei Tag und bei Nacht überall

---

165) S. überh. *Joseph. Antt.* XV, 11, 5. *Bell. Jud.* V, 5, 2. VI, 2, 4. *Apion.* II, 8. — *Philo, Legat. ad Cajum* §. 31 (*ed. Mang.* II, 577). — *Mischna Middoth* II, 3. *Kelim* I, 8. — Wegen angeblicher Uebertretung dieses Verbotes, deren der Apostel Paulus sich durch Einführung des Trophimus in den inneren Vorhof schuldig gemacht haben sollte, entstand der Volkstumult, der zur Gefangennehmung des Paulus führte (*Actor.* 21, 28). — Ueber das Juristische vgl. auch oben S. 161.

166) Eine dieser Inschriften ist im J. 1871 durch Clermont-Ganneau wieder aufgefunden und publicirt worden. S. darüber: *Clermont-Ganneau, Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXIII, 1872, *p.* 214—234, 290—296, *pl.* X (auch separat). *Derenbourg, Journal asiatique, sixième série t.* XX, 1872, *p.* 178—195. Piper, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876, S. 51 f. — Der Text lautet:

ΜΗΘΕΝΑ ΑΛΛΟΓΕΝΗ ΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙ ΕΝΤΟΣ ΤΟΥ ΠΕ
ΡΙ ΤΟ ΙΕΡΟΝ ΤΡΥΦΑΚΤΟΥ ΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥ ΟΣ Δ ΑΝ ΛΗ
ΦΘΗ ΕΑΥΤΩΙ ΑΙΤΙΟΣ ΕΣ
ΤΑΙ ΔΙΑ ΤΟ ΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝ ΘΑΝΑΤΟΝ.

umher, damit nirgends etwas Ungehöriges vorkäme[167]. Nach der Mischna hatten (bei Nacht) an einundzwanzig Stellen die Leviten Wache und an drei Stellen die Priester. Die levitischen Wachposten standen theils an den Thoren und Ecken des äusseren Vorhofes (innerhalb desselben), theils an den Thoren und Ecken des inneren Vorhofes (ausserhalb desselben); die priesterlichen Wachposten waren im inneren Vorhof[168]. Ein Tempelhauptmann machte bei Nacht die Runde, um sich von der Wachsamkeit der Posten zu überzeugen[169]. Dieser Tempelhauptmann heisst אִישׁ הַר הַבַּיִת. Ausserdem kommt gelegentlich noch ein אִישׁ הַבִּירָה vor[170]. Da die Sprache der Mischna zur Bezeichnung des äusseren Tempelplatzes, auch da wo er vom inneren Vorhof unterschieden wird, kein anderes Wort hat als הַר הַבַּיִת[171], so wird unter dem איש הר הבית ein Tempelhauptmann zu verstehen sein, welcher die Aufsicht über den äusseren Vorhof hatte, unter dem איש הבירה aber derjenige, welcher die Aufsicht über den Tempel selbst hatte. Denn die בִּירָה kann nicht die Burg Antonia sein, da diese, unter einem römischen *φρούραρχος* stand[172], sondern nur der Tempel selbst[173]. Die beiden Genannten würden also mit den סגנים oder *στρατηγοί*, die wir bereits kennen, identisch sein.

Zum Sicherheitsdienst gehörte auch das Schliessen und Oeffnen sämmtlicher Thore der Vorhöfe, die alle bei Nacht geschlossen waren. Auch hiefür war ein Oberbeamter bestellt „über das Schliessen der Thore“[174]. Nach Josephus waren zum Schliessen jedesmal zweihundert Mann erforderlich[175], zwanzig allein für das schwere eherne Thor im Osten des Vorhofes[176]. Das Thor des Tempels selbst soll beim Oeffnen so laut geknarrt haben, dass man

167) *Philo, De praemiis sacerdotum* §. 6 (*ed. Mangey* II, 236): *Τούτων οἱ μὲν ἐπὶ θύραις ἵδρυνται παρ᾽ αὐταῖς ταῖς εἰσόδοις πυλωροί· οἱ δὲ εἴσω κατὰ τὸ πρόναον ὑπὲρ τοῦ μή τινα ὧν οὐ θέμις ἑκόντα ἢ ἄκοντα ἐπιβῆναι· οἱ δὲ ἐν κύκλῳ περινοστοῦσιν, ἐν μέρει διακληρωσάμενοι νύκτα καὶ ἡμέραν, ἡμεροφύλακες καὶ νυκτοφύλακες.*

168) *Middoth* I, 1. *Tamid* I, 1.

169) *Middoth* I, 2.

170) *Orla* II, 12.

171) Z. B. *Bikkurim* III, 4. *Pesachim* V, 5—10. *Schekalim* VII, 2—3. *Sanhedrin* XI, 2.

172) *Jos. Ant.* XV, 11, 4. XVIII, 4, 3.

173) So auch I *Chron.* 29, 1. 19. *Pesachim* III, 8. VII, 8. *Sebachim* XII, 5. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 9. *Para* III, 1.

174) *Schekalim* V, 1.

175) *Contra Apion.* II, 9.

176) *Bell. Jud.* VI, 5, 3.

den Ton bis Jericho hörte[177]. Die Schlüssel zu den Thoren des Vorhofes hatten die Aeltesten der im Vorhof Wache habenden Priesterabtheilung in Verwahrung[178]. Beim Wechsel der Dienstabtheilungen übergab die abgehende Abtheilung die Schlüssel der antretenden[179]. Da das Morgenopfer bei Tagesanbruch dargebracht werden musste, geschah das Oeffnen der Thore schon vor Tagesanbruch; am Passafest sogar schon um Mitternacht[180].

III) Die eigentlichen Cultushandlungen, d. h. die Opfer und was damit zusammenhing, wurden zwar in der Hauptsache von der gesammten Priesterschaft vollzogen, deren vierundzwanzig Abtheilungen darin wöchentlich sich ablösten (s. darüber den nächsten Abschnitt). Für einzelne Functionen waren aber doch auch hier ständige Beamte erforderlich. Eine Vorstellung von der Mannigfaltigkeit dieser Functionen giebt uns eine Stelle der Mischna, in welcher, freilich in sehr bunter und unsystematischer Reihenfolge, die Namen derjenigen Personen aufgezählt werden, welche zu einer bestimmten Zeit (offenbar in den letzten Jahren vor der Zerstörung des Tempels) die wichtigsten Cultusämter inne hatten[181]. Man sieht daraus, dass es z. B. einen besonderen Beamten „über die Loose" gab (Nr. 3), welcher täglich die Verloosung der einzelnen Dienstverrichtungen unter die dienstthuenden Priester zu leiten hatte[182].

---

177) *Tamid* III, 8.

178) *Middoth* I, 8—9. *Tamid* I, 1.

179) *Contra Apion*. II, 8.

180) *Antt.* XVIII, 2, 2. Auch am Pfingstfest gingen die Priester schon bei Nacht in den Vorhof zum Dienst, *Bell. Jud.* VI, 5, 3. Vgl. auch *Joma* I, 8.

181) *Schekalim* V, 1: „Folgendes sind die Beamten, die im Heiligthum waren: 1) Jochanan Sohn des Pinchas war über die Siegel, 2) Achia über die Trankopfer, 3) Matthia Sohn des Samuel über die Loose, 4) Petachja über die Gelder zu Geflügelopfern, 5) Ben Achia über die Heilung unterleibs-kranker Priester, 6) Nechonja war Brunnenmeister, 7) Gebini Herold, 8) Ben Gabar Ober-Thorschliesser, 9) Ben Bebai hatte die Geissel (? פקיע, die Erklärung ist unsicher), 10) Ben Arsa das Lärmbecken, 11) Hygros, Sohn Levi's die Leitung des Gesanges, 12) die Familie Garmu die Anfertigung der Schaubrode, 13) die Familie Abtinas die Anfertigung des Räucherwerkes, 14) Eleasar die Herstellung (oder Aufbewahrung?) der Vorhänge, 15) Pinchas die der Kleider". — Zur Erläuterung der ganzen Stelle vgl. die rabbinischen Commentare in Surenhusius' Mischna II, 192, und bes. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 405 ff.; auch Jost, Gesch. des Judenthums I, 151 f.

182) Ueber diese Verloosung s. *Joma* II, 2—4. *Tamid* I, 2. III, 1. V, 2. — Der als Beamter über die Loose erwähnte Matthia Sohn des Samuel kommt auch *Joma* III, 1, *Tamid* III, 2 vor als Gewährsmann für gewisse Gebräuche im Tempel.

Ein anderer Beamter war „über die Siegel“ (Nr. 1), und wieder ein anderer „über die Trankopfer“ (Nr. 2). Es war nämlich zur Vereinfachung des Geschäftsganges die Einrichtung getroffen worden, dass für die verschiedenen Arten von Trankopfern „Siegel“ oder Marken ausgegeben wurden, gegen deren Vorzeigung man das betreffende Trankopfer erhielt. Man kaufte zuerst bei dem Beamten „über die Siegel“ eine Marke, übergab diese dem Beamten „über die Trankopfer“, und erhielt dafür das für den beabsichtigten Zweck erforderliche Quantum Trankopfers[183]. In ähnlicher Weise war für prompte Darbringung der Geflügelopfer gesorgt. Man brauchte nur das Geld dafür in einen Kasten einzulegen und der „über die Geflügelopfer“ aufgestellte Beamte (Nr. 4) hatte für die rasche und richtige Verwendung dieser Gelder zu sorgen[184]. Manche Opfer waren von der Art, dass zu ihrer Herstellung eine gewisse Kunstfertigkeit erforderlich war, die in einzelnen Familien sich fortpflanzte. So hatte die Familie Garmu (Nr. 12) die Anfertigung der Schaubrode, die Familie Abtinas (Nr. 13) die Anfertigung des wohlriechenden Räucherwerkes[185]. Auch die Leitung des Gesanges hatte ein ständiger Oberbeamter (Nr. 11)[186]. Wieder ein Anderer gab mit dem Lärmbecken (צלצל) den Leviten das Zeichen zum Beginnen des Gesanges (Nr. 10)[187]. Es gab ferner einen Tempelarzt (Nr. 5), einen Brunnenmeister (Nr. 6), einen Herold (Nr. 7), dessen Stimme so kräftig war, dass man sie bis Jericho hörte[188]. Da die Vorhänge im Tempel häufig erneuert werden mussten[189], so war auch für deren Anfertigung und für die Aufbewahrung der Vorräthe ein besonderer Beamter angestellt (Nr. 14). Endlich war auch die Sorge für die Priesterkleider einem besondern Beamten übertragen (Nr. 15)[190].

---

183) *Schekalim* V, 3—5.

184) Das Geld wurde in einen der dreizehn posaunenförmigen Kasten eingelegt, die im Tempel aufgestellt waren, s. oben Anm. 142.

185) Beide Familien werden *Joma* III, 11 darüber getadelt, dass sie ihre Kunst nicht Anderen mittheilen wollten. Nach der Familie Abtinas wurde ein Gemach im inneren Vorhof בית אבטינס genannt (*Joma* I, 5. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 1). — Vgl. überh. auch I *Chron*. 9, 30—32. 23, 29.

186) Vgl. über ihn auch *Joma* III, 11.

187) Vgl. *Tamid* VII, 3.

188) *Tamid* III, 8.

189) *Schekalim* VIII, 5.

190) Die Dienstkleider der Priester wurden nämlich im Vorhof aufbewahrt (*Ezech*. 42, 14). Der Ober-Garderobier Pinchas wird auch *Middoth* I, 4, *Jos. Bell. Jud.* VI, 8, 3 erwähnt. Ob er nur für die Aufbewahrung, oder auch für die nothwendigen Neu-Anschaffungen zu sorgen hatte, ist nicht ganz deutlich.

Eine sehr zahlreiche Classe von Cultusbeamten bildeten **die heiligen Sänger**, welche die Darbringung des täglichen Brandopfers und die sonstigen feierlichen Cultushandlungen mit Gesang und Saitenspiel zu begleiten hatten[191]), hebr. מְשֹׁרְרִים (häufig bei Esra und Nehemia), griechisch *ψαλτῳδοί, ἱεροψάλται, ὑμνῳδοί. κιθαρισταί τε καὶ ὑμνῳδοί*[192]). Ihre Zunft war eine genealogisch abgeschlossene und wurde noch zur Zeit Esra's und Nehemia's von den Leviten unterschieden, später aber auch zu den Leviten gerechnet (s. oben S. 188 f.)[193]). Sie zerfielen in drei **Geschlechter**, die Familien **Heman, Asaph** und **Ethan** oder **Jeduthun** (I *Chron.* 6, 16—32. 15, 16—19. 25 ganz. II *Chron.* 5, 12)[194]), und waren insgesammt wieder in vierundzwanzig Dienstclassen eingetheilt (I *Chron.* 25). — Ihre Hauptaufgabe war der Gesang. Die Musik kam nur in Betracht als Begleitung des Gesanges. Die musikalischen Instrumente, welche dabei angewandt wurden, waren hauptsächlich folgende drei[195]): 1) Die Cymbel (מְצִלְתַּיִם, *κύμβαλα*), ein Schlag-

191) Vgl. über sie und über die Tempelmusik überhaupt ausser der in Anm. 43 und 136 citirten Literatur: *Gesenius, Thesaurus p.* 698. 844. 1167. Winer RWB. Art. „Musik" und „Musikalische Instrumente". Leyrer Art. „Musik bei den Hebräern" in Herzog's Real-Enc. (1. Aufl. X, 123—135, 2. Aufl. X, 387—398). Wetzstein in Delitzsch's Commentar zu Jesaja 2. Aufl. S. 702—704. Riehm, Handwörterb. des bibl. Altertums S. 1028—1045 (mit vielen Abbildungen). Grätz, Die Tempelpsalmen (Monatsschr. 1878, S. 217—222). Ders., Die musikalischen Instrumente im jerusalemischen Tempel und der musikalische Chor der Leviten (Monatsschr. 1881, S. 241—259). Lagarde, Erklärung hebräischer Wörter (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XXVI, 1880) S. 13—27. *Stainer, The music of the bible. London* (ohne Jahr, 1879?); mit 100 Abbildungen (s. Bursian's philol. Jahresber. XXVIII, 172).

192) *ψαλτῳδοί* oder nach anderer Lesart *ψαλμῳδοί Sirach* 47, 9. 50, 18. *ἱεροψάλται Jos. Antt.* XII, 3, 3 *s. fin. ὑμνῳδοί Antt.* XX, 9, 6. *κιθαρισταί τε καὶ ὑμνῳδοί Bell. Jud.* II, 15, 4. — Aus letzterer Stelle darf nicht gefolgert werden, dass die Saitenspieler und Sänger verschiedene Kategorien sind. Beide kommen ja *μετὰ τῶν ὀργάνων*. „Diejenigen, welche die Saiten spielen und singen", sind also dieselben Personen. Vgl. I *Chron.* 15, 16 המשוררים בכלי שיר, auch I *Chron.* 23, 5.

193) Auch in der Mischna werden die Sänger stets als „Leviten" (לוים) bezeichnet, *Bikkurim* III, 4. *Sukka* V, 4. *Rosch haschana* IV, 4. *Arachin* II, 6. *Tamid* VII, 3—4.

194) Ueber die künstliche Zurückführung dieser Sängerfamilien auf Levi s. Graf in Merx' Archiv I, 231 f. — Unter den mit Serubabel und Josua zurückgekehrten Exulanten wird nur die Familie Asaph genannt, *Esra* 2, 41. *Neh.* 7, 44.

195) S. *Nehem.* 12, 27. I *Chron.* 13, 8. 15, 16—22. 15, 28. 16, 5. II *Chron.* 5, 12. 29, 25. — I *Makk.* 4, 54. 13, 51. — *Joseph. Antt.* VII, 12, 3. — *Sukka* V, 4. *Arachin* II, 3—6. *Middoth* II, 6.

Instrument, ähnlich dem Lärmbecken (צלצל), mit welchem das Zeichen zum Beginn des Gesanges gegeben wurde [196]). Sie bestand, wie schon die Dualform andeutet, aus zwei grossen ehernen Becken [197]), die zusammengeschlagen wurden und dadurch einen lauten Ton gaben. Mehr zur harmonischen Begleitung des Gesanges dienten 2) der נֵבֶל, *νάβλα*, Luther: „**Psalter**", und 3) der כִּנּוֹר, *κινύρα*, Luther: „**Harfe**". Beides waren Saiten-Instrumente, die *νάβλα* nach Josephus zwölfsaitig, die *κινύρα* zehnsaitig [198]). Die *νάβλα* wurde mit der Hand gespielt, die *κινύρα* nach Josephus mit dem Plektrum (in der älteren biblischen Zeit wurde auch der כִּנּוֹר mit der Hand gespielt) [199]). Ueber die nähere Beschaffenheit dieser Instrumente ist zwar viel geschrieben, ein sicheres Resultat aber doch noch nicht erreicht worden. Nach der Mischna kamen bei der Tempelmusik mindestens zwei und höchstens sechs נְבָלִים zur Anwendung, während es von den כִּנּוֹרוֹת mindestens neun sein mussten und deren Zahl bis zu beliebiger Höhe vermehrt werden konnte [200]). Man wird hieraus schliessen dürfen, dass der כִּנּוֹר das herrschende, tonangebende Instrument war, und der נֵבֶל mehr zur Begleitung diente. — Ausser diesen drei Instrumenten kamen bei den grossen Jahresfesten (Passa, Pfingsten und Laubhütten) auch noch Rohrpfeifen, חֲלִילִים, zur Anwendung [201]).

Während die bisher genannten musikalischen Instrumente von den Leviten gehandhabt wurden (nur in Betreff der Pfeifen ist die Ueberlieferung schwankend), war das Blasen mit den Trompeten (חֲצֹצְרוֹת) Sache der Priester. Es geschah namentlich auch beim Darbringen des täglichen Brandopfers, sowie sonst bei festlichen Gelegenheiten [202]). Auch der Anbruch des Sabbaths wurde von den Priestern durch Trompetenblasen von der Zinne des Tempels herab verkündigt [203]).

---

196) Vgl. oben S. 221. — In der Hauptstelle über die musikalischen Instrumente *Arachin* II, 3—6 werden מצלתים gar nicht erwähnt, sondern nur צלצל. Man ist daher zu der Annahme versucht, dass beide identisch sind. Aber die verschiedenen Worte bezeichnen doch wohl verschiedene Instrumente.

197) I *Chron*. 15, 19. *Joseph*. *Antt*. VII, 12, 3.

198) *Antt*. VII, 12, 3.

199) I *Sam*. 16, 23. 18, 10. 19, 9.

200) *Arachin* II, 3. 5.

201) Ueber deren Gebrauch s. bes. *Arachin* II, 3—4.

202) S. überh.: *Num*. 10, 1—10. *Esra* 3, 10. *Nehem*. 12, 35. I *Chron*. 15, 24. 16, 6. II *Chron*. 5, 12. 7, 6. 29, 26—28. — *Sirach* 50, 16. — *Joseph*. *Antt*. III, 12, 6. — *Sukka* V, 4—5. *Rosch haschana* III, 3—4. *Tamid* VII, 3. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III Cap. 47.

203) *Jos*. *Bell*. *Jud*. IV, 9, 12. *Sukka* V, 5.

Die niederen Dienste wurden zur Zeit Serubabel's, Esra's und Nehemia's durch Tempelsklaven (נְתִינִים) besorgt[204]. In der späteren Literatur werden zwar noch נְתִינִים erwähnt[205]; ihre Verwendung im Tempel lässt sich aber nicht mehr mit Sicherheit constatiren. Statt ihrer kommen jetzt „Diener" (חַזָּנִים) vor[206]; ja Philo erwähnt das Reinigen und Auskehren des Tempels neben dem Wachdienst als ein Geschäft der *νεωκόροι*, d. h. der Leviten[207]. — Für manche Verrichtungen wurden auch die heranwachsenden Priesterknaben (פִּרְחֵי כְהֻנָּה) verwendet[208].

IV. Der tägliche Cultus.

Der tägliche Opferdienst wurde von den vierundzwanzig Abtheilungen der Priesterschaft (s. oben S. 182 ff.) in der Weise abwechselnd besorgt, dass jede Abtheilung immer eine Woche lang den Dienst hatte. Der Wechsel fand am Sabbath statt, und zwar so, dass die abgehende Abtheilung noch das Morgenopfer und die Zugabe-Opfer für den Sabbath (nach *Num.* 28, 9—10), die antretende aber das Abendopfer darbrachte und die Schaubrode auflegte[209]. An den drei grossen Jahresfesten (Passa, Pfingsten und Laubhütten) waren sämmtliche vierundzwanzig Abtheilungen gleichzeitig im Dienst[210]. —

204) *Esra* 2, 43. 58. 70. 7, 7. 8, 17. 20. *Nehem.* 3, 26. 31. 7, 46. 60. 73. 10, 29. 11, 3. 21. I *Chron.* 9, 2. — Vgl. *Pfeffinger, De Nethinaeis* (in *Ugolini Thes. t.* XIII). Winer RWB. Art. „Nethinim". Oehler Art. „Nethinim" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. X, 296 f.

205) Z. B. *Jebamoth* II, 4. *Kidduschin* IV, 1. *Makkoth* III, 1. *Horajoth* III, 8.

206) *Sukka* IV, 4. *Tamid* V, 3. Vgl. auch *Sota* VII, 7—8. *Joma* VII, 1.

207) *Philo, De praemiis sacerdotum* §. 6 (*ed. Mangey* II, 236): *Ἕτεροι δὲ τὰς στοὰς καὶ τὰ ἐν ὑπαίθρῳ κοροῦντες τὸν φορυτὸν ἐκκομίζουσιν, ἐπιμελόμενοι καθαρότητος.*

208) *Joma* I, 7. *Sukka* V, 2. *Sanhedrin* IX, 6. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 8. III, 8.

209) S. bes. *Tosefta Sukka* IV, 24—25 (*ed. Zuckermandel p.* 200): auch *Mischna Sukka* V, 7—8. *Tamid* V, 1. — II *Chron.* 23, 4. 8 (wo deutlich von den priesterlichen Dienstabtheilungen die Rede ist; anders in der Parallelstelle II *Reg.* 11, 5. 9). — *Joseph. Antt.* VII, 14, 7: *διέταξέ τε μίαν πατριὰν διακονεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπὶ ἡμέρας ὀκτώ, ἀπὸ σαββάτου ἐπὶ σάββατον.* — Wahrscheinlich ist auf den Wechsel der wöchentlichen (nicht der täglichen) Abtheilungen auch zu beziehen *contra Apion.* II, 8: *alii succedentes ad sacrificia veniunt, et congregati in templum mediante die a praecedentibus claves templi et ad numerum vasa omnia percipiunt.*

210) S. *Sukka* V, 6—8 und Bartenora zu *Sukka* V, 6 in Surenhusius' Mischna-Ausgabe II, 279.

Die Versuche christlicher Gelehrter, für das Geburtsjahr Jesu Christi die Dienstwoche der Classe Abia (*Luc.* 1, 5) chronologisch zu ermitteln, entbehren jeder haltbaren historischen Grundlage[211]. — Jede Wochen-Abtheilung war wieder in etwa 5—9 Unter-Abtheilungen eingetheilt, von denen durchschnittlich je eine an einem Tag den Dienst hatte. Waren es weniger als sieben Unter-Abtheilungen, so kamen einige zweimal an die Reihe; waren es mehr als sieben, so fungirten an einigen Tagen je zwei Abtheilungen (s. oben S. 182). Auch von den Priestern einer Tages-Abtheilung konnte aber immer nur ein Bruchtheil durchs Loos zur wirklichen Betheiligung an dem regelmässigen täglichen Gemeinde-Opfer bestimmt werden.

Wie die Priester so waren auch die Leviten in vierundzwanzig Dienstclassen getheilt (s. S. 190), die ebenfalls wöchentlich sich ablösten[212]. — Endlich aber hatte man parallel mit diesen 24 priesterlichen und levitischen Dienstclassen auch das Volk selbst in vierundzwanzig Dienstclassen (מִשְׁמָרוֹת) getheilt, von denen ebenfalls in wöchentlichem Wechsel immer je eine als Vertretung des Volkes vor Gott stehen sollte, während das tägliche Opfer Gott dargebracht wurde[213]. Die im Dienst befindliche Abtheilung hiess מַעֲמָד „Standmannschaft". Doch brauchten die Israeliten nicht wie die Priester und Leviten, wenn ihre Abtheilung an die Reihe kam, sämmtlich nach Jerusalem hinaufzuziehen. Sie versammelten sich vielmehr in den Synagogen ihrer Städte zu Gebet und Schriftlection; und es ging wahrscheinlich immer nur eine Deputation wirklich

---

211) S. die Versuche bei: *Scaliger, De emendatione temporum* (*Coloniae Allobrog.* 1629) Anhang *p.* 54—59. — *Lightfoot, Harmonia evangelistarum* zu Luc. 1, 5 (*Opp.* I, 258—264). — *Bengel, Ordo temporum* (1741) *p.* 230—232. — Wieseler, Chronologische Synopse S. 140—145. — Seyffarth, *Chronologia sacra* (1846) *p.* 97—103. — Stawars, Die Ordnung Abia in Beziehung auf die Bestimmung des wahren Geburtsdatums Jesu (Tüb. Theol. Quartalschrift 1866, S. 201—225). — Die Berechnungen beruhen theils auf ganz unbewiesenen Voraussetzungen, theils auf der sehr späten und unzuverlässigen talmudischen Notiz, dass am Tage der Tempel-Zerstörung die Classe Jojarib im Dienst gewesen sei (*bab. Taanith* 29a).

212) I *Chron.* 9, 25. II *Chron.* 23, 4. 8. *Joseph. Antt.* VII, 14, 7. *Taanith* IV, 2.

213) Vgl. über die ganze Einrichtung: *Buxtorf, Lexicon Chald. col.* 1622 *sq.* (*s. v.* עמד). — *Lightfoot, Ministerium templi c.* VII, 3 (*Opp.* I, 700 *sq.*). — *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 109 *sq.* — *Hottinger, De viris stationariis, Marburg* 1707 (am erschöpfendsten). — Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 188—200. 204—209. — Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 187 (2. Aufl. XII, 227). — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud II, 877—880 (Artikel: „Opferbeistände").

nach Jerusalem hinauf, um bei der Darbringung des Opfers anwesend zu sein. Diese Deputation war dann die מַעֲמָד im eigentlichen und engeren Sinne, welche „dabei stand", während das Opfer dargebracht wurde[214]).

Die Priester, welche den Dienst ausübten, trugen während desselben eine besondere Dienstkleidung, die aus folgenden vier Stücken bestand: 1) מִכְנָסַיִם, d. h. kurzen, nur Hüfte und Schenkel bedeckenden Beinkleidern aus Byssus (wahrscheinlich nicht Baumwolle, sondern feine weisse Leinwand). Darüber 2) die כְּתֹנֶת, ein langer, bis auf die Füsse reichender, ziemlich anschliessender Leibrock mit engen Aermeln, ebenfalls aus Byssus. Dieser Leibrock wurde in der Gegend der Brust zusammengehalten 3) durch einen Gürtel, אַבְנֵט, der in der Hauptsache ebenfalls aus Byssus bestand, aber mit eingewobenen purpur-, scharlach- und hyacinthfarbenen Ornamenten. Er war also das einzige Bunte an der im Uebrigen ganz weissen Priesterkleidung. Als Kopfbedeckung diente 4) die מִגְבָּעָה, eine Art Mütze oder Turban[215]). Schuhe werden nirgends erwähnt;

---

214) S. bes. *Taanith* IV, 1—4. — Die Hauptstelle *Taanith* IV, 2 lautet: „Die ersten Propheten haben vierundzwanzig Dienstclassen (משמרות) aufgestellt. Auf jede Dienstclasse kam eine Standmannschaft (מעמד) in Jerusalem, von Priestern, Leviten und Israeliten. Wenn die Zeit des Dienstes kam, so zogen die Priester und Leviten nach Jerusalem hinauf, und die Israeliten in derselben Dienstclasse versammelten sich in den Synagogen ihrer Städte und lasen die Schöpfungsgeschichte". — In dem Wortlaut der Stelle liegt insofern ein Widerspruch, als die ganze מעמד in Jerusalem sein soll, und doch die Israeliten sich nur in den Synagogen ihrer Städte versammeln. Wahrscheinlich giebt hier die Parallelstelle der *Tosefta* (*ed. Zuckermandel p.* 219) den richtigen Sinn, indem sie bei „Israeliten in derselben Dienstclasse" den Zusatz hat: „welche nicht nach Jerusalem hinaufziehen konnten". Die Meinung ist also, dass die dienstfähigen Priester und Leviten einer Dienstclasse sämmtlich hinaufziehen mussten, die Israeliten aber, sofern sie verhindert waren, zu Hause bleiben durften, wobei aber doch vorausgesetzt wird, dass auch von ihnen ein Bruchtheil wirklich nach Jerusalem hinaufging. Es wird daher *Tamid* V, 6 „das Haupt der Standmannschaft" (ראש המעמד) ohne Weiteres als in Jerusalem anwesend vorausgesetzt. Ebenso fassen die Sache z. B. auch Herzfeld III, 193 und Hamburger II, 878. — Eine geographische Abgrenzung der Standmänner-Bezirke mit je einer Hauptstadt wird *Bikkurim* III, 2 vorausgesetzt. Sonst vgl. auch *Taanith* II, 7.

215) S. über die Priesterkleidung *Ezech.* 44, 17—19. *Exod.* 28, 40—43. 39, 27—29, und besonders die ausführliche Beschreibung bei *Joseph. Antt.* III, 7, 1—3. Kürzer *Philo, Vita Mosis* III, 16 (*Mang.* II, 157): χιτῶνας λινοῦς, ζώνας τε καὶ περισκελῆ. *De monarchia* II, 5 (*Mang.* II, 225): ἡ δὲ ἐσθὴς ἐστι χιτὼν λινοῦς καὶ περίζωμα. *Jos. Antt.* XX, 9, 6: λινῆν στολήν. *Aristeas ed. M. Schmidt* in Merx' Archiv I, 270, 1—2: τῶν ἱερέων κεκαλυμμένων μέχρι τῶν σφυρῶν βυσσίνοις χιτῶσιν. — Die Literatur über unsern Gegenstand ist dieselbe wie die über die Kleidung des Hohenpriesters, s. oben Anm. 124. — Ueber

und es darf als sicher angenommen werden, dass die Priester den Dienst ohne Fussbekleidung verrichteten[216].

Wie die weisse Kleidung Symbol der Reinheit war, so wurde von den dienstthuenden Priestern auch Nüchternheit und levitische Reinheit gefordert. Während ihrer Dienstzeit durften sie keinen Wein, noch sonst irgend ein berauschendes Getränke trinken[217]. Wer nicht levitisch rein war, durfte nicht den Vorhof zum Dienst betreten. Ja selbst diejenigen, die es waren, mussten

---

die Frage, ob Byssus = Baumwolle oder Leinwand s. u. A. Winer, RWB. Art. „Baumwolle", Dillmann zu *Exod.* 25, 4, Haneberg, Die religiösen Alterthümer S. 536—538 (welcher meint, dass dieselbe durch Rosellini zu Gunsten der Baumwolle entschieden sei), und dagegen Marquardt, Das Privatleben der Römer Bd. II (1882) S. 464 f., und das hier citirte Hauptwerk von *Yates, Textrinum antiquorum, An account of the art of weaving among the ancients, Part.* I, *London* 1843; auch Hehn, Culturpflanzen und Hausthiere, 3. Aufl. S. 145. Da die Alten zwischen Leinen und Baumwolle nicht immer streng unterschieden, so ist es wohl möglich dass unter Umständen auch Baumwolle zur Priesterkleidung verwendet wurde (wie denn namentlich das feine indische Gewebe, das der Hohepriester am Versöhnungstag Nachmittags trug, wohl aus Baumwolle bestand, s. oben S. 39). Als sicher darf dagegen angenommen werden, dass in der Regel Leinenstoffe gebraucht wurden. Nach *Mischna Kilajim* IX, 1 ist zur Priesterkleidung nur Flachs (פשתים) und Schafwolle (צמר) verwendet worden, letztere nämlich zu den bunten Ornamenten im Gürtel; s. die Commentare in Surenhusius' Mischna I, 149 und *Braun, Vestitus sacerdotum Hebraeorum* I, 6, 2; II, 3, 4. Mit Rücksicht hierauf heisst es bei *Josephus Antt.* IV, 8, 11: *μηδεὶς δ' ἐξ ὑμῶν κλωστὴν ἐξ ἐρίου καὶ λίνου στολὴν φορείτω· τοῖς γὰρ ἱερεῦσι μόνοις ταύτην ἀποδεδεῖχθαι.* Die Priesterkleidung war also ausdrücklich von dem Verbot *Lev.* 19, 19. *Deut.* 22, 11 ausgenommen.

216) S. Bartenora zu *Schekalim* V, 1 (in Surenhusius' Mischna II, 192). — *Braun, Vestitus sacerdotum Hebraeorum* I, 3, 3 (*p.* 43—47). — *Carpzov, Discalceatio religiosa in loco sacro, ad Exod.* 3, 5 (in *Ugolini Thes. t.* XXIX). — *Ugolini Thesaurus t.* XIII, 405 ff. — Winer RWB. II, 271. — Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VII, 718. — Vom Synagogen-Gottesdienst heisst es *Megilla* IV, 8: „Wer sagt: Ich will nicht in bunten Kleidern vorbeten, der darf es auch nicht in weissen Kleidern. Wer es nicht mit Sandalen thun will, der darf es auch nicht barfuss". Der Sinn ist: Man darf beim Synagogengottesdienst nicht priesterliche Kleidung beanspruchen. In Betreff des Priestersegens dagegen soll Jochanan ben Sakkai angeordnet haben, dass er auch nach der Zerstörung des Tempels von den Priestern nur barfuss gesprochen werden dürfe (*Rosch haschana* 31[b]. *Sota* 40[b]. *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 305 *n.* 3).

217) *Lev.* 10, 8—11. *Ezech.* 44, 21. *Pseudo-Hecataeus* bei *Josephus contra Apion.* I, 22 (*ed. Bekker p.* 204, 26 *sq.*): *τὸ παράπαν οἶνον οὐ πίνοντες ἐν τῷ ἱερῷ. Philo, De monarchia* II, 7. *Josephus Antt.* III, 12, 2. *Bell. Jud.* V, 5, 7. *Mischna Taanith* II, 7. *Ugolini Thesaurus* XIII, 885 ff. (hier *in extenso* hebr. und lat. die Stellen aus *jer. Taanith* 65[d]. *Tosefta Taanith* II, *Sifra* und *Pesikta* zu *Lev.* 10, 9).

unter allen Umständen vor Antritt des Tagesdienstes ein rituelles Tauchbad nehmen[218]). Ausserdem aber mussten sie dann auch noch Hände und Füsse waschen in dem ehernen Waschbecken (כִּיּוֹר), das sich unter freiem Himmel zwischen dem Tempel und dem Brandopferaltar befand[219]).

Hinsichtlich der Opfer, welche täglich in Masse dargebracht wurden[220]), sind zwei Kategorien zu unterscheiden: die Gemeinde-Opfer und die Privat-Opfer[221]). Erstere wurden im Namen des Volkes dargebracht und aus den vom Volk entrichteten Abgaben, namentlich der Halb-Sekel-Steuer bestritten. Letztere waren Privat-Sache Einzelner und konnten aus den mannigfaltigsten Anlässen dargebracht werden, theils freiwillig, theils weil man aus irgend einem Grunde dazu verpflichtet war. Beide zerfielen wieder

---

218) *Joma* III, 3: „Niemand darf den Vorhof zum Dienst betreten, selbst wenn er rein ist, ohne untergetaucht zu haben". Vgl. *Tamid* I, 2. — Namentlich hatte man auch nach Verrichtung der Nothdurft immer ein Tauchbad zu nehmen, *Joma* III, 2. — Ueber den Ort des Tauchbades s. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 9 *fin.*

219) *Exod.* 30, 17—21. 40, 30—32. *Tamid* I, 4. II, 1. *Philo Vita Mosis* III, 15: *πόδας μάλιστα καὶ χεῖρας ἀπονιπτόμενοι.* — Ueber den כִּיּוֹר selbst s. auch *Exod.* 38, 8. *Sirach* 50, 3. *Middoth* III, 6. *Joma* III, 10. *Tamid* III, 8. *Lightfoot, Descriptio templi c.* 37, 1 (*Opp.* I, 643 *sq.*). *Clemens, De labro aeneo, Traject. ad Rh.* 1725 (auch in *Ugolini Thes. t.* XIX). Die Commentare in Surenhusius' Mischna II, 224. V, 360. *Iken, Tractatus talmudicus de cultu quotidiano,* 1736, *p.* 32—34 (reichhaltig). Winer RWB. Art. „Handfass". Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus 2. Aufl. I, 583—586. Köhler, Lehrb. der bibl. Geschichte I, 373 f.

220) S. über den Opfercultus überh.: Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III Cap. 33—46. — Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 187—522. — Winer RWB. Art. „Opfer", und dazu die einzelnen Artikel über Brandopfer, Schuld- und Sündopfer, Dankopfer, Speisopfer, Trankopfer, Räuchern u. A. — Oehler, Art. „Opfercultus des Alten Testaments" in Herzog's Real-Enc. (1. Aufl. X, 614—652, 2. Aufl. XI, 29—61). — Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes, 1848. — Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner Begründung und Anwendung dargestellt und erläutert, 1862. — Köhler, Lehrb. der bibl. Geschichte I, 387 ff. — Wellhausen, Geschichte Israels I, 53—84. — Dillmann, Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 373—387. — Die Wörterbb. von Schenkel und Riehm, und die archäologischen Werke von De Wette, Ewald, Keil, Haneberg u. A.

221) *Philo, De victimis* §. 3 (*ed. Mangey* II, 238 *sq.*): *Ἐπεὶ δὲ τῶν θυσιῶν αἱ μέν εἰσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ ἔθνους, εἰ δὲ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους, αἱ δὲ ὑπὲρ ἑκάστου τῶν ἱερουργεῖν ἀξιούντων, λεκτέον πρότερον περὶ τῶν κοινῶν.* — *Josephus Antt.* III, 9, 1: *δύο μὲν γάρ εἰσιν ἱερουργίαι· τούτων δ' ἡ μὲν ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν, ἑτέρα δ' ὑπὸ τοῦ δήμου συντελούμεναι κ. τ. λ.*

je nach Inhalt und Zweck der Darbringung in verschiedene Arten; und zwar lassen sich folgende drei Hauptarten unterscheiden: 1) die Brandopfer, deren Wesen darin besteht, dass das geopferte Thier ganz auf dem Altare verbrannt wird, 2) die Sünd- und Schuldopfer, bei welchen nur die Fettstücke auf dem Altar verbrannt werden, während das Fleisch den Priestern zufällt, 3) die „Mahlopfer" (זִבְחֵי שְׁלָמִים), nach Luther: „Dankopfer", bei welchen ebenfalls nur die Fettstücke auf den Altar kommen, während das Fleisch vom Eigenthümer selbst zu einem fröhlichen Opfermahle verwendet wird[222]. — Die Hauptmasse der Opfer bildeten natürlich die zahlreichen Privatopfer der verschiedenen Arten. Für unsere Darstellung des regelmässigen täglichen Cultus kommen jedoch nur die Gemeinde-Opfer in Betracht, und zwar unter ihnen hauptsächlich das wichtigste: das tägliche Brandopfer der Gemeinde.

Zur Orientirung seien zunächst ein paar topographische Bemerkungen vorausgeschickt[223]. Der innere Vorhof, in welchem alle Cultushandlungen vollzogen wurden, war durch eine Mauer in eine westliche und eine östliche Hälfte getheilt. Letztere hiess „der Vorhof der Weiber", nicht etwa, weil dorthin nur die Weiber Zutritt hatten, sondern weil dorthin auch die Weiber Zutritt hatten[224]. Das schöne Thor im Osten dieses Vorhofes mit kunstvoll gearbeiteten ehernen Thorflügeln (ἡ θύρα ἡ λεγομένη ὡραία Apgesch. 3, 2) bildete den Haupt-Eingang zum Vorhof; daher pflegten hier auch die Bettler zu sitzen (Apgesch. 3, 2). Zu der westlichen Abtheilung des Vorhofes

---

222) In der Hauptstelle über die Opferordnung *Lev.* 1—7 werden eigentlich fünf Opferarten erwähnt: 1) Das Brandopfer, 2) das Speisopfer, 3) das Mahlopfer, 4) das Sündopfer, 5) das Schuldopfer. Allein das Speisopfer steht überhaupt nicht in gleicher Linie mit den Thieropfern und kommt am häufigsten nur als Zugabe zu diesen vor, wie das Trankopfer. Die Sünd- und Schuldopfer aber sind zwar verschieden, jedoch so nahe verwandt, dass sie als eine Art zu betrachten sind. Man hat also hinsichtlich der Thieropfer, und diese sind bei weitem die wichtigsten, drei Hauptarten zu unterscheiden, wie dies auch von *Philo* (*De victimis* §. 4) und *Josephus* (*Antt.* III, 9, 1—3) geschieht. — Alle drei Arten kamen sowohl bei den Privat- als be den Gemeindeopfern vor; bei letzteren allerdings das Mahlopfer (זֶבַח שְׁלָמִים) nur selten, nämlich regelmässig nur am Pfingstfest (*Lev.* 23, 19); sonst nur bei besondern Veranlassungen (s. Winer RWB. Art. „Dankopfer"). Das Fleisch der Gemeinde-Mahlopfer gehörte den Priestern (*Lev.* 23, 20). S. über dieselben überh.: *Pesachim* VII, 4. *Sebachim* V, 5. *Menachoth* V, 7. *Meila* II, 5. Sehr häufig sind die im Namen der Gemeinde dargebrachten Brandopfer und Sündopfer; s. das Verzeichniss derselben für die Festtage *Num.* 28—29.

223) Die Quellen und Literatur über den herodianischen Tempel s. oben §. 15.

224) S. *Joseph. contra Apion.* II, 8: *in secundam vero porticum* (damit ist der Weibervorhof gemeint) *cuncti Judaei ingrediebantur eorumque conjuges.*

hatten nur die männlichen Israeliten Zutritt; und hier stand ı eigentliche Tempel. Er war ein verhältnissmässig nicht aber prachtvolles Gebäude. Das Innere, das vermuthlich fa dunkel war, zerfiel in einen grösseren vorderen Raum und ei halb so grossen hinteren. Letzteres war das „Allerheiligste", nur einmal im Jahre von einem menschlichen Fusse betreten nämlich vom Hohenpriester am Versöhnungstage. In dem v (also östlichen) Raume befanden sich die drei heiligen Geräth pünktliche Bedienung ein Hauptstück des priesterlichen I war, nämlich 1) in der Mitte der goldene Räucheraltar הַזָּהָב), auch „der innere Altar" (מִזְבַּח הַפְּנִימִי) genannt, auf w täglich Morgens und Abends das Räucheropfer dargebracht musste[225]), 2) südlich davon der goldene siebenarmige Le (מְנוֹרָה), dessen Licht stets brennend erhalten werden musste[2]

---

225) Ueber die tägliche Darbringung des Räucheropfers s. *Exod.* . — Ueber die Zubereitung des Räucherwerkes: *Exod.* 30, 34—38. — U Räucheraltar: *Exod.* 30, 1—10. 37, 25—29. I *Makk.* 1, 21. 4, 49 *Vita Mosis* III, 9. *De victimas offerentibus* §. 4. *Josephus Antt.* III, 6, *Jud.* V, 5, 5. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch I, Caı Monographien bei *Ugolini Thes. t.* XI. Winer RWB. Art. „Räucheral „Räuchern". Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen C 78—82. 131—139. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 2. Aufl. I, 4 Bleek, Der Brief an die Hebräer II, 2, 479 ff. (zu *Ebr.* 9, 4). Ley „Räucheraltar" und „Räuchern" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 5 Dieselben Artikel in der 2. Aufl. bearb. von Orelli XII, 483—489. De in Riehm's Wörterb. S. 1255—1260. — מִזְבַּח הַזָּהָב *Joma* V, 5. 7. *Chagi Sebachim* V, 2. *Menachoth* III, 6. IV, 4. מִזְבַּח הַפְּנִימִי *Joma* II, 3. V *bachim* IV, 2. *Meila* III, 4. *Tamid* III, 6. 9. VI, 1. — Die Zweifel hausen's an der Existenz des Räucheraltares (Jahrbb. f. deutsche Th S. 410 ff.) werden durch die einstimmigen Zeugnisse von der Makka bis zu Josephus und Mischna widerlegt. Dagegen scheint er allerdi spät zu sein. Es ist bemerkenswerth, dass noch *Pseudo-Hecataeus sephus contra Apion.* I, 22 *ed. Bekker p.* 204, 19—21) im Innern des ausser dem Leuchter nur einen goldenen *βωμός* erwähnt, was ebes Schaubrodtisch als der Räucheraltar sein kann.

226) Ueber die Bedienung des Leuchters s. *Exod.* 27, 20—21. *Lev.* 24, 1—4. *Num.* 8, 1—4. II *Chron.* 13, 11. — Nach den biblische sollten, wie es scheint, die Lampen des Leuchters nur Abends angezün den, um über Nacht zu brennen. So auch *Philo, De victimas off* §. 7 *init.* Nach *Josephus Antt.* III, 8, 3 *fin.* dagegen brannten un drei von den sieben Lampen, bei Nacht alle sieben; nach der Mis Tag eine, bei Nacht alle sieben (*Tamid* III, 9, VI, 1, und dazu ferat bei Krüger, Theol. Quartalschr. 1857, S. 248 f.). Vgl. auch *Ps cataeus* bei *Joseph. c. Apion.* I, 22: *ἐπὶ τούτων φῶς ἔστιν ἀναπόσβε τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας. Diodor.* XXXIV, 1 (*ed. Müller*): *τὸν δὲ ἀ λεγόμενον παρ' αὐτοῖς λύχνον καὶ καιόμενον ἀδιαλείπτως ἐν τῷ ναῷ.* -

3) nördlich vom Altar der goldene Schaubrodtisch, auf welchem an jedem Sabbath zwölf neue Brode aufgelegt werden mussten[227]). — Die Front des Tempels war gegen Osten gerichtet. Vor demselben, unter freiem Himmel, befand sich der grosse Brandopferaltar oder „der Altar" κατ' ἐξοχήν, an welchem mit Ausnahme des Räucherns alle Opferhandlungen vollzogen werden mussten. Er war ein hoher viereckiger Aufbau von gewaltigen Dimensionen, an der Basis nach den Massangaben der Mischna 32 Ellen im Geviert (während z. B. das Innere des Tempels nur 20 Ellen breit war); nach oben verjüngte er sich in mehreren Abstufungen, so dass die obere Fläche noch 24 Ellen im Geviert mass[228]). Der ganze Aufbau war aus unbehauenen Steinen, an welche nie ein Eisen gekommen war, errichtet[229]). Auf der Südseite führte zum Altar ein allmählich

---

den Leuchter selbst s. *Exod.* 25, 31—40. 37, 17—24. I *Makk.* 1, 21. 4, 49. *Philo, Vita Mosis* III, 9. *Josephus Antt.* III, 6, 7. *Bell. Jud.* V, 5, 5. VII, 5, 5. *Mischna Menachoth* III, 7. IV, 4. IX, 3 *fin. Tamid* III, 6. 9. VI, 1. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch I, Cap. 23. Winer, RWB. Art. „Leuchter". Bähr, Symbolik 2. Aufl. I, 492—499. Krüger, Der siebenarmige Leuchter (Tüb. Theol. Quartalschr. 1857, S. 238—261). Riehm's Wörterb. Art. „Leuchter" (mit Abbildungen). — Ueber die Stellung des Leuchters südlich vom Altar s. *Exod.* 26, 35. 40, 24.

227) Ueber die Bedienung des Schaubrodtisches s. *Lev.* 24, 5—9. *Philo, De victimis* §. 3 (*ed. Mangey* II, 239 *sq.*). *Josephus Antt.* III, 10, 7. — Ueber den Schaubrodtisch selbst: *Exod.* 25, 23—30. 37, 10—16. I *Makk.* 1, 22. 4, 49. *Philo, Vita Mosis* III, 10. *Josephus Antt.* III, 6, 6. *Bell. Jud.* V, 5, 5. VII, 5, 5. *Mischna Menachoth* XI, 5—7. Vgl. auch die Beschreibung des Tisches, welchen angeblich Ptolemäus Philadelphus dem Tempel von Jerusalem schenkte, bei *Pseudo-Aristeas* (Havercamp's Josephus II, 2, 109—111. Merx' Archiv I, 264—267. *Joseph. Antt.* XII, 2, 7—8). — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. I Cap. 24. Winer RWB. Art. „Schaubrode" und „Schaubrodtisch". Bähr, Symbolik 2. Aufl. I, 488—492. Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes S. 73—78. 156—168. Leyrer Art. Schaubrode und Schaubrodtisch in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIII, 467—472. Delitzsch in Riehm's Wörterb. S. 1388—1392 (mit Abbildung). Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 455—458. — Ueber die Stellung des Tisches nördlich vom Räucheraltar s. *Exod.* 26, 35. 40, 22.

228) Vgl. bes. die Beschreibungen in der Mischna *Middoth* III, 1—4 und bei *Josephus Bell. Jud.* V, 5, 6; ferner: *Pseudo-Hecataeus* bei *Joseph. c. Apion.* I, 22 (*ed. Bekker p.* 204, 16 *sqq.*); *Aristeas ed. M. Schmidt* in Merx' Archiv I, 269 *sq.* (in Havercamp's Josephus II, 2, 112). I *Makk.* 4, 44—47. *Philo, De victimas offerentibus* §. 4. Massangaben auch bei *Ezech.* 43, 13—17. — Monographien bei *Ugolini Thes. t.* X. Winer RWB. Art. „Brandopferaltar". Bähr, Symbolik 2. Aufl. I, 579—582.

229) *Pseudo-Hecataeus* bei *Joseph. contra Apion.* I, 22: οὐκ ἐκ τμητῶν ἀλλ' ἐκ συλλέκτων ἀργῶν λίθων. I *Makk.* 4, 47. *Philo, De victimas offerentibus* §. 4: ἐκ λίθων λογάδων καὶ ἀτμήτων. *Joseph. B. J.* V, 5, 6. *Mischna Middoth* III, 4. — Altäre aus rohen Feldsteinen oder auch nur von aufgeworfener

ansteigender, ebenfalls aus unbehauenen Steinen errichteter Aufgang hinauf. Das Feuer auf diesem Altar durfte nie ganz ausgehen, auch nicht bei Nacht[230]. — Zwischen dem Tempel und dem Altar befand sich, ebenfalls unter freiem Himmel, das schon erwähnte eherne Waschbecken (כִּיּוֹר), in welchem sich die Priester vor Ausübung des Dienstes Hände und Füsse waschen mussten. — Nördlich vom Altar, ebenfalls unter freiem Himmel, war die Stätte zum Schlachten: es waren Ringe im Fussboden befestigt, an welchen die Thiere beim Schlachten angebunden wurden; in der Nähe waren Säulen zum Aufhängen der geschlachteten Thiere und marmorne Tische zum Hautabziehen und Waschen der Eingeweide[231]. — Der Tempel mit Einschluss des Altares und der Schlachtstätte war von einer Schranke umgeben, innerhalb deren in der Regel nur die Priester eintreten durften; die gewöhnlichen Israeliten nur „wenn es nöthig war zum Handauflegen, Schlachten und Schwingen" (תְּנוּפָה)[232].

Der wichtigste Theil des regelmässigen Gottesdienstes war nun das tägliche Brandopfer der Gemeinde, die עֹלַת הַתָּמִיד oder הַתָּמִיד „das Beständige" schlechthin[233]. Die Sitte eines regel-

---

Erde sind ohne Zweifel die älteste und primitivste Form der Altäre; und werden auch noch in der jehovistischen Gesetzgebung als das gewöhnliche vorausgesetzt (*Exod.* 20, 24—26; vgl. *Deut.* 27, 5—6). Schon Salomo liess aber in Jerusalem einen ehernen Altar erbauen (I *Reg.* 8, 64. 9, 25. II *Reg.* 16, 14—15. II *Chron.* 4, 1). Der Priestercodex, der das ganze Heiligthum als transportabel schildern will, construirt zu diesem Zweck einen Brandopferaltar aus Holz mit Erzbekleidung (*Exod.* 27, 1—8. 38, 1—7. *Num.* 17, 1—5). Ein solcher hat schwerlich je existirt. Die Praxis der nachexilischen Zeit hat vielmehr wieder auf die älteren gesetzlichen Bestimmungen *Exod.* 20, 25, *Deut.* 27, 5—6 zurückgegriffen. Vgl. überh. Wellhausen, Gesch. I, 30. 38 f.

230) *Lev.* 6, 6. *Philo, De victimas offerentibus* §. 5 *init.* (*ed. Mangey* II, 254). *Joseph. Bell. Jud.* II, 17, 6. Vgl. auch II *Makk.* 1, 18—36, und **Buxtorf**, *Historia ignis sacri et caelestis sacrificia consumentis* (bei *Ugolini Thes. t.* X). Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch I Cap. 34.

231) *Middoth* III, 5. V, 2. *Tamid* III, 5. *Schekalim* VI, 4. — Dass die Schlachtung der Brandopfer nördlich vom Altare stattfinden muss, wird schon *Lev.* 1, 11 vorgeschrieben. An derselben Stätte mussten aber auch die Sünd- und Schuldopfer geschlachtet werden (*Lev.* 4, 24. 29. 33. 6, 18. 7, 2. 14, 13). Nur bei den Mahlopfern fehlt diese Bestimmung; s. Knobel-Dillmann zu *Lev.* 1, 11. Genaueres über die verschiedenen Oertlichkeiten, an welchen die Opfer geschlachtet wurden, s. *Sebachim* V.

232) Ueber die Schranke s. bes. *Joseph. Bell. Jud.* V, 5, 6. *Antt.* XIII, 13, 5. In diesen „Vorhof der Priester" durften aber nach *Kelim* I, 8 zu den angegebenen Zwecken auch die Israeliten eintreten.

233) עֹלַת הַתָּמִיד z. B. *Num.* 28, 10. 15. 24. 31; *cap.* 29, 16. 19. 22. 25. 28. 31. 34. 38. *Esra* 3, 5. *Nehem.* 10, 34. — הַתָּמִיד z. B. *Daniel* 8, 11—13. 11, 31. 12, 11. *Mischna Pesachim* V, 1. *Joma* VII, 3. *Taanith* IV, 6. *Menachoth* IV, 4. Der ganze Tractat *Tamid* hat hiernach seinen Namen.

mässigen täglichen Opfers ist verhältnissmässig sehr alt. Im Einzelnen war aber die Ausführung zu verschiedenen Zeiten verschieden; nicht nur insofern, als vor dem Exil die Könige die Kosten bestritten (*Ezech.* 45, 17 und 46, 13—15 nach den LXX), während es später Sache der Gemeinde wurde, sondern auch dem Inhalte nach[234]). Zur Zeit des Ahas wurde Morgens nur ein Brandopfer und Abends nur ein Speisopfer dargebracht (II *Reg.* 16, 15). Diese Sitte war so feststehend, dass hiernach die Tageszeiten bestimmt wurden. Die Zeit „da man das Speisopfer bringt" ist soviel wie gegen Abend (I *Reg.* 18, 29. 36). Ja diese Zeitbestimmung hat sich so fest eingebürgert, dass sie auch noch beibehalten wurde, als man längst auch Abends ein Brandopfer darbrachte (*Esra* 9, 4—5. *Daniel* 9, 21)[235]). Letzteres geschah, wie es scheint, noch nicht zur Zeit Ezechiel's. Doch hat bereits Ezechiel insofern eine Erweiterung der älteren Sitte, als nach ihm des Morgens ein Brandopfer und ein Speisopfer dargebracht werden soll (*Ezech.* 46, 13—15). Der Priestercodex dagegen schreibt nun vor, dass sowohl Morgens als gegen Abend je ein Brandopfer und ein Speisopfer dargebracht werden solle, und dazu auch je ein Trankopfer (*Exod.* 29, 38—42. *Num.* 28, 3—8). In dieser Form, als ein zweimaliges tägliches Brandopfer, wird das tägliche Opfer auch vom Chronisten als altherkömmlich vorausgesetzt (I *Chron.* 16, 40. II *Chron.* 13, 11. 31, 3). Es war der eigentliche Kern- und Mittelpunkt des ganzen Opfercultus. Seine Darbringung durfte unter keinen Umständen unterlassen werden. Als im J. 70 Jerusalem längst von den Römern eingeschlossen war und die Hungersnoth schon aufs Höchste gestiegen war, wurde doch noch regelmässig das tägliche Opfer dargebracht; und es galt als einer der schwersten Schläge, als es endlich am 17. Tammus eingestellt werden musste[236]).

Die genaueren Bestimmungen des Priestercodex über das Tamid

---

234) Vgl. zum Folgenden: Kuenen, *De godsdienst van Israël* II, 270—272. Wellhausen, Geschichte Israels I, 81—82. *Reuss, L'histoire sainte et la loi (La Bible, Ancien Testament, P.* III) I, 262. Smend, Exeget. Handbuch zu Ezechiel S. 381 f. — Die Gegenbemerkungen Dillmann's (Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 313 f.) können den klar vorliegenden Thatbestand nicht erschüttern.

235) Auch noch in der Mischna ist die Zeit der *Mincha* (des Speisopfers) soviel wie Nachmittags, z. B. *Berachoth* IV, 1. *Pesachim* X, 1. *Rosch haschana* IV, 4. *Megilla* III, 6. IV, 1.

236) *Joseph. Bell. Jud.* VI, 2, 1. *Mischna Taanith* IV, 6. — Auch in der Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes wurde die Abschaffung des Tamid als das ärgste Uebel angesehen (*Daniel* 8, 11—13. 11, 31. 12, 11).

sind folgende (*Exod.* 29, 38—42. *Num.* 28, 3—8)[237]. Sowohl Morgens als Abends wurde als Brandopfer je ein einjähriges männliches fehlerloses Lamm geopfert, bei dessen Darbringung die allgemeinen Bestimmungen über das Brandopfer überhaupt, namentlich *Lev.* 1, 10—13 und 6, 1—6 zu beobachten waren. Gleichzeitig musste jedesmal auch ein Speisopfer und ein Trankopfer dargebracht werden, wie der Priestercodex überhaupt für alle Brandopfer eine solche Zugabe von Speisopfer und Trankopfer vorschreibt (*Num.* 15, 1—16). Bei einem Lamm bestand das Speisopfer aus einem Zehntel Epha feinen Mehles (סֹלֶת), welches mit einem Viertel Hin feinen Oeles vermengt wurde (בָּלִיל, also nicht gebacken); das Trankopfer bestand aus einem Viertel Hin Weines. Die Zeit für die Darbringung des Morgenopfers war früh bei Tagesanbruch; die für das Abendopfer nach den biblischen Bestimmungen בֵּין הָעַרְבַּיִם, d. h. im Abendzwielicht; später war es üblich geworden, das Abendopfer schon Nachmittags darzubringen, nach unserer Stundenzählung ungefähr um drei Uhr[238].

In Verbindung mit dem täglichen Brandopfer der Gemeinde wurde stets auch das tägliche Speisopfer des Hohenpriesters dargebracht. Nach *Lev.* 6, 12—16 musste nämlich der Hohepriester täglich (תָּמִיד)[239] Morgens und Abends ein Speisopfer darbringen,

237) Vgl. auch *Lightfoot, Ministerium templi c.* IX (*Opp.* I, 716—722). — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. V Cap. 1—2. — Winer RWB. Art. „Morgen- und Abendopfer". — Keil, Handb. der bibl. Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 373 f. — Haneberg, Die religiösen Alterthümer S. 604—609. — Das genauere im Tractat *Tamid*, vgl. unten Anm. 250.

238) Philo und Josephus geben an den Hauptstellen, wo sie vom Tamid sprechen, nur die biblischen Zeitbestimmungen wieder (*Philo, De victimis* §. 3: *Καθ' ἑκάστην μὲν οὖν ἡμέραν δύο ἀμνοὺς ἀνάγειν διείρηται, τὸν μὲν ἅμα τῇ ἕῳ, τὸν δὲ δείλης ἑσπέρας*. *Joseph. Antt.* III, 10, 1: *ἐκ δὲ τοῦ δημοσίου ἀναλώματος νόμος ἐστὶν ἄρνα καθ' ἑκάστην ἡμέραν σφάζεσθαι τῶν αὐτοετῶν ἀρχομένης τε ἡμέρας καὶ ληγούσης*). Die wirkliche Praxis der späteren Zeit erhellt aus *Antt.* XIV, 4, 3: *δὶς τῆς ἡμέρας, πρωΐ τε καὶ περὶ ἐνάτην ὥραν, ἱερουργούντων ἐπὶ τοῦ βωμοῦ*. Hiermit stimmt genau die Angabe der Mischna *Pesachim* V, 1, dass das Abendopfer gewöhnlich um $8^1/_2$ Uhr geschlachtet und um $9^1/_2$ Uhr dargebracht wurde (also nach unserer Stundenzählung um $2^1/_2$ und $3^1/_2$ Uhr Nachmittags). Vgl. auch *Jos. contra Apion.* II, 8 (*ed. Bekker p.* 239): *mane etiam aperto templo oportebat facientes traditas hostias introire et meridie rursus dum clauderetur templum.* Daher pflegte man auch um die neunte Stunde in den Tempel zum Gebet zu gehen und überhaupt zu beten (Apgesch. 3, 1. 10, 3. 30). S. überh.: Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 184 f.

239) Die Worte „am Tage seiner Salbung" *Lev.* 6, 13 sind damit nicht zu vereinigen; das eine oder das andere ist ein späterer Zusatz. S. Dillmann, Exegetisches Handb. zu Exodus und Leviticus S. 442. — Die jüdische und christliche Exegese hat den Widerspruch, der in der Stelle

welches von dem Speisopfer der Gemeinde, das die Zugabe zum Brandopfer bildete, sowohl nach der Quantität, als nach der Art der Zubereitung verschieden war. Es bestand im Ganzen nur aus einem Zehntel Epha Mehl, von welchem die Hälfte Morgens und die Hälfte Abends dargebracht wurde; und es wurde nicht nur mit Oel vermengt, sondern, nachdem dies geschehen war, auf einer flachen Pfanne (מַחֲבַת) gebacken; die fertigen Kuchen wurden in Stücke gebrochen, mit Oel übergossen und so dargebracht (*Lev.* 6, 14 vgl. mit *Lev.* 2, 5—6)[240]. Wegen der Art seiner Zubereitung auf einer מַחֲבַת heisst es in der späteren Zeit schlechthin חֲבִיתִּים, „das Gebackene (die Kuchen)", und kommt unter diesem Namen direct oder indirect schon beim Chronisten[241] und dann namentlich in der Mischna vor[242]. — Da die Darbringung dieses Opfers Pflicht des Hohenpriesters war, kann man allerdings von einem täglichen Opfer desselben sprechen[243]. Allein der Hohepriester ist dabei der Darbringende nur in dem Sinne, in welchem bei dem täglichen Brandopfer die Gemeinde die darbringende ist, d. h. er hat es in seinem Namen und auf seine Kosten darbringen zu lassen[244]; keineswegs

---

liegt, auf verschiedene Weise zu vereinigen gesucht. S. Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 143 f. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. III, Cap. 9. Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes (1848) S. 139—151.

240) Ueber die Zubereitung vgl. auch *Philo, De victimis* §. 15. *Joseph. Antt.* III, 10, 7. *Menachoth* XI, 3. Es fand dabei statt לִישָׁה (Kneten) und אֲפִיָּה (Backen). — Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer B. III Cap. 39 Nr. 51—61. Thalhofer, Die unblutigen Opfer S. 151 ff.

241) I *Chron.* 9, 31. Die LXX erklären hier מַעֲשֵׂה הַחֲבִתִּים geradezu durch *τὰ ἔργα τῆς θυσίας τοῦ τηγάνου τοῦ μεγάλου ἱερέως*. So auch Gesenius, *Thesaurus s. v.* חבתים. Wahrscheinlich meint aber der Chronist doch nicht nur das Speisopfer des Hohenpriesters, sondern das gebackene Speisopfer überhaupt.

242) *Tamid* I, 3. III, 1. IV *fin.* *Joma* II, 3. III, 4. *Menachoth* IV, 5. XI, 3. *Middoth* I, 4.

243) *Philo, De specialibus legibus* II §. 23 (*Mang.* II, 321): *εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν.* — Auch die bekannte Stelle im Hebräerbrief (*Ebr.* 7, 27) ist wohl von hier aus zu erklären; nur ist freilich dieses tägliche Speisopfer des Hohenpriesters kein Sündopfer, wie es nach dem Hebräerbrief scheinen könnte. — Ueber einige talmudische Stellen, an welchen scheinbar oder wirklich von einem täglichen Opfern des Hohenpriesters die Rede ist, s. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 140 f.

244) *Joseph. Antt.* III, 10, 7: *θύει δ᾽ ὁ ἱερεὺς* (= der Hohepriester) *ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων, καὶ δὶς ἑκάστης ἡμέρας τοῦτο ποιεῖ, ἄλευρον ἐλαίῳ μεμαγμένον καὶ πεπηγὸς ὀπτήσει βραχείᾳ· καὶ εἷς μὲν ἐστιν ἀσσάρων τοῦ ἀλεύρου, τούτου δὲ τὸ μὲν ἥμισυ πρωῒ τὸ δ᾽ ἕτερον δείλης ἐπιφέρει τῷ πυρί.* — Wenn ein Hoherpriester starb, so musste bis zum Amtsantritt des

ist aber nöthig, dass er dabei selbst fungirt. Es heisst ja *Lev.* 6, 15 nicht יקריב sondern nur יעשה. Aus Josephus wissen wir, dass der Hohepriester in der Regel an den Sabbathen und Festtagen fungirte (s. oben S. 210). An den übrigen Tagen wurde das Speisopfer des Hohenpriesters so gut wie die Opfer der Gemeinde von den eben im Dienst befindlichen Priestern dargebracht: wenn die einzelnen Verrichtungen des Tagesdienstes verloost wurden, wurde immer auch darüber geloost, wer die חֲבִיתִין, d. h. das Speisopfer des Hohenpriesters, darzubringen habe[245]. Ja — da im Gesetz dieses Opfer als ein Opfer „Aaron's und seiner Söhne" bezeichnet ist (*Lev.* 6, 13), so konnte es auch aufgefasst werden als ein Opfer, welches die Priester für sich darbringen[246].

Ausser der Darbringung dieser Opfer gehörte zu dem täglichen Dienste der Priester auch die Bedienung des Räucheraltares und des Leuchters im Innern des Tempels. Auf dem Räucheraltar musste sowohl Morgens als Abends ein Räucheropfer dargebracht werden (*Exod.* 30, 7—8); und zwar musste des Morgens das Räucheropfer dem Brandopfer vorangehen, des Abends aber ihm nachfolgen, so dass das tägliche Brandopfer von der Darbringung des Räucheropfers gleichsam umrahmt war[247]. — Auch der Leuchter

---

Nachfolgers das Speisopfer auf Kosten der Gemeinde dargebracht werden, nach R. Juda auf Kosten der Erben (*Schekalim* VII, 6).

245) *Tamid* III, 1. IV *fin*. *Joma* II, 3. — Genau genommen ist an diesen Stellen allerdings nicht von der eigentlichen Opferung die Rede, sondern nur von dem Hinbringen der Opferbestandtheile an den Aufgang zum Altar. Allein nach *Tamid* V, 2, *Joma* II, 4—5 wurde auch für die eigentliche Opferung (das Hinaufbringen auf den Altar) wieder dieselbe Zahl von Priestern bestimmt wie für das Hinbringen zum Altar, nämlich neun, entsprechend den neun Opferbestandtheilen, unter welchen eben an den zuerst genannten Stellen (*Tamid* III, 1 IV *fin*. *Joma* II, 3) die חביתין ausdrücklich erwähnt werden. Es kann also kein Zweifel sein, dass auch die eigentliche Opferung der חביתין in der Regel durch einen gemeinen Priester vollzogen wurde.

246) *Philo, Quis rerum div. heres* §. 36 (*Mang.* I, 497): *Ἀλλὰ καὶ τὰς ἐνδελεχεῖς θυσίας ὁρᾷς εἰς ἴσα διῃρημένας, ἥν τε ὑπὲρ αὐτῶν ἀνάγουσιν οἱ ἱερεῖς διὰ τῆς σεμιδάλεως, καὶ τὴν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τῶν δυοῖν ἀμνῶν, οὓς ἀναφέρειν διείρηται.* — *De victimis* §. 15 (*ed. Mangey* II, 250): *Σεμίδαλις γὰρ ἡ ἐνδελεχὴς αὐτῶν θυσία μέτρου ἱεροῦ τὸ δέκατον καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ου τὸ μὲν ἥμισυ πρωΐας, τὸ δὲ ἥμισυ δείλης προσάγεται ταγηνισθὲν ἐν ἐλαίῳ, μηδενὸς εἰς βρῶσιν ὑπολειφθέντος.*

247) *Philo De victimis* §. 3 (*Mangey* II, 239): *δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιθυμιᾶται τὰ πάντων εὐωδέστατα θυμιαμάτων εἴσω τοῦ καταπετάσματος, ανίσχοντος ἡλίου καὶ δυομένου, πρό τε τῆς ἑωθινῆς θυσίας καὶ μετὰ την ἑσπερινήν.* — *De victimas offerentibus* §. 4 (*Mang.* II, 254): *οὐ γὰρ εφίεται τὴν ὁλόκαυτον θυσίαν ἔξω προσαγαγεῖν, πρὶν ἔνδον περὶ βαθὺν ὄρθρον ἐπιθυμιάσαι.* — Noch genauer ist die Angabe der Mischna *Joma* III, 5:

musste jeden Morgen und Abend bedient werden. Morgens wurden die Lampen gereinigt und mit neuem Oel versehen, wobei man für den Tag eine oder mehrere (nach Josephus: drei) Lampen brennen liess. Abends wurden auch die übrigen Lampen angezündet, da während der Nacht alle sieben brennen sollten (s. bes. *Exod.* 30, 7—8. II *Chron.* 13, 11; und überh. oben S. 230).

Zu der Schönheit der Gottesdienste des Herrn gehörte endlich auch Musik und Gesang. Wenn das Brandopfer dargebracht war, fielen die Leviten mit Gesang und Saitenspiel ein, und zwei Priester bliesen mit silbernen Trompeten (II *Chron.* 29, 26—28. *Num.* 10, 1. 2. 10). Während dessen war auch das Volk im Tempel zum Gebet versammelt. So oft die Priester bei den Abschnitten des Gesanges in die Trompeten stiessen, warf das Volk sich zur Anbetung nieder[248]). Für den Gesang der Leviten war für jeden Tag der Woche je ein Psalm bestimmt, und zwar für Sonntag Ps. 24, Montag Ps. 48, Dienstag Ps. 82, Mittwoch Ps. 94, Donnerstag Ps. 81, Freitag Ps. 93, Sabbath Ps. 92[249]).

„Die Morgen-Räucherung fand statt zwischen dem Blutsprengen und der Opferung der Glieder; die Abend-Räucherung zwischen der Opferung der Glieder und den Trankopfern".

248) Ueber die Versammlung des Volkes zum Gebet im Tempel s. *Luc.* 1, 10. *Actor.* 3, 1. Das Genauere nach Tractat *Tamid* s. weiter unten. — Ganz verkehrt ist die auf Missverständniss von *Act.* 2, 15. 3, 1. 10, 3. 9. 30 beruhende Meinung, dass je um die dritte, sechste und neunte Stunde (also nach unserer Zählung um 9, 12 und 3 Uhr) eine ständige Gebetszeit gewesen sei (so z. B. *Schoettgen, Horae hebr.* I, 418. Winer RWB. I, 398. De Wette zu *Act.* 2, 15. Meyer zu *Act.* 3, 1). Die wirklichen drei Gebetszeiten waren vielmehr: 1) früh Morgens zur Zeit des Morgenopfers, 2) Nachmittags um die neunte Stunde (3 Uhr) zur Zeit des Abendopfers, 3) Abends zur Zeit von Sonnen-Untergang. S. *Berachoth* I, 1 ff. IV, 1. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 183 ff. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Artikel „Morgengebet" „Minchagebet" „Abendgebet".

249) *Tamid* VII *fin.* Dazu Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch IV Cap. 5 Nr. 25. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 163 f. Grätz, Die Tempelpsalmen (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 217—222). Delitzsch's Commentar zu den Psalmen. — Bei fünf dieser Psalmen ist die Bestimmung für den betreffenden Tag auch in den Ueberschriften der LXX richtig angegeben, *Ps.* 24 (23): *τῆς μιᾶς σαββάτου*, *Ps.* 48 (47): *δευτέρᾳ σαββάτου*, *Ps.* 94 (93): *τετράδι σαββάτου*, *Ps.* 93 (92): *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ*, *Ps.* 92 (91): *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου.* Beim Sabbathpsalm ist sie sogar in den masorethischen Text eingedrungen. — Für die Wahl der Psalmen soll nach jüdischer Ansicht die Parallele mit den sechs Schöpfungstagen massgebend gewesen sein (s. *Rosch haschana* 31ª, *Soferim* XVIII, 1, die Commentare von Bartenora und Maimonides in Surenhusius' Mischna-Ausgabe V, 310). Allein eine solche Parallele ist bei den meisten der Psalmen schlechterdings nicht zu entdecken.

In der hier beschriebenen Form wird der Tempelgottesdienst schon vom Siraciden mit Begeisterung geschildert (*Sirach* 50, 11—21). Eine sehr detaillirte, offenbar auf guter Ueberlieferung ruhende Schilderung des Morgengottesdienstes giebt die Mischna im Tractat *Tamid*, dessen wesentlicher Inhalt hier zur Ergänzung des Bisherigen noch folgen möge[250].

Die dienstthuenden Priester schliefen in einem Gemach des inneren Vorhofes. Am frühen Morgen, noch ehe der Tag anbrach, kam der Beamte, welcher die Verloosung der Dienstgeschäfte zu leiten hatte, und liess zunächst loosen, wer die Reinigung des Brandopferaltares von der Asche zu besorgen habe. Diejenigen, welche dies zu thun wünschten, mussten schon vor Ankunft des Beamten das vorgeschriebene Tauchbad genommen haben. Unter ihnen wurde dann Einer durch's Loos für jenes Geschäft bestimmt. Derselbe ging sofort noch in der Dunkelheit, nur beim Scheine des Altarfeuers, an seine Verrichtung. Er wusch sich Hände und Füsse an dem ehernen Waschbecken, das zwischen Tempel und Altar stand, stieg auf den Altar und räumte mit einer silbernen Pfanne die Asche weg. Während er dies that, gingen auch die Verfertiger des gebackenen Speisopfers (des Hohenpriesters) an ihr Geschäft[251]. — Nun wurde frisches Holz auf den Altar gebracht, und während dieses brannte, gingen die Priester, nachdem sie alle sich auch Hände und Füsse

---

Man ist auf jene Meinung offenbar deshalb gekommen, weil allerdings die Schriftlection der Standmänner (s. über diese oben S. 225 f.) in der Weise geordnet war, dass im Laufe der Woche die ganze Schöpfungsgeschichte successive zur Vorlesung kam (*Taanith* IV, 3: am ersten Wochentag las man das 1. und 2. Tagewerk, am zweiten Wochentag das 2. und 3. Tagewerk u. s. f.). — Ausser den Wochenpsalmen wurden selbstverständlich auch noch viele andere bei den verschiedensten Anlässen im Tempel gebraucht. So wurde z. B. an den hohen Festtagen immer das sogenannte Hallel gesungen, d. h. nach gewöhnlicher Ansicht Ps. 113—118; doch ist die Ueberlieferung darüber, was unter dem Hallel zu verstehen sei, schwankend, s. *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 613—616 (*s. v.* הלל). *Lightfoot*, *Horae Hebr.* zu *Luc.* 13, 35 (*Opp.* II, 538 *sq.*). *Lundius* zu *Taanith* III, 9 (in Surenhusius' Mischna II, 377). Grätz, Monatsschr. 1879, S. 202 ff. 241 ff. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* הלל. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Hallel".

250) Der Tractat steht in Surenhusius' Mischna-Ausgabe Bd. V, S. 284—310; und bei *Ugolini Thesaurus t.* XIX, *col.* 1467—1502. Die Hauptstellen nebst sonstigem Material auch bei *Ugolini Thes.* XIII, 942—1055. Eine gute Separat-Ausgabe (ebenfalls, wie die bisher genannten, mit lat. Uebers. und Anmerkungen) ist: *Tractatus Talmudicus de cultu quotidiano templi, quem versione Latina donatum et notis illustratum . . . sub praesidio Dn. Conradi Ikenii patrui sui . . . eruditorum examini subjicit auctor Conradus Iken, Bremae* 1736.

251) *Tamid* I, 1—4. Vgl. *Joma* I, 8. II, 1—2.

am Waschbecken gewaschen hatten, hinab in die *lischkath hagasith* (s. über diese oben S. 163), wo die weitere Verloosung stattfand[252].

Der Beamte liess nun loosen, 1) wer schlachten solle, 2) wer das Blut an den Altar sprengen, 3) wer den inneren Altar von der Asche reinigen, 4) wer den Leuchter reinigen, ferner: wer die Stücke des Schlachtopfers an den Aufgang zum Altar hinbringen solle, nämlich wer 5) den Kopf und den einen Hinterfuss, 6) die beiden Vorderfüsse 7) den Schwanz und den anderen Hinterfuss, 8) die Brust und das Halsstück, 9) die beiden Seiten, 10) die Eingeweide, 11) wer das Mehlopfer hinbringen solle, 12) wer das gebackene Speisopfer (des Hohenpriesters), 13) wer den Wein[253]. — Man ging nun hinaus und sah, ob der Tag schon anbreche. Sobald die Morgenröthe am Himmel stand, holte man ein Lamm aus der Lämmerkammer und die 93 Dienstgeräthe aus der Geräthekammer. Das Lamm, das zum Opfer bestimmt war, wurde noch aus einem goldenen Becher getränkt und dann zur Schlachtstätte nördlich vom Altar geführt[254].

Inzwischen gingen die beiden, welche den Räucheraltar und den Leuchter zu reinigen hatten, nach dem Tempel, ersterer mit einem goldenen Eimer (טְנִי), letzterer mit einem goldenen Krug (כּוּז). Sie öffneten das grosse Thor des Tempels, traten ein und besorgten das Reinigen des Räucheraltares und des Leuchters; letzteres geschah jedoch in der Art, dass die zwei östlichsten Lampen, wenn sie noch brannten, zunächst unberührt blieben und nur die fünf übrigen gereinigt wurden. Nur für den Fall, dass die zwei östlichsten erloschen waren, mussten sie zuerst gereinigt und wieder angezündet werden, ehe das Reinigen der übrigen erfolgte. Die Geräthe, welche die beiden Priester beim Reinigen gebraucht hatten, liessen sie im Tempel zurück, indem sie selbst hinausgingen[255].

Während jene Beiden im Tempel beschäftigt waren, wurde von dem dazu bestimmten Priester das Lamm an der Schlachtstätte geschlachtet und von einem Anderen das Blut aufgefangen und an den Altar gesprengt. Darauf wurde dem Lamm die Haut abgezogen, und es in einzelne Stücke zerlegt. Jeder der dazu bestimmten Priester erhielt das ihm zukommende Stück. Die Eingeweide wurden auf marmornen Tischen an der Schlachtstätte gewaschen. Im Ganzen waren es sechs Priester, unter welche die einzelnen Stücke des

---

252) *Tamid* II, 1—5.

253) *Tamid* III, 1. *Joma* II, 3.

254) *Tamid* III, 2—5. Vgl. *Joma* III, 1—2.

255) *Tamid* III, 6—9. — Zur Auslegung von *Tamid* III, 6 vgl. auch Grätz, Monatsschr. 1880, S. 289 ff.

Thieres vertheilt wurden. Ein **siebenter** hatte das Mehlopfer, ein **achter** das gebackene Speisopfer (des Hohenpriesters), ein **neunter** den Wein zum Trankopfer. Dies alles wurde zunächst auf der westlichen Seite des Aufganges zum Altar, an der unteren Hälfte desselben niedergelegt und mit Salz versehen, worauf die Priester sich wieder in die *lischkath ha-gasith* begaben, um das Schma zu beten [256].

Nachdem sie das Schma gebetet hatten, wurde abermals geloost. Zunächst wurde unter denen, welche noch nie das Räucheropfer dargebracht hatten, einer durchs Loos für dieses bestimmt [257]. Dann wurde geloost, wer die einzelnen Bestandtheile des Opfers auf den Altar bringen solle (nach R. Elieser ben Jakob thaten dies dieselben, welche die Stücke am Aufgang zum Altar niedergelegt hatten). Diejenigen, auf welche diesmal kein Loos fiel, waren nun dienstfrei und zogen ihre heiligen Gewänder aus [258].

Der Priester, welchem die Darbringung des Räucheropfers zugefallen war, nahm nun eine mit einem Deckel versehene goldene Schale (כַּף), in welcher sich wieder eine kleinere Schale (בָּזִךְ) mit dem Räucherwerk befand [259]. Ein anderer Priester holte mit einer silbernen Pfanne (מַחְתָּה) Kohlen vom Brandopferaltar und schüttete dieselben in eine goldene Pfanne [260]. — Beide gingen dann in den Tempel. Der Eine schüttete die Kohlen aus seiner Pfanne auf den Räucheraltar, warf sich zur Anbetung nieder und ging hinaus. Der Andere nahm die kleine Schale mit dem Räucherwerk aus der grösseren Schale, übergab letztere einem dritten Priester, und schüttete das Räucherwerk aus der Schale auf die Kohlen des Altars, so

---

256) *Tamid* IV, 1—3. Ueber die Stelle, wo die Stücke niedergelegt wurden, s. auch *Schekalim* VIII, 8. Nach *Schekalim* VI, 4 befand sich zu diesem Zweck auf der westlichen Seite des Aufgangs zum Altar ein marmorner Tisch. — Ueber das **Salzen** der Opferstücke s. *Lev.* 2, 13. *Ezech.* 43, 24. *Josephus Antt.* III, 9, 1.

257) Die Darbringung des Räucheropfers galt als der feierlichste Moment der ganzen Opferhandlung. S. *Philo, De victimas offerentibus* §. 4 (*Mangey* II, 254): *Ὅσῳ γὰρ, οἶμαι, λίθων μὲν ἀμείνων χρυσὸς, τὰ δὲ ἐν ἀδύτοις τῶν ἐκτὸς ἁγιώτερα, τοσούτῳ κρείττων ἡ διὰ τῶν ἐπιθυμιωμένων εὐχαριστία τῆς διὰ τῶν ἐναίμων.* Daher werden den Priestern namentlich während sie das Räucheropfer darbringen, Offenbarungen zu Theil; so dem Johannes Hyrkan (*Jos. Antt.* XIII, 10, 3) und dem Zacharias (*Ev. Luc.* 1, 9—20).

258) *Tamid* V, 1—3. Vgl. *Joma* II, 4—5.

259) Dass der Deckel nicht zum בזך, sondern zum כף gehörte, sieht man aus *Tamid* VII, 2; sowie auch daraus, dass die Möglichkeit vorausgesetzt wird, dass aus dem vollgefüllten בזך etwas in das כף fällt, *Tamid* VI, 3.

260) *Tamid* V, 4—5. — Ueber die silberne und goldene Kohlenpfanne und über das Räucherwerk vgl. auch *Joma* IV, 4.

dass es in Rauch aufging. Darauf warf er sich ebenfalls zur Anbetung nieder und ging hinaus. Schon vor ihnen waren die Beiden, welche das Reinigen des Räucheraltares und des Leuchters besorgt hatten, ebenfalls wieder hineingegangen; ersterer nur um sein Geräth (den טֶנִי) zu holen; letzterer ebenfals um sein Geräth (den כּוּז) zu holen, zugleich aber auch um von den zwei noch nicht gereinigten Lampen die östliche zu reinigen, während man die andere brennen liess, um von ihr am Abend die übrigen anzuzünden. War sie verloschen, so wurde sie ebenfalls gereinigt und vom Feuer des Brandopferaltares angezündet[261]).

Die fünf Priester, welche im Inneren des Tempels beschäftigt gewesen waren, traten nun mit ihren fünf goldenen Geräthen auf die Stufen vor dem Tempel und sprachen den priesterlichen Segen über das Volk, wobei der Name Gottes nach seinem Wortlaut ausgesprochen wurde (also יהוה, nicht אדני)[262]).

Jetzt erst erfolgte die Darbringung des Brandopfers, indem die hiezu bestimmten Priester die am Aufgang zum Altar liegenden Stücke des Opferthieres aufnahmen und, nachdem sie die Hände daraufgelegt hatten, auf den Altar warfen[263]). Wenn der Hohepriester opfern wollte, liess er sich die Stücke von den Priestern geben, legte die Hände darauf und warf sie auf den Altar. Zuletzt wurden die beiden Speisopfer (das der Gemeinde und das des Hohenpriesters) und das Trankopfer dargebracht. Wenn der Priester sich zum Ausgiessen des Trankopfers bückte, wurde den Leviten ein Zeichen zum Beginn des Gesanges gegeben. Sie fielen mit ihrem Gesang ein; und bei jedem Abschnitt des Gesanges bliessen zwei Priester mit silbernen Trompeten; und bei jedem Stoss in die Trompeten warf sich das Volk zur Anbetung nieder[264]).

---

261) *Tamid* VI, 1—3. — Nach der obigen Darstellung der Mischna hätte unter Tags nur eine von den sieben Lampen des Leuchters gebrannt, nämlich die mittlere von den drei östlichen. Nach dem in diesem Punkte gewichtigeren Zeugnisse des Josephus dagegen brannten unter Tags drei Lampen, s. oben S. 230. — Ueber die ganze Streitfrage: welche und wie viel Lampen unter Tags brannten s. auch *Iken*, *Tractatus Talmudicus de cultu quotidiano templi* (1736) *p.* 73—76. 107 *sq.*

262) *Tamid* VII, 2.

263) Das Werfen erforderte eine besondere Kunstfertigkeit, die schon von *Pseudo-Aristeas* gerühmt wird (Havercamp's Josephus II, 2, 112. Merx' Archiv I, 271).

264) *Tamid* VII, 3. — Der Tractat Tamid ist gegen Schluss ziemlich summarisch. Er beschreibt die Darbringung des Opfers nur für den Fall, dass der Hohepriester selbst opfern will. Auch wird die Darbringung der beiden Speisopfer gar nicht ausdrücklich erwähnt. Dass wir sie an der richtigen Stelle eingeschaltet haben, kann nach der Reihenfolge, in welcher sie sonst

Ganz ähnlich wie der hier beschriebene Morgengottesdienst verlief auch der Abendgottesdienst. Nur wurde bei demselben das Räucheropfer nicht vor, sondern nach dem Brandopfer dargebracht; und die Lampen des Leuchters wurden am Abend nicht gereinigt, sondern angezündet (s. oben S. 236 f.).

Diese beiden täglichen Gemeindeopfer bildeten den Grundstock aller Cultushandlungen im Tempel. Sie wurden in der beschriebenen Weise auch an allen Sabbathen und Festtagen dargebracht. Das Auszeichnende der Sabbathe und Festtage bestand aber darin, dass an denselben zu dem gewöhnlichen Tamid noch andere Gemeindeopfer hinzukamen. Am Sabbath bestand die Zugabe in zwei einjährigen männlichen Lämmern, die als Brandopfer dargebracht wurden, nebst zwei Zehnteln Epha feinen Mehles als Speisopfer und dem entsprechenden Quantum Trankopfer. Das Sabbathopfer betrug also gerade so viel, wie das tägliche Morgen- und Abendopfer zusammen[265]. Noch viel grösser waren die Zugaben an den Festtagen. Am Passafest z. B. wurden während der siebentägigen Festzeit täglich als Brandopfer dargebracht: zwei Farren, ein Widder, sieben Lämmer nebst entsprechenden Speis- und Trankopfern, und dazu noch ein Bock als Sündopfer (*Num.* 28, 16—25); am Wochenfest, das nur einen Tag umfasste, dieselben Opfer wie an jedem Tage des Passafestes (*Num.* 28, 26—31). Am Laubhüttenfest, das als Schlussfest der Ernte zu besonderem Danke verpflichtete, war die Zahl der Opfer noch viel grösser. Es wurden dargebracht am ersten Tag des Festes als Brandopfer dreizehn Farren, zwei Widder und vierzehn Lämmer, nebst entsprechenden Speis- und Trankopfern, und dazu noch ein Bock als Sündopfer; an jedem der folgenden sechs Festtage dieselben Opfer, nur an jedem folgenden Tage immer ein Farre weniger als an dem vorhergehenden Tage (*Num.* 29, 12—34). Aehnliche Zugabe-Opfer von

(*Tamid* III, 1. IV *fin.*) erwähnt werden, nicht zweifelhaft sein. Das Speisopfer des Hohenpriesters ist also nicht, wie es nach *Ebr.* 7, 27 scheinen könnte, vor dem Gemeindeopfer, sondern nach demselben dargebracht worden. S. auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III Cap. 39 Nr. 58.

265) *Num.* 28, 9—10. — *Philo, De victimis* §. 3 (*Mang.* II, 239): *Ταῖς δὲ ἑβδόμαις διπλασιάζει τὸν τῶν ἱερείων ἀριθμόν.* — *Josephus Antt.* III, 10, 1: *κατὰ δὲ ἑβδόμην ἡμέραν, ἥτις σάββατα καλεῖται, δύο σφάζουσι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἱερουργοῦντες.* — Wesentlich anders sind die Bestimmungen bei *Ezech.* 46, 4—5. Der Hauptunterschied zwischen der vorexilischen und der nachexilischen Zeit besteht aber auch bei den Festopfern wie beim Tamid darin, dass vor dem Exil der König dieselben zu bestreiten hatte, nach dem Exil aber die Gemeinde. S. bes. *Ezech.* 45, 17 und überh. *Ezech.* 45, 18—46, 15. — Eine Beschreibung des Sabbath-Gottesdienstes s. bei Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch V Cap. 5.

bald grösserem, bald geringerem Umfange waren auch für die übrigen Festtage des Jahres (Neumond, Neujahr und Versöhnungstag) vorgeschrieben (s. überh. *Num.* 28—29). Und zu diesen Opfern, welche nur im allgemeinen den festlichen Charakter der Tage bezeichnen sollten, kamen dann noch die besonderen, auf die eigenthümliche Bedeutung des Festes sich beziehenden Opfer hinzu (hierüber *Lev.* 16 und 23).

So reichlich aber diese Gemeinde-Opfer auch waren, so verschwanden sie doch an Zahl gegenüber den Privatopfern. Die Menge der letzteren, die man sich kaum gross genug wird vorstellen können, bildete die eigentliche Signatur des Cultus von Jerusalem. Tag für Tag wurden hier Massen von Opferfleisch geschlachtet und verbrannt; und wenn erst eines der grossen Feste herankam, dann war die Menge der Opfer trotz der Tausende von Priestern, die dabei fungirten, kaum noch zu bewältigen[266]). In der pünktlichen Ausübung dieses Cultus aber sah Israel ein Hauptmittel, die Gnade seines Gottes sich zu sichern.

Anhang. Betheiligung der Heiden am Cultus zu Jerusalem.

Bei der schroffen Scheidewand, welche das Judenthum in religiöser Hinsicht zwischen sich und dem Heidenthum aufgerichtet hat, wird man nicht leicht auf die Vermuthung kommen, dass auch Heiden am Cultus zu Jerusalem sich betheiligten. Und doch ist diese Thatsache so sicher wie irgend eine andere bezeugt. Wir meinen dabei nicht etwa die grosse Masse der Proselyten, d. h. derjenigen Heiden, welche auch dem Glauben Israels in irgend einem Grade sich näherten und welche aus diesem Grunde dem Gott Israels durch Opfer ihre Ehrfurcht bezeugten. Es handelt sich vielmehr um wirkliche Heiden, welche, indem sie zu Jerusalem opferten, damit keineswegs ein Bekenntniss zu der *superstitio Judaica* ablegen wollten. Man kann diese Thatsache nur verstehen, wenn man bedenkt, wie äusserlich in der Praxis des Lebens der ursprünglich ja sehr enge Zusammenhang zwischen Glaube und Cultus sich oft gestaltet, und

266) *Aristeas* (in Havercamp's Josephus II, 2, 112, Merx' Archiv I, 270, 5—6): *Πολλαὶ γὰρ μυριάδες κτηνῶν προσάγονται κατὰ τὰς τῶν ἑορτῶν ἡμέρας.* — *Philo, Vita Mosis* III, 19 *init.*: *Πολλῶν δὲ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀναγομένων θυσιῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν, καὶ διαφερόντως ἐν πανηγύρεσι καὶ ἑορταῖς ὑπέρ τε ἰδίᾳ ἑκάστου καὶ κοινῇ ὑπὲρ ἁπάντων διὰ μυρίας καὶ οὐχὶ τὰς αὐτὰς αἰτίας κ. τ. λ.* — Vgl. die Zahlen I *Reg.* 8, 63. I *Chron.* 29, 21. II *Chron.* 29, 32 f. 30, 24. 35, 7—9.

namentlich in damaliger Zeit sich vielfach gestaltet hat. An einer berühmten Cultusstätte ein Opfer darbringen zu lassen, war sehr häufig nur der Ausdruck einer kosmopolitisch gewordenen Frömmigkeit, ja oft nur ein Act der Courtoisie gegen das betreffende Volk oder die betreffende Stadt, mit welchem man durchaus nicht ein bestimmtes religiöses Bekenntniss ablegen wollte. Was in dieser Hinsicht an anderen berühmten Cultusstätten geschah, weshalb sollte es nicht auch zu Jerusalem geschehen? Und das jüdische Volk und seine Priester hatten ihrerseits keinen Grund, die ihrem Gott erwiesene Ehrfurcht, selbst wenn sie nur ein Act der Höflichkeit war, abzuweisen. Die Vollziehung der Opfer war ja doch Sache der Priester; sie hatten für die correcte Vollziehung des Ritus zu sorgen. Wer für die Kosten aufkam, konnte relativ gleichgültig sein. Jedenfalls bestand kein religiöses Bedenken dagegen, eine Gabe auch von einem solchen anzunehmen, der sonst nicht in den Wegen des Gesetzes wandelte. So setzt denn schon das Alte Testament voraus, dass auch von einem Heiden (בֶּן נֵכָר) ein Opfer dargebracht werden kann[267]. Das spätere Judenthum hat dann genau festgesetzt, welche Arten von Opfern auch von Heiden angenommen werden dürfen und welche nicht: anzunehmen sind nämlich alle Opfer, welche auf Grund eines Gelübdes oder als freiwillige Gabe dargebracht werden (alle נְדָרִים und נְדָבוֹת); hingegen pflichtmässige Opfer, wie Sünd- und Schuldopfer, Geflügelopfer von Eiterflüssigen und von Wöchnerinnen und dergl. können von Heiden nicht dargebracht werden[268]. Die zulässigen Opfer waren demnach Brandopfer, Speisopfer und Trankopfer[269]. Daher wird bei den speciellen gesetzlichen Bestimmungen über diese häufig auch auf die Opfer der Heiden Rücksicht genommen[270].

Die Thatsache, dass von und für Heiden geopfert wurde, ist in ihrer Allgemeinheit am bestimmtesten bezeugt von Josephus bei Gelegenheit des Ausbruches der Revolution im J. 66, wo einer der ersten Acte eben der war, dass man beschloss keine Opfer mehr von

267) *Lev.* 22, 25 und dazu Dillmann. Es heisst hier, dass man fehlerhafte Opferthiere auch von einem Heiden nicht annehmen dürfe. Dabei ist also vorausgesetzt, dass man im Allgemeinen allerdings Opfer von Heiden annehmen darf.

268) *Schekalim* I, 5.

269) Mahlopfer schon deshalb nicht, weil sie nur im Stande levitischer Reinheit genossen werden durften (*Lev.* 7, 20—21).

270) *Schekalim* VII, 6. *Sebachim* IV, 5. *Menachoth* V, 3. 5. 6. VI, 1. IX, 8. — Vgl. auch Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth., Art. „Opfer der Heiden“.

Heiden anzunehmen[271]). Von Seite der conservativen Gegenpartei wurde damals darauf hingewiesen, dass „alle Vorfahren die Opfer von Heiden angenommen hätten", und dass Jerusalem in den Ruf der Gottlosigkeit kommen werde, wenn allein bei den Juden ein Ausländer nicht opfern könne[272]). Aus der Geschichte sind wenigstens einzelne bemerkenswerthe Fälle dieser Art bekannt. Wenn von Alexander d. Gr. erzählt wird, dass er zu Jerusalem geopfert habe[273]), so steht und fällt diese Thatsache freilich mit der Geschichtlichkeit seines Besuches in Jerusalem überhaupt. Aber die Erzählung als solche beweist, dass man von Seite des Judenthums ein solches Verfahren ganz angemessen fand. Ptolemäus III soll ebenfalls in Jerusalem geopfert haben[274]). Antiochus VII Sidetes sandte sogar, während er im offenen Krieg mit den Juden sich befand und die Hauptstadt Jerusalem belagerte, zur Zeit des Laubhüttenfestes Opfer in die Stadt, vermuthlich um den Gott des Feindes sich geneigt zu machen, während die Juden ihrerseits die Opfer als ein Zeichen der Frömmigkeit des Königs gerne annahmen[275]). Als Marcus Agrippa, der hohe Gönner des Herodes im J. 15 vor Chr. nach Jerusalem kam, opferte er daselbst eine Hekatombe, also ein Brandopfer von hundert Stieren[276]). Auch von Vitellius erzählt Josephus, dass er zur Zeit des Passa im J. 37 n. Chr. nach Jerusalem kam, um Gott zu opfern[277]). Wie häufig solche Acte der Courtoisie oder der kosmopolitischen Frömmigkeit waren, kann man auch aus dem Umstande entnehmen, dass Augustus seinen Enkel Cajus Cäsar ausdrücklich belobte, weil er auf dem Wege von Aegypten nach Syrien nicht in Jerusalem angebetet habe[278]). Tertullian kann daher mit Recht sagen, dass die Römer einst auch den Gott der Juden durch Opfer und ihren Tempel durch Weihgeschenke geehrt hätten[279]). Und es wird nicht nur an Proselyten zu denken sein,

271) *Bell. Jud.* II, 17, 2—4.

272) *Bell. Jud.* II, 17, 4: *ὅτι πάντες οἱ πρόγονοι τὰς ἀπὸ τῶν ἀλλογενῶν θυσίας ἀπεδέχοντο.* — *B. J.* II, 17, 3: *καταψηφίσασθαι τῆς πόλεως ἀσέβειαν, εἰ παρὰ μόνοις Ἰουδαίοις οὔτε θύσει τις ἀλλότριος οὔτε προσκυνήσει.*

273) *Jos. Antt.* XI, 8, 5.

274) *Jos. contra Apion.* II, 5 *init.*

275) *Antt.* XIII, 8, 2.

276) *Antt.* XVI, 2, 1. Opfer von dieser Grösse waren im Tempel zu Jerusalem nichts Ungewöhnliches. S. *Esra* 6, 17. *Philo Legat. ad. Cajum* §. 45 (*Mang.* II, 598). *Orac. Sibyll.* III, 576. 626.

277) *Antt.* XVIII, 5, 3.

278) *Sueton. Aug. c.* 93: *Gajum nepotem, quod Judaeam praetervehens apud Hierosolyma non supplicasset, conlaudavit.*

279) *Tertullian. Apologet. c.* 26: *cujus (Judaeae) et deum victimis et templum donis et gentem foederibus aliquamdiu Romani honorastis.*

wenn Josephus den Altar zu Jerusalem „den allen Hellenen und Barbaren ehrwürdigen Altar“ nennt[280]), und von der Stätte des Tempels sagt, dass sie „von der ganzen Welt angebetet und bei den Fremden am Ende der Erde um ihres Rufes willen geehrt sei“ [281]).

In die Classe dieser für Heiden und in deren Namen dargebrachten Opfer gehört auch das Opfer für die heidnische Obrigkeit. Wie vor dem Exil die israelitischen Könige den Aufwand für die öffentlichen Opfer bestritten, so soll auch Cyrus angeordnet haben, dass der Bedarf für dieselben aus Staatsmitteln gedeckt werde, aber mit der Absicht, dass dabei auch „für das Leben des Königs und seiner Söhne“ gebetet werde (*Esra* 6, 10). Bestimmter ist ein Opfer speciell für den König (*ὁλοκαύτωσις προσφερομένη ὑπὲρ τοῦ βασιλέως*) bezeugt aus der Zeit der makkabäischen Bewegung (I *Makk.* 7, 33). Also selbst in jener Zeit, während ein grosser Theil des Volkes gegen den syrischen König Krieg führte, haben die Priester das, vermuthlich von den syrischen Königen gestiftete Opfer gewissenhaft dargebracht. In der römischen Zeit war eben dieses Opfer für die heidnische Obrigkeit die einzig mögliche Form, unter welcher das Judenthum ein gewisses Aequivalent leisten konnte für den sonst überall in den Provinzen gepflegten Cultus des Augustus und der Roma. Nach dem bestimmten Zeugnisse Philo's hat Augustus selbst angeordnet, dass für ewige Zeiten auf Kosten des Kaisers täglich zwei Lämmer und ein Stier geopfert werden sollten[282]). Auf dieses Opfer „für den Kaiser und das römische Volk“ beriefen sich die Juden ausdrücklich zur Zeit Caligula's, als man ihre Loyalität bezweifelte, weil sie sich der Aufstellung der kaiserlichen Statue im Tempel zu Jerusalem widersetzten[283]). Und es wurde noch regelmässig dargebracht bis zum Ausbruch der Re-

280) *Bell. Jud.* V, 1, 3: *τὸν Ἕλλησι πᾶσι καὶ βαρβάροις σεβάσμιον βωμόν.*

281) *Bell. Jud.* IV, 4, 3 (*ed. Bekker* V, 315, 2–4): *ὁ δὲ ὑπὸ τῆς οἰκουμένης προσκυνούμενος χῶρος καὶ τοῖς ἀπὸ περάτων γῆς ἀλλοφύλοις ἀκοῇ τετιμημένος.*

282) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 23 (*ed. Mang.* II, 569): *προστάξας καὶ δι' αἰῶνος ἀνάγεσθαι θυσίας ἐνδελεχεῖς ὁλοκαύτους καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων, ἀπαρχὴν τῷ ὑψίστῳ θεῷ, αἳ καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐπιτελοῦνται καὶ εἰς ἅπαν ἐπιτελεσθήσονται.* — Fast gleichlautend auch §. 40, *ed. Mang.* II, 592, wo noch die Bemerkung hinzugefügt ist: *ἄρνες εἰσὶ δύο καὶ ταῦρος τὰ ἱερεῖα, οἷς Καῖσαρ ἐφῄδρυνε* [l. *ἐφήδυνε*] *τὸν βωμόν.*

283) *Jos. Bell. Jud.* II, 10, 4: *Ἰουδαῖοι περὶ μὲν Καίσαρος καὶ τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων δὶς τῆς ἡμέρας θύειν ἔφασαν.* — Aus letzteren Worten sieht man auch, dass das tägliche Opfer für den Kaiser, wie das Gemeindeopfer, auf Morgen und Abend vertheilt war.

volution im J. 66 n. Chr.[284]). Nach dem Zeugnisse Philo's war es nicht nur ein Opfer für den Kaiser, sondern auch vom Kaiser gestiftet, wozu Augustus trotz seiner inneren Abneigung gegen das Judenthum durch politische Rücksichten sich wohl veranlasst fühlen konnte. Josephus behauptet freilich, dass es auf Kosten des jüdischen Volkes dargebracht worden sei[285]). Möglicherweise hat er selbst nicht mehr gewusst, dass das zur Bestreitung des Opfers gestiftete Capital vom Kaiser herrührte. Bei besonderen Veranlassungen sind allerdings für den Kaiser sehr ansehnliche Opfer, wie es scheint, auf Gemeindekosten dargebracht worden; so z. B. zur Zeit Caligula's dreimal je eine Hekatombe, zuerst bei seinem Regierungsantritt, dann bei seiner Genesung von schwerer Krankheit, und zum drittenmal beim Antritt seines germanischen Feldzuges[286]).

Ausser den Opfern sind dem Tempel von Jerusalem sehr häufig auch Weihgeschenke von Heiden gewidmet worden. Sehr ausführlich beschreibt z. B. Pseudo-Aristeas die prachtvollen Geschenke, welche Ptolemäus Philadelphus für den Tempel von Jerusalem stiftete, als er den jüdischen Hohenpriester um Uebersendung geeigneter Männer zur Uebersetzung des Alten Testamentes in's Griechische bat: zwanzig goldene und dreissig silberne Schalen, fünf Krüge und einen kunstvoll gearbeiteten goldenen Tisch[287]). Gehört diese Geschichte auch in's Gebiet der Legende, so spiegelt sie doch die Sitte der Zeit getreu wieder. Denn dass die ptolemäischen Könige öfters Weihgeschenke für den Tempel von Jerusalem stifteten, ist auch sonst mehrfach bezeugt[288]). In der römischen Zeit war dies nicht anders. Als Sosius im Verein mit Herodes Jerusalem erobert

---

284) *Bell. Jud.* II, 17, 2—4.

285) *Joseph. contra Apion.* II, 6 *fin.*: *facimus autem pro eis [scil. imperatoribus et populo Romano] continua sacrificia; et non solum quotidianis diebus ex impensa communi omnium Judaeorum talia celebramus, verum quum nullas alias hostias ex communi neque pro filiis peragamus, solis imperatoribus hunc honorem praecipuum pariter exhibemus, quem hominum nulli persolvimus.*

286) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 45 (*ed. Mang.* II, 598). — Opfer und Gebet für die heidnische Obrigkeit werden überhaupt empfohlen: *Jerem.* 29, 7. *Baruch* 1, 10—11. *Aboth* III, 2: „R. Chananja Vorsteher der Priester sagte: Bete für das Wohl der Obrigkeit“ (מלכות, womit die heidnische Obrigkeit gemeint ist). Von christlicher Seite vgl. I *Timoth.* 2, 1—2. *Clemens Romanus c.* 61 und dazu das von Harnack (*Patrum apostol. opp.* I, 1 *ed.* 2, 1876, *p.* 103 *sq.*) gesammelte Material. *Mangold, De ecclesia primaeva pro Caesaribus ac magistratibus Romanis preces fundente,* 1881.

287) *Pseudo-Aristeas* in Havercamp's Ausgabe des Josephus II, 2, 108—111 (auch in Merx' Archiv I, 262—269); im Auszug bei *Josephus Antt.* XII, 2, 5—9.

288) II *Makk.* 3, 2. 5, 16. *Joseph. Antt.* XIII, 3, 4; *contra Apion.* II, 5 *init.*

hatte, weihte er einen goldenen Kranz[289]. Marcus Agripp: schmückte bei seinem schon erwähnten Besuch in Jerusalem auc den Tempel mit Weihgeschenken[290]. Unter den Tempelgefässe welche Johannes von Gischala während der Belagerung einschmelze liess, befanden sich auch Weinkrüge (ἀκρατοφόροι), die vom Kaise Augustus und seiner Gemahlin geschenkt waren[291]. Ueberhaup war es nichts Ungewöhnliches, dass Römer Weihgeschenke für de Tempel stifteten[292]. — So ist also doch selbst der exclusive Temp von Jerusalem in gewissem Sinne kosmopolitisch geworden: auch e empfing die Huldigungen der ganzen Welt so gut wie die berühmte Cultusstätten des Heidenthums.

---

§. 25. Die Schriftgelehrsamkeit.

I. Kanonische Dignität der heiligen Schriften[1].

Die principiell entscheidendste Thatsache für das religiöse Leb des jüdischen Volkes in unserer Periode ist die, dass das Geset welches nicht nur den priesterlichen Cultus, sondern überhau das ganze Leben des Volkes in seinen religiösen, sittlichen und s cialen Beziehungen regelte, als ein von Gott selbst gegeben anerkannt war. Jede Forderung desselben war eine Forderu Gottes an sein Volk; die pünktlichste Beobachtung desselben daru eine Pflicht der Religion, ja die oberste und im Grunde genomme einzige Pflicht der Religion. Die ganze Frömmigkeit des Israelite ging darin auf, das von Gott ihm gegebene Gesetz mit Furcht un Zittern, mit dem Eifer eines geängsteten Gewissens in allen seine Einzelheiten zu beobachten. Die Anerkennung dieser Dignität de Gesetzes als eines von Gott selbst gegebenen bedingt also de specifischen Charakter der israelitischen Frömmigkeit in unsere Periode.

---

289) *Antt.* XIV, 16, 4.

290) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 37, *ed. Mangey* II, 589.

291) *Bell. Jud.* V, 13, 6. Vgl. *Philo, Legat. ad Caj.* §. 23, *ed. Mang.* II, 56

292) *B. J.* IV, 3, 10 (*Bekker* V, 305, 20 *sq.*). Vgl. II, 17, 3.

1) Die Literatur über die Geschichte des alttestamentlichen Kanon's s. b Strack Art. „Kanon des A. T.'s" in Herzog's Real-Enc. Bd. VII, 2. Au (1880) S. 450 f., und bei Schmiedel, Art. „Kanon" in Ersch und Gruber Allgem. Encyklopädie Section II Bd. 32 (1882) S. 335 f.

Wie alt diese Anerkennung ist, lässt sich fast noch auf Tag und Stunde bestimmen. Sie datirt seit jenem wichtigen Ereigniss, dessen epochemachende Bedeutung auch in der Erzählung des Buches Nehemia gebührend hervorgehoben wird: seit der Vorlesung des Gesetzes durch Esra und der feierlichen Verpflichtung des Volkes auf dasselbe (*Nehem.* 8—10). Das Gesetz, welches damals vorgelesen wurde, ist wohl im Wesentlichen der Pentateuch in seiner uns noch jetzt vorliegenden Gestalt gewesen. Einzelnes mag zwar noch später eingeschaltet worden sein: gegenüber der Hauptmasse kommt dies nicht in Betracht. Von da an war demnach das von Gott durch Mose gegebene Gesetz vom Volk als bindende Lebensnorm, d. h. als kanonisch anerkannt. Denn es liegt ja im Wesen des Gesetzes, dass mit seiner Annahme *eo ipso* die Anerkennung seiner verbindlichen, normativen Dignität gegeben ist[2]. Diese Anerkennung ist daher von nun an für jeden Israeliten eine selbstverständliche Voraussetzung. Sie ist die Bedingung, ohne welche man nicht ein Glied des auserwählten Volkes sein, also auch nicht an den dem Volke gegebenen Verheissungen Antheil haben kann. „Wer behauptet, die Thora sei nicht vom Himmel (אין תורה מן השמים), der hat keinen Antheil an der zukünftigen Welt“ [2a]). Es liegt aber in der Natur der Sache, dass es mit diesem Gedanken je länger desto ernster und strenger genommen wurde. Während die Meinung ursprünglich doch nur die war, dass die Gebote des Gesetzes im Ganzen und Einzelnen Gottes Gebote seien, wurde die Voraussetzung göttlichen Ursprungs allmählich auf den ganzen Pentateuch seinem vollen Wortlaute nach bezogen. „Wer da sagt, dass Moses auch nur einen Vers aus eigenem Wissen (מִפִּי עַצְמוֹ) geschrieben habe, der ist ein Leugner und Verächter des Wortes Gottes“ [3]). Der ganze Pentateuch wurde also jetzt als ein Dictat Gottes, als vom Geiste Gottes eingegeben betrachtet[4]). Selbst die letzten acht Verse des Deuteronomiums, in welchen Mosis Tod erzählt wird, sind von Moses selbst auf Grund göttlicher Offenbarung geschrieben[5]). Ja schliesslich war man auch mit der Annahme eines göttlichen Dictates nicht mehr zufrieden. Man liess das fertige Gesetzbuch selbst von Gott dem Mose eingehändigt werden und stritt nur noch darüber, ob Gott

2) Vgl. Wellhausen, Geschichte Israels I, 2 f. 425 f.

2a) *Sanhedrin* X, 1.

3) *bab. Sanhedrin* 99a.

4) S. überh. *Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi* (*Lips.* 1872) *p.* 4—8. 14—17.

5) *Baba bathra* 15a (lat. bei *Marx, Traditio rabbinorum veterrima de librorum Vet. Test. ordine atque origine, Lips.* 1884, *p.* 23). *Philo, Vita Mosis* III, 39 (*ed. Mang.* II, 179). *Joseph. Antt.* IV, 8, 48.

dem Moses die ganze Thora auf einmal oder bandweise (מְגִלָּה מְגִלָּה übergeben habe[6]).

Später als das Gesetz und im Anschluss an dasselbe haben auc noch andere Schriften des israelitischen Alterthums eine ähnlich Geltung erlangt: die Schriften der Propheten und die Werk über die ältere (vorexilische) Geschichte Israels. Sie ware längst als ein werthvolles Vermächtniss der Vergangenheit in Ansehe und Gebrauch, ehe man an ihre Kanonisirung dachte. Allmählic aber traten sie dem Gesetz an die Seite als eine zweite Classe „he liger Schriften"; und je länger man sich an ihre Verbindung m dem Gesetz gewöhnte, desto mehr wurde auch dessen specifische Di nität, nämlich dessen gesetzlich bindende, also kanonische Geltun auf sie übertragen. Auch sie wurden als Urkunden angesehen, i welchen auf schlechthin verbindliche Weise Gottes Wille geoffenba sei. In einem noch späteren Stadium endlich kam zu diesem Corpu der „Proheten" (נביאים) noch eine dritte Sammlung von „Schrif ten" (כְּתוּבִים) hinzu, die allmählich auch in dieselbe Kategorie ka nonischer Schriften einrückten. Die Entstehung dieser beiden Samm lungen liegt völlig im Dunkeln. Das älteste Zeugniss für die Zu sammenstellung beider Sammlungen mit der Thora ist der Prolo zum Buche Jesus Sirach (2. Jahrh. vor Chr.)[7]). Doch lässt sich au demselben nicht entnehmen, dass damals die dritte Sammlung scho abgeschlossen war. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, dass zu Zeit des Josephus der Kanon schon eine feste Gestalt hatte, un zwar genau diejenige, welche er noch heute hat. Josephus sagt au drücklich, es gebe bei den Juden nur 22 als göttlich anerkannt Schriften (*βιβλία .... θεῖα πεπιστευμένα*); alle anderen seien diese an Ansehen nicht gleich geachtet (*πίστεως οὐχ ὁμοίας ἠξίωται* Freilich zählt er dieselben nicht einzeln auf; aber es ist sehr wah scheinlich, dass er damit sämmtliche Schriften des jetzigen Kano und nur diese meint. Denn die Kirchenväter, namentlich Origen und Hieronymus sagen ausdrücklich, dass die Juden die Schrift des jetzigen Kanons so zu zählen pflegten, dass die Zahl 22 herau kommt[8]). Nur in Betreff einiger Schriften, namentlich des hoh

6) *Gittin* 60[a].

7) *Jesus Sirach Prolog.: Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου κ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένω ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας κ. τ. λ.*

8) *Joseph. contra Apion.* I, 8: *Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμ ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα. Κ τούτων πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν τ ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς. Οὗτος ὁ χρόνος ἀπ*

Liedes und des Buches Koheleth, hatte sich im ersten Jahrh. n. Chr. das Urtheil noch nicht ganz festgesetzt. Doch ist auch in Betreff ihrer die vorherrschende Ansicht bereits die, dass sie „die Hände verunreinigen", d. h. als heilige, kanonische Schriften zu betrachten seien[9]). Von anderen Schriften als denen unseres jetzigen Kanons

---

λείπει τρισχιλίων ὀλίγον ἐτῶν. Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. Αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. — Hieronymus giebt in seinem *Prologus galeatus* zu den Büchern Samuelis (*Opp. ed. Vallarsi* IX, 455 *sq.*, s. die Stelle z. B. bei Gfrörer, Jahrh. des Heils I, 237 f., und in den Einll. von De Wette, Bleek u. a.) folgende Zählung als die bei den Juden gewöhnliche an: 1—5) Pentateuch, 6) Josua, 7) Richter und Ruth, 8) Samuel, 9) Könige, 10) Jesaia, 11) Jeremia und Klagelieder, 12) Ezechiel, 13) Zwölf kleine Propheten, 14) Hiob, 15) Psalmen, 16) Sprüche, 17) Koheleth, 18) Hoheslied, 19) Daniel, 20) Chronik, 21) Esra und Nehemia, 22) Esther. — Ganz dieselbe Zählung, nur in etwas anderer Reihenfolge (und mit Auslassung der zwölf kleinen Propheten, was aber nur Versehen der Abschreiber sein kann), giebt Origenes bei *Euseb. Hist. Eccl.* VI, 25 (wo die Bezeichnung Ἀμμεσφεκωδείμ für das vierte Buch Mosis, die man gewöhnlich unerklärt lässt, nichts anderes ist als חוּמַּשׁ פְּקוּדִים, *Joma* VII, 1; *Sota* VII, 7; *Menachoth* IV, 3). — Es kann hienach kaum zweifelhaft sein, dass Josephus ebenfalls diese Zählung voraussetzt und demnach mit seinen 5 + 13 + 4 = 22 Schriften eben unsern jetzigen Kanon meint. Die vier Schriften, welche „Loblieder auf Gott und Lebensregeln für die Menschen" enthalten, sind die Psalmen und die drei salomonischen Schriften. — Dass die Chronik schon im Zeitalter Christi den Schluss des Kanons bildete, darf man wohl aus *Ev. Matth.* 23, 35 = Luc. 11, 51 schliessen, wo die Ermordung des Sacharja II *Chron.* 24, 20—22 als der letzte Prophetenmord erwähnt wird. Chronologisch ist die Ermordung des Uria *Jerem.* 26, 20—23 später. Aber nach der Reihenfolge im Kanon ist die in der Chronik erzählte Mordthat allerdings die letzte.

9) *Jadajim* III, 5: „Alle heiligen Schriften verunreinigen die Hände, auch das hohe Lied und Koheleth. R. Juda sagt: Das hohe Lied verunreinigt die Hände, aber Koheleth ist streitig. R. Jose sagt: Koheleth verunreinigt die Hände nicht, und das hohe Lied ist streitig. R. Simon sagt: Koheleth gehört zu den Punkten, wo die Schule Schammai's erleichternd, die Schule Hillel's erschwerend entscheidet. R. Simon ben Asai sagte: Ich habe als Tradition von den 72 Aeltesten empfangen, dass an dem Tage als R. Eleasar ben Asarja zum Oberhaupt ernannt wurde, entschieden wurde, dass das hohe Lied und Koheleth die Hände verunreinigen. R. Akiba sagte: Behüte! Niemals hat Jemand in Israel behauptet, das hohe Lied verunreinige nicht die Hände. Denn kein Tag in der Weltgeschichte hat solchen Werth wie der, als das hohe Lied in Israel erschien. Denn alle anderen Schriften sind heilig, aber das hohe Lied allerheiligstes. Wenn ein Streit war, so betraf er Koheleth. R. Jochanan Sohn des Josua, des Sohnes des Schwiegervaters R. Akiba's, sagte:

lässt sich nicht nachweisen, dass sie von Seite des palästinensische Judenthums je zum Kanon gerechnet worden seien, wenn auch d Buch Jesus Sirach in so hohem Ansehen stand, dass es „zuweil in einer nur von Schriftstellen üblichen Weise" citirt wird [10]). N die hellenistischen Juden haben noch eine ganze Anzahl ander Schriften mit denen des hebräischen Kanons vereinigt. Aber s hatten überhaupt keinen festgeschlossenen Kanon.

Trotz der Zusammenstellung der *Nebiim* und der *Kethubim* n der *Thora* sind jene doch niemals dieser ganz gleichgestellt worde Die Thora hat in der religiösen Werthschätzung immer eine höhe Stelle eingenommen. In ihr ist die ursprüngliche Offenbarung d göttlichen Willens niedergelegt und vollständig enthalten. In de Propheten und den anderen heiligen Schriften ist dieser Will Gottes im Grunde doch nur weiter überliefert. Daher werde diese geradezu als die „Ueberlieferung" (קַבָּלָה, aramäisch אַשְׁלָמְתָא

So wie ben Asai berichtet, so war man streitig und so wurde alsdann ent schieden". — *Edujoth* V, 3: „R. Simon (nach anderer LA. R. Ismael) sagt: I drei Fällen entscheidet die Schule Schammai's erleichternd, die Schule Hillel' erschwerend. Nach der Schule Schammai's verunreinigt Koheleth nicht di Hände; die Schule Hillel's sagt: Er verunreinigt die Hände etc." — ***Hiero nymus***, *Comment. in Ecclesiast.* 12, 13 (*Opp. ed. Vallarsi* III, 496): *Ajunt H braei quum inter caetera scripta Salomonis quae antiquata sunt nec in memori duraverunt et hic liber obliterandus videretur eo quod vanas Dei ass reret creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delici transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut divinorum voluminum numero poneretur.* — S. überh. Bleek, Theol. Stud. u Krit. 1853, S. 321 f. Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1854, S. 280—28 Strack Art. „Kanon des A. T.'s" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 429 Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 81.

10) S. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 101 f. Geg die Annahme einer kanonischen Geltung des Buches Sirach s. Strack in He zog's Enc. VII, 430 f. — Vollends irrig ist es, wenn ***Movers*** (*Loci quida historiae canonis Vet. Test. illustrati* 1842, *p.* 14 *sq.*) und nach ihm Bleek (Stu u. Krit. 1853, S. 323) aus den Stellen des Josephus, wo dieser im Allgemein versichert, dass ihm für seine ganze Geschichte „die heiligen Schriften" (*ἱερὰ γράμματα, αἱ ἱεραὶ βίβλοι*) als Quelle gedient hätten (*Antt.* Vorw. §. X, 10, 6; XX, 11, 2; *contra Apion.* I, 1. 10), den Schluss ziehen zu dürf meinen, dass Josephus auch diejenigen seiner Quellen, die nicht zum hebrä schen Kanon gehören, als „heilige Schriften" betrachte. Denn dabei hand es sich vorwiegend um heidnische Quellen! Auch Geiger wird schwerli Recht haben, wenn er unter den „heiligen Schriften", welche nach *Schabb* XVI, 1 am Sabbath nicht gelesen werden durften, die Apokryphen versteh will (Zeitschr. 1867, S. 98—102). Denn hiemit sind wahrscheinlich, wie au die jüdischen Ausleger erklären, die Kethubim gemeint. (Von diesen wurd im Synagogengottesdienst nur die fünf Megilloth gebraucht, und auch di nur bei einzelnen Gelegenheiten im Jahre, s. Kisch, Monatsschr. für Ges und Wissensch. des Judenth. 1880, S. 543 ff.).

bezeichnet und als solche citirt [11]). Wegen des höheren Werthes der Thora wird auch bestimmt, dass zwar für den Erlös heiliger Schriften ein Gesetzbuch angekauft werden dürfe, nicht aber für den Erlös eines Gesetzbuches heilige Schriften [12]). — Im Allgemeinen participiren jedoch auch die *Nebiim* und *Kethubim* an den Eigenschaften der Thora. Sie alle sind „heilige Schriften" (כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ) [13]); in Bezug auf sie alle wird bestimmt, dass ihre Berührung die Hände verunreinigt (damit man sie nämlich nicht leichtfertig, sondern nur mit ehrerbietiger Scheu berühre) [14]). Sie alle werden auch im Wesentlichen mit denselben Formeln citirt. Denn wenn auch für die Thora zuweilen besondere Formeln gebraucht werden, so wird doch die am gewöhnlichsten vorkommende Formel שֶׁנֶּאֱמַר „denn es ist gesagt", unterschiedslos bei der Thora wie bei den anderen Schriften angewandt [15]); ebenso im Bereiche des Hellenismus (vgl. das Neue Testament) die Formel γέγραπται und ähnliche [16]). Ja die Nebiim und Kethubim werden zuweilen geradezu auch als „Gesetz" (νόμος) citirt [17]). Und es ist für die ganze Beurtheilung ihres Werthes von Seite des Judenthums vielleicht nichts charakteristischer als dies: auch sie sind für das jüdische Bewusstsein in erster Linie nicht Mahn- und Trostschriften, nicht Erbauungs- und Geschichtsbücher, sondern ebenfalls „Gesetz", der Inbegriff der Forderungen Gottes an sein Volk.

11) In der Mischna *Taanith* II, 1 wird eine Stelle aus Joel citirt mit der Formel: „in der Ueberlieferung sagt er" (בקבלה הוא אומר). — Vgl. überh. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 44. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 18 f. *Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae p.* 7 *sq. Taylor, Sayings of the Jewish fathers* (*Cambridge* 1877) *p.* 120 *sq.*

12) *Megilla* III, 1.

13) *Schabbath* XVI, 1. *Erubin* X, 3. *Baba bathra* I, 6 *fin. Sanhedrin* X, 6. *Para* X, 3. *Jadajim* III, 2. 5. IV, 6.

14) *Edujoth* V, 3. *Kelim* XV, 6. *Jadajim* III, 2. 4. 5. IV, 5. 6.

15) So z. B., um nur Citate aus den Kethubim anzuführen: *Berachoth* VII, 3 (*Ps.* 68, 27), *Berachoth* IX, 5 (*Ruth* 2, 4), *Pea* VIII, 9 (*Prov.* 11, 27), *Schabbath* IX, 2 (*Prov.* 30, 19), *Schabbath* IX, 4 (*Ps.* 109, 18), *Rosch haschana* I, 2 (*Ps.* 33, 15). — Hier überall werden die Citate mit der Formel שנאמר eingeführt. Eben diese Formel ist aber auch bei den Citaten aus der Thora und den Nebiim bei weitem die häufigste. Vgl. überhaupt das Verzeichniss der Schriftcitate in der Mischna bei Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth (1842), Einleitung *fol.* 21b.

16) S. überh. über die Citationsformeln: *Surenhusius, Βίβλος καταλλαγῆς* (*Amstelaedami* 1713) *p.* 1—36. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller (1829) S. 60—69. Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth, Einleitung *fol.* 21a—22a. *Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae p.* 4 *sq.* Vgl. auch *Strack, Prolegomena critica in Vet. Test.* (1873) *p.* 60 *sqq.*

17) *Rom.* 3, 19. I *Kor.* 14, 21. *Ev. Joh.* 10, 34. 12, 34. 15, 25.

II. Die Schriftgelehrten und ihre Thätigkeit im Allgemeinen.

Literatur:

Ursinus, Antiquitates Hebraicae scholastico-academicae. Hafniae 1702 (auch in Ugolini's *Thesaurus t.* XXI).

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831) S. 384—413.

Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I (1838), S. 109—214.

Winer RWB. II, 425—428 (Art. Schriftgelehrte).

Jost, Das geschichtliche Verhältniss der Rabbinen zu ihren Gemeinden (Zeitschr. für die historische Theologie 1850, S. 351—377).

Levysohn, Einiges über die hebräischen und aramäischen Benennungen für Schule, Schüler und Lehrer (Frankel's Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1858, S. 384—389).

Leyrer, Art. „Schriftgelehrte" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XIII (1860), S. 731—741.

Klöpper, Art. „Schriftgelehrte" in Schenkel's Bibellexikon Bd. V, S. 247—255.

Ginsburg, Art. *„Scribes"* in *Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Plumptre, Art. *„Scribes"* in *Smith's Dictionary of the Bible.*

Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 121—143.

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II (1883), Art.: Gelehrter, Lehrhaus, Rabban, Schüler, Sopherim, Talmudlehrer, Talmudschulen, Unterhalt, Unterricht.

Strack, Art. „Schriftgelehrte" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII (1884) S. 696—698.

Mit dem Dasein eines Gesetzes ergiebt sich von selbst auch die Nothwendigkeit gelehrten Studiums und fachmännischer Kenntniss desselben. Wenigstens tritt dieses Bedürfniss in dem Masse ein, als das Gesetz ein umfangreiches und complicirtes ist. Die Kenntniss des Details, die Sicherheit in der Anwendung seiner einzelnen Bestimmungen auf das alltägliche Leben kann dann nur durch berufsmässige Beschäftigung erworben werden. Zur Zeit Esra's und wohl auch noch längere Zeit nachher war dies nun vorwiegend Sache der Priester. Esra selbst war ja beides zugleich: Priester und Gelehrter (סֹפֵר). Im Interesse des priesterlichen Cultus ist der wichtigste Bestandtheil des Pentateuches, der Priestercodex, geschrieben. Priester waren darum auch zunächst die Kenner und Wächter des Gesetzes. Allmählich wurde dies aber anders. Je höher das Gesetz in der Werthschätzung des Volkes stieg, desto mehr wurde das Studium und die Auslegung desselben eine selbständige Aufgabe für sich. Es war ja das Gesetz Gottes. An seiner Kenntniss und Befolgung hing für Jedermann aus dem

Volke ganz dasselbe Interesse, wie für die Priester. So bemächtigten sich mehr und mehr auch nicht-priesterliche Israeliten der gelehrten Beschäftigung mit dem Gesetz. Neben den Priestern bildete sich ein selbständiger Stand von „Schriftgelehrten", d. h. von berufsmässigen Kennern des Gesetzes. Und als in der Zeit des Hellenismus die Priester wenigstens in ihren höheren Schichten sich vielfach der heidnischen Bildung zuwandten und das väterliche Gesetz mehr oder weniger vernachlässigten, traten die Schriftgelehrten sogar in einen relativen Gegensatz zu den Priestern. Nicht mehr die Priester sondern die Schriftgelehrten waren jetzt die eifrigen Hüter des Gesetzes. Sie waren darum von nun an auch die eigentlichen Lehrer des Volkes, welche dessen geistiges Leben vollständig beherrschten.

In der Zeit des Neuen Testamentes finden wir diesen Process schon völlig abgeschlossen vor: die Schriftgelehrten bilden einen festgeschlossenen Stand, welcher im unbestrittenen Besitze der geistigen Herrschaft über das Volk ist. Sie heissen im Neuen Testamente gewöhnlich *γραμματεῖς*, d. h. „Schriftkundige", „Gelehrte", entsprechend dem hebr. סוֹפְרִים, was an sich auch nichts anderes als *homines literati* bedeutet (Männer, die sich berufsmässig mit dem Schriftwesen beschäftigen)[18]. Dass ihre gelehrte Beschäftigung vorwiegend dem Gesetze galt, verstand sich dabei von selbst. Neben dieser allgemeinen Bezeichnung findet sich auch die speciellere *νομικοί* d. h. „Gesetzeskundige", „Rechtsgelehrte" (*Mt.* 22, 35. *Luc.* 7, 30. 10, 25. 11, 45 f. 52. 14, 3)[19]; und sofern sie das Gesetz nicht nur kannten, sondern auch lehrten, heissen sie *νομοδιδάσκαλοι*, „Gesetzeslehrer" (*Luc.* 5, 17. *Act.* 5, 34). Josephus nennt sie *πα-*

---

18) סוֹפֵר ist jeder, der sich berufsmässig mit dem Buchwesen beschäftigt, z. B. auch ein Schreiber (*Schabbath* XII, 5. *Nedarim* IX, 2. *Gittin* III, 1. VII, 2. VIII, 8. IX, 8. *Baba mezia* V, 11. *Sanhedrin* IV, 3. V, 5), oder ein Buchbinder (*Pesachim* III, 1). — Ueber den Gebrauch im Alten Testamente s. *Gesenius Thesaurus p.* 966. — Wenn es im Talmud heisst, dass die Schriftgelehrten deshalb סופרים hiessen, weil sie die Buchstaben der Thora zählten (*Kidduschin* 30ª bei Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien 1878, S. 13. 179), so ist dies natürlich nur eine werthlose etymologische Spielerei.

19) *νομικός* ist in der späteren Gräcität der eigentlich technische Ausdruck für „Rechtsgelehrter" *juris peritus*. So namentlich auch von den römischen Juristen, *Strabo p.* 539: *οἱ παρὰ Ῥωμαίοις νομικοί*, auch im *Edictum Diocletiani*, s. Rudorff, Römische Rechtsgeschichte II, 54. — Es ist nicht zufällig, dass dieser Ausdruck gerade bei Lucas sich häufig findet. Er will dadurch das Wesen der jüdischen Schriftgelehrten seinen römischen Lesern verdeutlichen.

τρίων ἐξηγηταὶ νόμων[20]), oder in gräcisirender Weise σοφισταί[21]), auch ἱερογραμματεῖς[22]). In der Mischna wird der Ausdruck סופרים nur von den Schriftgelehrten der früheren Zeit gebraucht, welche für das Zeitalter der Mischna selbst schon eine Autorität sind[23]). Die zeitgenössischen Gelehrten heissen in der Mischna immer חכמים.

Das ausserordentliche Ansehen, dessen diese „Gelehrten" von Seite des Volkes genossen, prägt sich schon aus in den Ehrentiteln, die sie sich geben liessen. Am gewöhnlichsten war die Anrede רבי „mein Herr", griech. ῥαββί (*Matth.* 23, 7 und sonst)[24]). Aus dieser ehrfurchtsvollen Anrede hat sich dann allmählich der Titel „Rabbi" gebildet, indem bei dem häufigen Gebrauch der Anrede das *Suffixum* seine Pronominal-Bedeutung verlor und רבי auch ausser der Anrede geradezu als Titel gebraucht wurde (Rabbi Josua, Rabbi Elieser, Rabbi Akiba)[25]). Vor der Zeit Christi ist dieser Gebrauch noch

20) *Antt.* XVII, 6, 2. Vgl. XVIII, 3, 5.

21) *Bell. Jud.* I, 33, 2. II, 17, 8. 9.

22) *Bell. Jud.* VI, 5, 3.

23) So *Orla* III, 9. *Jebamoth* II, 4. IX, 3 (*Sota* IX, 15). *Sanhedrin* XI, 3. *Kelim* XIII, 7. *Para* XI, 4—6. *Tohoroth* IV, 7. 11. *Tebul jom* IV, 6. *Jadajim* III, 2. — An allen diesen Stellen mit Ausnahme der nicht zum ursprünglichen Mischnatext gehörigen Stelle in *Sota* IX, 15) ist von „Verordnungen der Schriftgelehrten" (דברי סופרים) im Unterschied von den Satzungen der Thora die Rede, und zwar so, dass auch erstere als längst in Geltung befindliche vorausgesetzt werden. Abgesehen von diesen Stellen kommt der Ausdruck סופרים nur noch in dem oben Anm. 18 angegebenen Sinne in der Mischna vor. Dagegen im Schmone Esre, in der 13. Beracha, wird gebetet, dass Gott sein Erbarmen walten lassen möge „über die Gerechten und Frommen und Aeltesten Israels und über den Rest der Schriftgelehrten" (פליטת סופרים), welch' letztere demnach noch als vorhanden vorausgesetzt werden. — Das griech. γραμματεύς findet sich noch auf jüdischen Grabschriften in Rom in der späteren Kaiserzeit (2.—4. Jahrh. n. Chr.), s. *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini* (1862) *p.* 42. 46. 47. 54. 55. 59. 61. *Garrucci, Dissertazioni archeologiche vol.* II (1865) *p.* 165 *n.* 20. 21. *p.* 182 *n.* 21.

24) רב heisst einfach „Herr", z. B. im Gegensatz zum Sklaven (*Sukka* II, 9. *Gittin* IV, 4. 5. *Edujoth* I, 13. *Aboth* I, 3). — Die Anrede רבי „mein Herr" findet sich in der Mischna z. B. *Pesachim* VI, 2. *Rosch haschana* I, 9 *fin.* *Nedarim* IX, 5. *Baba kamma* VIII, 6. Auch *c. Suff. Plural.* רבנו „unser Herr" *Berachoth* II, 5—7. — Da das Prädicat den Schriftgelehrten in ihrer Eigenschaft als Lehrmeister ertheilt wurde, so hat רב allmählich auch den Sinn von „Lehrer" erhalten. So, wie es scheint, schon in einem dem Josua ben Perachja zugeschriebenen Ausspruch, *Aboth* I, 6. Im Zeitalter der Mischna ist diese Bedeutung jedenfalls ganz gewöhnlich, s. *Rosch haschana* II, 9 *fin.* *Baba mezia* II, 11. *Edujoth* I, 3. VIII, 7. *Aboth* IV, 12. *Kerithoth* VI, 9 *fin.* *Jadajim* IV, 3 *fin.* Vgl. *Ev. Joh.* 1, 39.

25) Aehnlich wie *Monsieur.* — Vgl. über den Rabbi-Titel überhaupt: *Seruppii Dissert. de titulo Rabbi* (in Ugolini's *Thesaurus T.* XXI). *Lightfoot*

nicht nachweisbar. Hillel und Schammai heissen nie Rabbi; auch im Neuen Testamente findet sich *ῥαββί* nur als eigentliche Anrede. Erst ungefähr seit der Zeit Christi scheint der Titel in Gebrauch gekommen zu sein. — Eine Steigerungsform von רַב ist רַבָּן oder, wie das Wort auch ausgesprochen wurde, רַבּוֹן. Die erstere Form scheint mehr dem hebräischen, die letztere mehr dem aramäischen Sprachgebrauch anzugehören[26]. Daher findet sich in der Mischna רַבָּן als Titel von vier hervorragenden Schriftgelehrten aus dem Zeitalter der Mischna (um 30—150 nach Chr.)[27], im Neuen Testamente dagegen *ῥαββουνί* (רַבּוֹן oder רַבּוּן *c. Suff.*) als ehrfurchtsvolle Anrede an Christum (*Marc.* 10, 51. *Joh.* 20, 16)[28]. — Im Griechischen des Neuen Testamentes wird Rabbi durch *κύριε* (*Mt.* 8, 2. 6. 8. 21. 25 und oft) oder *διδάσκαλε* (*Mt.* 8, 19 und oft), von Lucas auch durch *ἐπιστάτα* (*Luc.*

---

und Wetstein zu *Mt.* 23, 7. *Buxtorf, De abbreviaturis hebraicis p.* 172—177. *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 137 *sqq.* Winer RWB. II, 296 f. Pressel in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 471 f. Grätz, Gesch. der Juden IV, 431. Ewald, Gesch. des Volkes Israel V, 25. 305. Steiner in Schenkel's Bibellex. V, 29 f. Riehm's Wörterb. *s. v.* Hamburger Real-Enc. Abth. II Art. „Rabban". Die Lexika zum Neuen Testamente *s. v. ῥαββί.*

26) In den Targumen kommen beide Formen vor (s. *Buxtorf, Lex. Chald. s. v.* Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*), im Hebräischen dagegen fast nur רַבָּן. Für die Form רבון ist mir in der Mischna nur eine Belegstelle bekannt: *Taanith* III, 8, wo es in Bezug auf Gott gebraucht wird. — Ueber die Bedeutung von רבן sagt *Aruch* (*s. v.* אביי, s. die Stelle z. B. bei *Buxtorf, De abbreviaturis p.* 176): גדול מרב רבי וגדול מרבי רבן „Höher als Rab ist Rabbi und höher als Rabbi ist Rabban".

27) Diese vier sind: 1) Rabban Gamaliel I, 2) Rabban Jochanan ben Sakkai, 3) Rabban Gamaliel II, 4) Rabban Simon ben Gamaliel II. — Bei allen wird der Titel רבן in den besten Handschriften der Mischna (z. B. *cod. de Rossi* 138) in der Regel ausgeschrieben. Ausserdem kommt in der Mischna einmal vor 5) Rabban Gamaliel III, Sohn des R. Juda ha-Nasi (*Aboth* II, 2). Von zwei anderen dagegen, denen man ebenfalls diesen Titel beizulegen pflegt (Simon Sohn Hillel's und Simon Sohn Gamaliel's I), kommt der erstere in der Mischna überhaupt nicht vor, der letztere wenigstens an der Hauptstelle *Aboth* I, 17 nicht unter diesem Titel. Doch ist er wahrscheinlich unter dem *Kerithoth* I, 7 erwähnten Rabban Simon ben Gamaliel zu verstehen.

28) Die früher von Delitzsch ausgesprochene Meinung, dass die Form רבון nur in Bezug auf Gott gebraucht werde (Zeitschr. f. luth. Theol. 1876, S. 409. 606), ist inzwischen mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch der Targume von Delitzsch selbst als irrig zurückgenommen worden (Zeitschr. f. luth. Theol. 1878, S. 7). — Völlig irrelevant ist es, dass die Form רבון von den neueren Juden *ribbon* ausgesprochen wird, wie auch רבי = *ribbi*. Die Verkürzung des *a* in *i* ist bekanntlich im Hebräischen sehr häufig, in diesem Falle aber sehr jungen Datums. Noch im Mittelalter sprach man wahrscheinlich רַבּוֹן, wie der *cod. de Rossi* 138 an der Stelle *Taanith* III, 8 punktirt. Vgl. auch Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1876, S. 606. Nur für das Aramäische ist die Aussprache *ribbon* gut bezeugt. S. Berliner's Ausgabe des Onkelos z. B. *Gen.* 19, 2. 42, 30. *Exod.* 21, 4—8. 23, 17.

5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13) wiedergegeben. — Als sonstige Ehrenprädicate, welche den Schriftgelehrten gegeben wurden, werden noch erwähnt πατήρ und καθηγητής (*Mt.* 23, 9. 10). Letzteres ist wahrscheinlich = מוֹרֶה „Lehrer“ [29]; ersteres entspricht dem aram. אַבָּא, was auch in der Mischna und Tosefta als Titel mehrerer Rabbinen vorkommt [30].

Von Seite ihrer Schüler forderten die Rabbinen die unbedingteste Ehrerbietung, welche selbst die Ehrfurcht gegen Vater und Mutter übertreffen sollte. „Die Ehre deines Freundes grenze an die Achtung für deinen Lehrer, und die Achtung für deinen Lehrer an die Ehrfurcht vor Gott“ [31]. „Die Ehrerbietung gegen den Lehrer geht der Ehrerbietung gegen den Vater vor; denn Sohn und Vater sind dem Lehrer Ehrerbietung schuldig“ [32]. „Wenn Jemandes Vater und Lehrer etwas verloren haben, so geht der Verlust des Lehrers vor (man muss zunächst diesem zur Wiedererlangung behülflich sein). Denn sein Vater hat ihn nur in diese Welt gebracht. Sein Lehrer, der ihm Weisheit lehrt, bringt ihn aber zum Leben in der zukünftigen Welt. Ist aber sein Vater selbst ein Gelehrter, so hat seines Vaters Verlust den Vorzug. Tragen Jemandes Vater und Lehrer Lasten, so muss er zuerst dem Lehrer und hernach dem Vater abhelfen. Sind Vater und Lehrer in der Gefangenschaft, so muss er zuerst den Lehrer und hernach den Vater loskaufen. Ist aber sein Vater selbst ein Gelehrter, so hat sein Vater den Vorzug“ [33]. — Ueberhaupt machten die Rabbinen überall auf den ersten Rang Anspruch. „Sie lieben die ersten Plätze bei den Gastmählern und die ersten Sitze in den Synagogen. Und haben's gerne, dass sie gegrüsst werden auf den Märkten und von den Menschen Rabbi genannt werden“ (*Mt.* 23, 6—7. *Mc.* 12, 38—39. *Luc.* 11, 43. 20, 46).

Alle Thätigkeit der Schriftgelehrten, sowohl die lehrende als die richterliche, sollte unentgeltlich sein. R. Zadok sagte: Mache die Gesetzeskunde weder zur Krone, damit zu prangen, noch zum Grab-

---

29) S. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien (18[illegible]) S. 279 f.

30) Am häufigsten wird unter diesen erwähnt Abba Saul (*Pea* VIII, *Kilajim* II, 3. *Schabbath* XXIII, 3. *Schekalim* IV, 2. *Beza* III, 8. *Aboth* II, *Middoth* II, 5. V, 4, und sonst). Vgl. ferner: Abba Gurjan (*Kidduschin* IV, 14), Abba Jose ben Chanan (*Middoth* II, 6. *Tosefta ed. Zuckermandel* p. 154, 18. 199, 22. 233, 22. 655, 31), Abba Jose ben Dosai (*Tosefta* 23[illegible] 217, 19. 360, 16 etc.), Abba Judan (*Tosefta* 259, 18. 616, 31). Noch and[illegible] s. in Zuckermandel's Index zur Tosefta S. XXXI.

31) *Aboth* IV, 12.

32) *Kerithoth* VI, 9 *fin.*

33) *Baba mezia* II, 11. Vgl. auch Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 144 f. 168. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 121 ff.

scheit, damit zu graben. Hillel pflegte zu sagen: Wer sich der Krone (des Gesetzes) bedient (zu äusseren Zwecken), schwindet dahin[34]. Dass der **Richter** nicht Geschenke annehmen dürfe, wird schon im A. T. vorgeschrieben (*Exod.* 23, 8. *Deut.* 16, 19). Daher heisst es auch in der Mischna: „Wenn einer Bezahlung nimmt, um richterlich zu entscheiden, so ist sein Urtheil ungültig“[35]. — Die Rabbinen waren daher zur Gewinnung ihres Lebensunterhaltes auf anderweitige Hülfsquellen angewiesen. Manche mochten von Hause aus wohlhabend sein; andere betrieben neben dem Gesetzesstudium ein **Gewerbe**. Von Rabban Gamaliel III, Sohn des R. Juda ha-Nasi, wird ausdrücklich die Verbindung von Gesetzesstudium mit bürgerlichem Geschäft empfohlen. „Denn die Bemühung in beiden führt ab von Sünden. Gesetzesstudium ohne Geschäftsthätigkeit muss endlich gestört werden und zieht Vergehen nach sich“[36]. Bekannt ist, dass der Apostel Paulus auch noch als Prediger des Evangeliums ein Gewerbe betrieb (*Act.* 18, 3. I *Thess.* 2, 9. II *Thess.* 3, 8). Und ein Gleiches wird von vielen Rabbinen berichtet[37]. Dabei wird natürlich die Beschäftigung mit dem Gesetz immer als das Werthvollere betrachtet und vor Ueberschätzung des bürgerlichen Geschäftes gewarnt. Schon der Siracide ermahnt, sich nicht einseitig dem Handwerk hinzugeben, und preist den Segen der Schriftgelehrsamkeit (*Sirach* 38, 24—39, 11). R. Meir sagte: Ergieb dich weniger dem Gewerbe und beschäftige dich mehr mit dem Gesetz[38]. Hillel sagte: Wer sich zu sehr dem Handel widmet, wird nicht weise werden[39].

Das Princip der Unentgeltlichkeit ist in der Praxis wohl nur bei der **richterlichen** Thätigkeit strenge durchgeführt worden; schwerlich aber bei der Wirksamkeit der Schriftgelehrten als **Lehrer**. Selbst im Evangelium heisst es trotz der ausgesprochenen Mahnung an die Jünger δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε (*Mt.* 10, 8) doch auch, dass ein Arbeiter seines Lohnes werth sei (*Mt.* 10, 10. *Luc.* 10, 7), wie denn auch Paulus mit ausdrücklicher Berufung hierauf (I *Kor.* 9, 14) es als sein Recht beansprucht, von denen, welchen er das Evangelium

---

34) *Aboth* IV, 5. I, 13. Vgl. auch Gfrörer, Das Jahrh. des Heils I, 156—160.

35) *Bechoroth* IV, 6.

36) *Aboth* II, 2.

37) Vgl. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen S. 410 f. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 160—163. Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu (2. Aufl. 1875) S. 71—83: Lehrstand und Handwerk in Verbindung. Hamburger, Real-Enc. Abth. II S. 288 (Art. Gelehrter) und S. 1241 (Art. Unterhalt). Seligmann Meyer, Arbeit und Handwerk im Talmud (1878) S. 23—36.

38) *Aboth* IV, 10.

39) *Aboth* II, 5.

verkündige, seinen Lebensunterhalt sich darreichen zu lassen, wenn er auch von diesem Rechte nur ausnahmsweise Gebrauch gemacht hat (I *Kor.* 9, 3—18. II *Kor.* 11, 8—9. *Phil.* 4, 10—18. Vgl. auch *Gal.* 6, 6). War dies die Anschauung der Zeit, so darf angenommen werden, dass auch die jüdischen Gesetzeslehrer ihren Unterricht nicht immer unentgeltlich ertheilten. Gerade die oben angeführten Mahnungen, den Gesetzesunterricht nicht um des egoistischen Interesses willen zu betreiben, lassen ja darauf schliessen, dass die Unentgeltlichkeit nicht allgemeine Regel war. Und in der Strafpredigt Jesu Christi wird den Schriftgelehrten und Pharisäern besonders ihre Habgier zum Vorwurf gemacht (*Mc.* 12, 40. *Luc.* 20, 47. 16, 14). Sie haben also jedenfalls, auch wenn der Gesetzesunterricht unentgeltlich war, sich dafür auf andere Weise zu entschädigen gewusst. Ueberhaupt ist das Sittenzeugniss, das ihnen von Christo ausgestellt wird, nicht eben das beste. „Alle ihre Werke thun sie, auf dass sie gesehen werden von den Leuten. Sie machen ihre Denkzettel breit und die Zipfel an ihren Kleidern gross (*Mt.* 23, 5), und gehen gern in langen Gewändern einher (*Mc.* 12, 38. *Luc.* 20, 46)".

Der Hauptsitz der Wirksamkeit der Schriftgelehrten war natürlich bis zum J. 70 n. Chr. Judäa. Aber man würde irren, wenn man sie nur dort suchte. Sie waren überall da unentbehrlich, wo der Eifer für das väterliche Gesetz lebendig war. Daher finden wir sie auch in Galiläa (*Luc.* 5, 17), ja in der fernen Diaspora: auf den jüdischen Grabschriften in Rom in der späteren Kaiserzeit werden häufig γραμματεῖς erwähnt (s. oben Anm. 23); und die babylonischen Schriftgelehrten des 5. und 6. Jahrh. haben sogar das Hauptwerk des rabbinischen Judenthums, den Talmud geschaffen.

Seit dem Auseinandergehen der pharisäischen und sadducäischen Richtung gehörten die Schriftgelehrten im Allgemeinen der pharisäischen Richtung an. Denn diese letztere ist eben nichts anderes als die Partei, welche die Satzungen, die von den Schriftgelehrten im Laufe der Zeit ausgebildet worden waren, als bindende Lebensnorm anerkannte und zu strenger Durchführung bringen wollte. Insofern aber „Schriftgelehrte" nichts anderes sind als „Gesetzeskundige", muss es auch sadducäische Schriftgelehrte gegeben haben. Denn es ist nicht wohl denkbar, dass diese Partei, die doch das geschriebene Gesetz als verbindlich anerkannte, gar keine berufsmässigen Kenner desselben in ihrer Mitte gehabt haben sollte. In der That deuten solche Stellen des Neuen Testamentes, wo von „Schriftgelehrten der Pharisäer" die Rede ist (*Mc.* 2, 16. *Luc.* 5, 30. *Act.* 23, 9), darauf hin, dass es auch sadducäische gegeben hat.

Die berufsmässige Thätigkeit der Schriftgelehrten bezog sich, wenn nicht ausschliesslich so doch zunächst und hauptsächlich

auf das Gesetz, also das Recht. Sie sind in erster Linie Juristen. Und zwar ist ihre Aufgabe in dieser Hinsicht eine dreifache. Sie haben 1) das Recht selbst theoretisch immer sorgfältiger auszubilden, 2) es ihren Schülern zu lehren, und 3) es praktisch zu handhaben, also in den Gerichtshöfen als gelehrte Beisitzer Recht zu sprechen[40]).

1) Das erste ist die theoretische Ausbildung des Rechtes selbst. Dieses steht freilich in seinen Grundzügen in der geschriebenen Thora unverrückbar fest. Aber kein Gesetzes-Codex geht so in's Detail, dass er nicht wieder der Auslegung bedürfte. Die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes sind aber zum Theil noch sehr allgemein gehalten. Hier war also ein weites Feld für die Arbeit der Schriftgelehrten gegeben. Sie hatten die allgemeinen, von der Thora gegebenen Vorschriften immer sorgfältiger casuistisch zu entwickeln, damit eine Garantie dafür geschaffen würde, dass wirklich die Tendenz der gesetzlichen Vorschriften ihrem vollen Sinn und Umfange nach getroffen würde. Bei denjenigen Punkten, welche durch das geschriebene Gesetz nicht unmittelbar geregelt waren, musste ein Ersatz geschaffen werden entweder durch Feststellung des Gewohnheitsrechtes oder durch Schlussfolgerung aus anderweitigen bereits gültigen gesetzlichen Bestimmungen. Durch die Emsigkeit, mit der diese ganze Thätigkeit in den letzten Jahrhunderten vor Chr. betrieben wurde, wurde das jüdische Recht allmählich zu einer weitverzweigten complicirten Wissenschaft. Und da dieses Recht nicht schriftlich fixirt, sondern nur mündlich weiter überliefert wurde, so war schon ein sehr anhaltendes Studium erforderlich, um dasselbe überhaupt nur kennen zu lernen. Die Kenntniss des Gültigen war aber immer nur die Grundlage und Voraussetzung für die berufsmässige Thätigkeit der Schriftgelehrten. Ihr eigentliches Geschäft war es, das bereits Gültige durch fortgesetzte methodische Arbeit in immer feineres casuistisches Detail weiter zu entwickeln. Denn alle Casuistik ist ihrer Natur nach endlos[41]).

Da der Zweck dieser ganzen Thätigkeit war, das gemeingültige Recht festzustellen, so konnte die Arbeit nicht von den einzelnen Schriftgelehrten isolirt vollzogen werden. Sie mussten in stetem Austausch unter einander bleiben, um auf Grund gegenseitiger Verständigung zu allgemein anerkannten Resultaten zu gelangen. Der ganze Process der Rechtsbildung vollzog sich also in der Form mündlicher Discussionen der Schrift-

---

40) Diese „dreifache Gewalt der Weisen" wird richtig auch von Weber unterschieden (System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 130—143).

41) Näheres s. unten in Abschnitt III: Halacha und Haggada.

gelehrten unter einander. Die anerkannten Autoritäten haben nicht nur Schüler um sich versammelt, um diese im Gesetz zu unterweisen, sondern sie haben auch unter sich über die gesetzlichen Fragen debattirt, ja den ganzen Stoff des Rechts in gemeinsamen Disputationen durchgesprochen. Von dieser Form der Rechtsbildung giebt uns die Mischna noch überall Zeugniss[41a]. — Damit dies möglich war, mussten wenigstens die Häupter der Schriftgelehrsamkeit auch an gewissen Centralstätten beisammen wohnen. Zwar werden Viele zum Zwecke des Unterrichts und der Rechtsprechung im Lande zerstreut gelebt haben. Aber die vorwiegend schöpferischen Autoritäten müssen der Mehrzahl nach an einem Mittelpunkte — bis zum J. 70 n. Chr. in Jerusalem, später an anderen Orten (Jabne, Tiberias) — concentrirt gelebt haben.

Das von den Gelehrten theoretisch entwickelte Recht war zunächst allerdings nur eine Theorie. In manchen Punkten ist es auch stets eine solche geblieben, da die thatsächlichen historisch-politischen Verhältnisse die Durchführung nicht ermöglichten[41b]. Im Allgemeinen aber stand die Arbeit der Schriftgelehrten doch in lebendiger Beziehung zum wirklichen Leben. Und in dem Masse, als ihr Ansehen wuchs, war ihre Theorie zugleich gültiges Recht. Im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung Jerusalems hatten die pharisäischen Schriftgelehrten schon so unbedingt die geistige Herrschaft, dass das grosse Synedrium trotz seiner gemischten Zusammensetzung aus Pharisäern und Sadducäern in der Praxis doch an das von den Pharisäern entwickelte Recht sich anschloss (s. oben S. 154). Viele Materien waren ja ohnehin der Art, dass sie einer formellen Gesetzgebung gar nicht bedurften. Denn die religiösen Satzungen beobachtet der Fromme nicht auf Grund formeller Gesetzgebung, sondern auf Grund freiwilliger Unterwerfung unter eine von ihm als legitim anerkannte Autorität[42]. So sind also die von den Schriftgelehrten entwickelten Satzungen, sobald die Schulen darüber einig waren, auch in der Praxis als bindend anerkannt worden. Die Schriftgelehrten sind — wenn auch nicht auf Grund formeller Anerkennung so

41a) Vgl. z. B. *Pea* VI, 6. *Kilajim* III, 7. VI, 4. *Terumoth* V, 4. *Maaser scheni* II, 2. *Schabbath* VIII, 7. *Pesachim* VI, 2. 5. *Kerithoth* III, 10. *Machschirin* VI, 8. *Jadajim* IV, 3.

41b) Ein instructives Beispiel dieser Art: *Jadajim* IV, 3—4. Vgl. auch die rein theoretischen Bestimmungen über die Stämmeverfassung, *Sanhedrin* I, 5. *Horajoth* I, 5.

42) Auch die Priester folgten fast durchgängig der Theorie der Schriftgelehrten. Es sind nur Ausnahmefälle, wo die Mischna eine Differenz zwischen der Praxis der Priester und der Theorie der Rabbinen zu constatiren hat, s. *Schekalim* I, 3—4. *Joma* VI, 3. *Sebachim* XII, 4.

doch thatsächlich — die Gesetzgeber. Ganz besonders gilt dies von der Zeit nach der Zerstörung des Tempels. Einen staatlichen Gerichtshof nach Art des früheren Synedriums gab es jetzt nicht mehr. Der allein massgebende Factor waren nun die rabbinischen Gesetzeslehrer mit ihrer rein geistigen Autorität. Sie, die schon früher thatsächlich das Recht festgestellt hatten, wurden jetzt immer mehr auch formell als die entscheidenden Autoritäten anerkannt. Ihr Ausspruch genügt um festzustellen, was gültiges Gesetz ist. Sobald also auf irgend einem Punkte Zweifel entstehen, ob man so oder so zu handeln habe, braucht man die Frage nur „vor die Gelehrten" zu bringen, welche dann die massgebende Entscheidung fällen [43]. Und die Autorität der Gesetzeslehrer ist so gross, dass schon der Ausspruch eines einzelnen angesehenen Lehrers genügt, um eine Frage zu erledigen [44]. Durch ihr entscheidendes Urtheil werden auch ohne dass eine solch' specielle Veranlassung vorliegt, neue Lehrsätze, d. h. neue rechtsgültige Satzungen aufgestellt, zuweilen sogar in Abweichung von dem bisher Ueblichen [45]. Dabei ist nur immer vorausgesetzt, dass das Urtheil des Einzelnen sich in Uebereinstimmung mit dem Urtheil der Majorität aller Gesetzeslehrer befindet, resp. von dieser acceptirt wird. Denn die Majorität ist die entscheidende Instanz (s. Abschnitt III). Es kann daher auch vorkommen, dass die Entscheidung eines einzelnen Gesetzeslehrers nachträglich von der Majorität corrigirt wird [46], oder dass selbst ein hervorragender Gesetzeslehrer seine eigene Ansicht derjenigen eines „Gerichtshofes" von Gelehrten unterordnen muss [47].

Die gesetzgebende Gewalt der Rabbinen ist für das Zeitalter der Mischna eine so selbstverständliche Sache, dass sie auch schon für die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems ohne Weiteres vorausgesetzt wird. Ganz unbefangen heisst es, dass Hillel dies und jenes

43) „Die Sache kam vor die Gelehrten (חכמים) und diese entschieden so und so" ist eine häufig vorkommende Formel. S. z. B. *Kilajim* IV, 9. *Edujoth* VII, 3. *Bechoroth* V, 3.

44) In dieser Weise werden zweifelhafte Fälle entschieden z. B. durch Rabban Jochanan ben Sakkai (*Schabbath* XVI, 7. XXII, 3), Rabban Gamaliel II (*Kelim* V, 4), R. Akiba (*Kilajim* VII, 5. *Terumoth* IV, 13. *Jebamoth* XII, 5. *Nidda* VIII, 3).

45) So z. B. von Rabban Jochanan ben Sakkai (*Sukka* III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Sota* IX, 9. *Menachoth* X, 5) und von R. Akiba (*Maaser scheni* V, 8. *Nasir* VI, 1. *Sanhedrin* III, 4).

46) So wurde einst eine Entscheidung Nahum's des Meder's nachträglich von den „Gelehrten" berichtigt, *Nasir* V, 4.

47) So fügte sich R. Josua einer Entscheidung des Rabban Gamaliel II und seines Gerichtshofes, *Rosch haschana* II, 9.

verordnete [48]), oder dass Gamaliel I die und die Bestimmung
Und doch war damals nicht Hillel und Gamaliel I, sonde
grosse Synedrium von Jerusalem die entscheidende Instanz.
von ihm ging, wie es in der Mischna selbst heisst, „das Re
ganz Israel aus“ [50]). Das Wahre an jener Darstellung ist abe
allerdings auch schon damals die grossen Gesetzeslehrer that
lich die entscheidenden Autoritäten waren.

2) Die zweite Hauptaufgabe der Schriftgelehrten war, da
setz auch zu lehren. Das Ideal des gesetzlichen Judenthu
ja eigentlich, dass jeder Israelite eine fachmännische Kenntn
Gesetzes habe. War dies auch nicht erreichbar, so sollten doc
lichst Viele zu dieser idealen Höhe emporgehoben werden. „
viele Schüler auf“, war angeblich schon ein Wahlspruch der M
der grossen Synagoge [51]). Die berühmteren Rabbinen versam
daher die lernbegierige Jugend oft in grosser Anzahl [52]) un
um sie zu gründlichen Kennern des vielverzweigten und u
reichen „mündlichen Gesetzes“ heranzubilden. Die Schüler l
תַּלְמִידִים oder vollständiger תַּלְמִידֵי חֲכָמִים [53]). Der Unterric
stand in einem unermüdlich fortgesetzten gedächtnissmässige
üben. Denn da das Ziel war, dass der Schüler den ganzen St
seinen tausend und abertausend Einzelheiten sicher im Gedä
habe, da ferner das mündliche Gesetz nicht aufgeschrieben
sollte, so konnte der Unterricht sich nicht mit einem einm
Vortrag begnügen. Der Lehrer musste den Stoff immer wied
wieder mit den Schülern repetiren. Daher ist für den rabbin
Sprachgebrauch „wiederholen“ (שָׁנָה = δευτεροῦν) gerade
viel wie „lehren“ (daher auch מִשְׁנָה = Lehre) [54]). Dieses W

---

48) *Schebiith* X, 3. *Gittin* IV, 3. *Arachin* IX, 4. Ueberall mit der
הִתְקִין „er verordnete“.

49) *Rosch haschana* II, 5. *Gittin* IV, 2—3. Ebenfalls mit der Form

50) *Sanhedrin* XI, 2.

51) *Aboth* I, 1.

52) *Joseph. Bell. Jud.* I, 33, 2.

53) *Pesachim* IV, 5. *Joma* I, 6. *Sukka* II, 1. *Chagiga* I, 8. *Nedari*
Sota I, 3. *Sanhedrin* IV, 4. XI, 2. *Makkoth* II, 5. *Aboth* V, 12. *E*
III, 8. *Negaim* XII, 5. — Im Einzelnen werden z. B. erwähnt Schü
Rabban Jochanan ben Sakkai (*Aboth* II, 8), des Rabban Gama
(*Berachoth* II, 5—7), des R. Ismael (*Erubin* I, 2), R. Elieser (*Erubin*
R. Akiba (*Nidda* VIII, 3), Schüler von der Schule Schammai's (
5. 12). — Die Benennung חָבֵר für Einen, der das Gesetzesstudium absolvi
noch keine öffentlich anerkannte Stellung erlangt hat, gehört en
späteren Mittelalter an. In der Mischna ist חָבֵר etwas ganz anderes.
rüber §. 26.

54) Vgl. *Hieronymus, Epist.* 121 *ad Algasiam, quaest.* X (*Opp.*
larsi I, 884 *sq.*): *Doctores eorum σοφοί hoc est sapientes vocantur. Et si*

holen geschah aber nicht in der Weise, dass nur der Lehrer vortrug. Das ganze Verfahren war vielmehr disputatorisch. Der Lehrer legte den Schülern die einzelnen gesetzlichen Fragen zur Entscheidung vor und liess sie antworten oder antwortete selbst. Auch stand es den Schülern frei, selbst Fragen an den Lehrer zu richten[55]. Diese Form des Lehr-Vortrages prägt sich auch noch im Stile der Mischna aus, indem hier häufig die Frage aufgeworfen wird, wie es mit diesem oder jenem Gegenstande zu halten sei, um darauf dann die Entscheidung folgen zu lassen[56]. — Da alle Gesetzeskunde streng traditionell sein sollte, so gab es für den Schüler nur zweierlei Pflichten. Die eine war die, Alles treu im Gedächtniss zu behalten. R. Dosthai sagte im Namen des R. Meir: Wer ein Lehrstück von seinem Gesetzesunterrichte vergisst, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er muthwillig sein Leben verwirkt[57]. Die andere Pflicht war die, nie anders zu lehren, als es ihm überliefert worden war. Selbst im Ausdruck sollte er sich an die Worte seines Lehrers binden. „Es ist verpflichtet ein Jeder zu lehren mit dem Ausdruck seines Lehrers“ חַיָּב אָדָם לוֹמַר בִּלְשׁוֹן רַבּוֹ[58]. Das höchste Lob eines Schülers war es, wenn er war „wie ein mit Kalk belegter Brunnen, welcher keinen Tropfen verliert“[59].

Für diese theoretischen Gesetzesstudien, sowohl für die Disputationen der Schriftgelehrten unter einander als für den eigentlichen Unterricht, gab es im Zeitalter der Mischna, und wahrscheinlich schon in der Zeit des neuen Testamentes besondere Locale, die „Lehrhäuser“ (hebr. בֵּית הַמִּדְרָשׁ, plur. בָּתֵּי מִדְרָשׁוֹת)[60]. Dieselben werden öfters mit den Synagogen zusammen genannt als Locale, die in gesetzlicher Hinsicht gewisse Vorzüge geniessen[61]. In Jabne wird als

---

certis diebus traditiones suas exponunt discipulis suis, solent dicere: οἱ σοφοὶ δευτερῶσιν, id est sapientes docent traditiones.

55) S. Lightfoot und Wetstein zu *Luc.* 2, 46.

56) Z. B. *Berachoth* I, 1—2. *Pea* IV, 10. VI, 8. VII, 3. 4. VIII, 1. *Kilajim* II, 2. IV, 1. 2. 3. VI, 1. 5. *Schebiith* I, 1. 2. 5. II, 1. III, 1. 2. IV, 4. — Besonders häufig wird die Frage mit כֵּיצַד (= wie?) eingeführt: *Berachoth* VI, 1. VII, 3. *Demai* V, 1. *Terumoth* IV, 9. *Maaser scheni* IV, 4. V, 4. *Challa* II, 8. *Orla* II, 2. III, 8. *Bikkurim* III, 1. 2. *Erubin* V, 1. VIII, 1.

57) *Aboth* III, 8.

58) *Edujoth* I, 3.

59) *Aboth* II, 8. — Vgl. auch Gfrörer, Das Jahrh. des Heils I, 168—173.

60) *Berachoth* IV, 2. *Demai* II, 3. VII, 5. **Terumoth* XI, 10. *Schabbath* XVI, 1. XVIII, 1. **Pesachim* IV, 4. *Beza* III, 5. *Aboth* V, 14. *Menachoth* X, 9. *Jadajim* IV, 3. 4. An den mit * bezeichneten Stellen findet sich die Pluralform. — Ueber andere Bezeichnungen des Lehrhauses s. *Vitringa, De synagoga vetere p.* 133 *sqq.*

61) *Terumoth* XI, 10. *Pesachim* IV, 4. — Aus beiden Stellen erhellt auch, dass die Lehrhäuser von den Synagogen verschieden sind. — Ueber die

Versammlungsort der Gelehrten eine Localität erwähnt, welche „(Weinberg“ (כֶּרֶם) hiess, woraus man aber nicht schliessen darf, d כֶּרֶם überhaupt poetische Bezeichnung eines Lehrhauses gewe sei[62]). In Jerusalem hielt man die Lehrvorträge wohl auch „ Tempel“ (ἐν τῷ ἱερῷ, *Luc.* 2, 46. *Mt.* 21, 23. 26, 55. *Mc.* 14, *Luc.* 20, 1. 21, 37. *Joh.* 18, 20), d. h. in den Säulenhallen o sonst einem Raume des äusseren Vorhofes. — Die Schüler sas beim Unterrichte am Boden (בַּקַּרְקַע), der Lehrer auf einem erhöh Platze (daher Apgesch. 22, 3: παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ; vgl. au *Luc.* 2, 46)[63]).

3) Eine dritte Aufgabe, welche ebenfalls zum Beruf der Schri gelehrten gehörte, ist endlich das Rechtsprechen im Geric Sie sind ja die berufsmässigen Kenner des Gesetzes. Ihre Stim muss daher auch im Gericht von massgebender Bedeutung se Allerdings ist — wenigstens in der uns beschäftigenden Periode zum Amt eines Richters keineswegs eine eigentlich gelehrte Ken niss des Gesetzes erforderlich. Richter konnte jeder sein, der du das Vertrauen seiner Mitbürger dazu bestellt wurde. Und man w annehmen dürfen, dass die kleinen Ortsgerichte vorwiegend Lai gerichte waren. Aber es liegt in der Natur der Sache, dass Richter in dem Masse Vertrauen genoss, als er sich durch grü liche und sichere Kenntniss des Gesetzes auszeichnete. Soweit a „gelehrte“ Kenner des Gesetzes überhaupt vorhanden waren, w man sie selbstverständlich zum Richteramt berufen haben. In treff des grossen Synedrium's zu Jerusalem ist es durch das N

Hochschätzung der Lehrhäuser s. auch Hamburger, Real-Enc. II, 675— (Art. „Lehrhaus“).

62) *Kethuboth* IV, 6. *Edujoth* II, 4. — Nach dem Zusammenhang bei Stellen ist כרם ein Ort, wo sich die Gelehrten in Jabne zu versammeln pfleg (R. Eleasar, *resp.* R. Ismael trug das und das vor den Gelehrten im We berg zu Jabne vor). Vermuthlich ist damit ein wirklicher Weinberg meint mit einem Haus oder einer Halle, die als Versammlungsort diente. Die herkömmliche Erklärung will freilich die Benennung daraus ableiten, d im Lehrhause die תַּלְמִידִים reihenweise sassen wie die Weinstöcke (so scl *jer. Berachoth* IV *fol.* 7[d] bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 408, und hiern die Commentatoren der Mischna, s. Surenhusius' Ausgabe III, 70. IV, 3 S. dagegen auch *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 380 *not.* 3.

63) Nach der späteren talmudischen Ueberlieferung soll das Sitzen Schüler am Boden erst seit dem Tode Gamaliel's I üblich geworden sein, w rend sie früher standen (*Megilla* 21[a] bei Lightfoot, *Horae hebraicae* zu *L* 2, 46). Die ganze Sage ist aber lediglich Ausdeutung von *Sota* IX, 15: „ Rabban Gamaliel der Alte todt ist, ist die Ehrerbietung vor dem Gesetz schwunden“. S. dagegen ausser *Luc.* 2, 46 auch *Abboth* I, 4, wornach [illegible] Jose ben Joeser sagte, man solle sich zu den Füssen der Weis[illegible] stäuben lassen.

Testament ausdrücklich bezeugt, dass zu den Beisitzern desselben auch γραμματεῖς gehörten (vgl. oben S. 153 f.). — Nach dem Untergang des jüdischen Staatswesens im J. 70 hat auch in dieser Beziehung die Autorität der Rabbinen an selbständiger Bedeutung noch gewonnen. Wie man sie jetzt als selbständige Gesetzgeber anerkannte, so hat man sie auch als selbständige Richter anerkannt. Man fügte sich freiwillig ihrem Urtheil, mochten sie nun als Collegium oder als Einzelrichter entscheiden. So wird z. B. erzählt, dass einst R. Akiba einen Mann zu 400 Sus (Denaren) Schadenersatz verurtheilte, weil er einer Frau auf der Strasse das Haupthaar entblösst hatte [64]).

Diese dreifache Thätigkeit der Schriftgelehrten als Gesetzeskundiger bildet ihren eigentlichen und nächsten Beruf. Aber die heiligen Schriften waren doch nicht nur Gesetz. Schon im Pentateuch nimmt die Geschichtserzählung einen breiten Raum ein. Die anderen heiligen Schriften sind fast ausschliesslich entweder geschichtlichen oder religiös-belehrenden Inhalts. Diese Thatsache blieb doch immer wirksam, so sehr man sich auch gewöhnt hatte, Alles zunächst unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes aufzufassen. Indem man also auch diesen Schriften als heiligen Schriften ein eingehendes Studium zuwandte, konnte man doch nicht umhin, die Geschichte eben als Geschichte und die religiöse Belehrung als solche sich gesagt sein zu lassen. Das Gemeinsame in der Behandlung dieser Schriften und derjenigen des Gesetzes war aber, dass man auch sie als einen heiligen Text, eine heilige Vorlage behandelte, die man nicht nur eingehend studirte, sondern auch einer eingehenden Bearbeitung zu unterwerfen sich gedrungen fühlte. Wie man das Gesetz immer weiter ausbildete, so bildete man auch die heilige Geschichte und die religiöse Belehrung weiter aus, und zwar immer im Anschluss an den Text der Schrift, der eben in seiner Eigenschaft als heiliger Text zu solch' eingehender Beschäftigung mit ihm stillschweigend aufforderte. Dabei sind natürlich die Anschauungen der späteren Zeit von sehr wesentlichem Einfluss auf die Gestaltung der Resultate gewesen. Die Geschichte und die Dogmatik wurden nicht nur weiter ausgebildet, sondern auch den Anschauungen der späteren Zeit entsprechend umgebildet. Durch diese ganze Thätigkeit entstand nun das, was man die Haggada zu nennen pflegt [65]). — Die Beschäftigung mit ihr gehörte zwar nicht zu dem eigentlichen Beruf der Gesetzeslehrer. Aber wie die Bearbeitung des Gesetzes und die Bearbeitung des heiligen Textes nach seinem geschichtlichen und religiös-ethischen

64) *Baba kamma* VIII, 6.
65) Näheres hierüber s. in Abschnitt III.

Inhalt aus einem verwandten Bedürfniss entsprungen sind, so erg
es sich auch von selbst, dass beide von denselben Männern betrieb
wurden. Die „Gelehrten" haben sich in der Regel mit Beidem b
schäftigt, wenn auch die Einen mehr auf diesem, die Andern me
auf jenem Gebiete sich auszeichneten.

In ihrer doppelten Eigenschaft als Kenner des Gesetzes und
Kenner der „Haggada" waren die Schriftgelehrten auch vor Ander
befähigt, die Lehrvorträge in den Synagogen zu halten. Zw
sind auch diese nicht an bestimmte Personen gebunden. Jeder B
fähigte konnte in der Synagoge lehrend auftreten, wenn ihm
Archisynagog das Wort hiezu ertheilte (s. §. 27). Aber wie m
bei den Gerichten die gelehrten Gesetzeskenner vor den Laien
vorzugte, so wird auch in der Synagoge das natürliche Ueb
gewicht der gelehrten Schriftkenner von selbst sich geltend
macht haben.

Zu der juristischen und der haggadischen Bearbeitung der he
ligen Schriften kommt endlich noch eine dritte Art von gelehrt
Beschäftigung mit denselben: die Sorge für den Schrifttext al
solchen. Je höher die Autorität des heiligen Buchstabens stie
desto mehr stellte sich auch das Bedürfniss ein, für die unverfälscht
und gewissenhafte Erhaltung desselben zu sorgen. Aus diesem Be
dürfniss sind alle jene Beobachtungen und kritischen Bemerkunge
entsprungen, die man später unter dem Namen der Massora zu
sammengefasst hat (Zählung der Verse, Worte und Buchstaben, o
thographische und textkritische Bemerkungen und dergl.). In de
Hauptsache gehört jedoch diese Arbeit einer späteren Zeit an. I
unserer Periode sind höchstens die ersten Anfänge dazu gemac
worden[66].

---

66) Vgl. über die Massora: Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I
388-394. Reuss, Gesch. der heiligen Schriften A. T.'s §. 581, und die v
beiden citirte Literatur; auch Hamburger, Real-Enc. II, 1211—1220 (A
„Text der Bibel"). — In der Mischna finden sich nur ganz vereinzelte B
merkungen, die etwa hieher gehören; so *Pesachim* IX, 2 (dass über dem ה
רחקה *Num.* 9, 10 ein Punkt stehe), *Sota* V, 5 (dass das לא *Hiob* 13, 15 „ih
oder „nicht" heissen könne). — Wenn R. Akiba *Aboth* III, 13 sagt, die
sei „ein Zaun um die Thora", so ist מסרת nicht die textkritische, sondern
halachische Ueberlieferung, s. Strack S. 388.

III. Halacha und Haggada.

Literatur:

Surenhusius, *Βίβλος καταλλαγῆς in quo secundum veterum theologorum Hebraeorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata* (*Amstelaedami* 1713), bes. *p.* 57—88.

Waehner, *Antiquitates Ebraeorum vol.* I, 1743, *p.* 353 *sqq.*

Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller. 1. Thl. 1829.

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831) S. 384—731.

Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Berlin 1832.

Hirschfeld, Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel. Erster Thl. Halachische Exegese. 1840. — **Ders.**, Der Geist der ersten Schriftauslegungen oder die hagadische Exegese. 1847.

Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta (Leipzig 1841) S. 163—203, bes. S. 179—191. — **Ders.**, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig 1851 (354 S. 8.). — **Ders.**, Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung. Breslau 1854 (42 S. 4.).

Welte, Geist und Werth der altrabbinischen Schriftauslegung (Tüb. Theol. Quartalschrift 1842, S. 19—58).

Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments §. 502—505 (über die Auslegung des A. T. bei den Juden).

Diestel, Gesch. des Alten Testamentes in der christlichen Kirche (1869) S. 6—14.

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 137 ff. 226—263.

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten I, 90 ff. 227—288.

Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judenthums. Leipzig 1857.

Pressel, „Rabbinismus" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XII (1860) S. 470—487.

Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte 2. Aufl. I, 80—113.

Freudenthal, Hellenistische Studien (1875) S. 66—77 (über den Einfluss des Hellenismus auf den palästinensischen Midrasch; s. dazu **Geiger**, Jüd. Zeitschr. XI, 1875, S. 227 ff.).

Siegfried, Philo von Alexandria (1875) S. 142 ff. 283 ff. (über die gegenseitige Beeinflussung palästinensischer und alexandrinischer Theologie und Exegese).

Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer. 1878.

Bacher, Die Agada der Tannaiten (Grätz' Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882—1884). Auch separat unter dem Titel: Die Agada der Tannaiten, 1. Bd.: Von Hillel bis Akiba, Strassburg 1884.

Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie (1880) bes. S. 88 - 121.

Reuss, Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) §. 411—415. 582—584.

Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (1883) Art. Agada (S. 19—27), Allegorie (S. 50—53), Exegese (S. 181—212), Geheimlehre (S. 257—278), Halacha (S. 338—353), Kabbala (S. 557—603), Mystik (S. 816—819), Rabbinismus (S. 944—956), Recht (S. 969—980).

1. Die Halacha.

Nach dem im vorigen Abschnitt Bemerkten war die theor tische Arbeit der Schriftgelehrten im Wesentlichen eine doppel Sie hatten 1) das Recht zu entwickeln und festzustellen; sie bea beiteten aber 2) auch die geschichtlichen und religiös-bele renden Abschnitte der heiligen Schriften. Durch die erstere Thä tigkeit wurde neben der geschriebenen Thora ein Gewohnheitsrech ausgebildet, das man im rabbinischen Sprachgebrauch die Halach (הֲלָכָה, eigentl. was gang und gäbe ist) zu nennen pflegt. Durc die andere Thätigkeit wurde eine mannigfaltige Fülle geschichtliche und religiös-ethischer Vorstellungen erzeugt, die man unter den Namen der Haggada oder Agada (הַגָּדָה oder אַגָּדָה, eigentl. Er zählung, Sage) zusammenzufassen pflegt. Ueber Entstehung, Wese und Inhalt beider ist nun noch näher zu handeln.

Die gemeinsame Grundlage beider ist das erforschen oder er läutern des Schrifttextes, hebr. דָּרַשׁ[67]). Unter diesem „erforschen verstand man aber nicht historische Exegese im modernen Sinn sondern das Aufsuchen neuer Erkenntnisse auf Grund des gege benen Textes. Es wurde nicht nur gefragt, was der vorliegend Text seinem Wortlaute nach sage, sondern auch, was für Erkenn nisse aus diesem Wortlaute durch logische Schlussfolgerungen, durc Combinationen mit anderen Stellen, durch allegorische Exegese un dergl. zu gewinnen seien. Die Art und Methode dieses Forschen war bei der Bearbeitung des Gesetzes eine andere und verhältnis mässig strengere als bei der Bearbeitung der geschichtlichen un dogmatisch-ethischen Partien.

Der halachische Midrasch (also die exegetische Bearbeitun der Gesetzes-Stellen) hatte zunächst nur den Umfang und die Trag weite der einzelnen Gebote in's Auge zu fassen. Es musste gefrag

---

67) דָּרַשׁ findet sich in der Mischna in folgenden Constructionen: 1) „ei Schriftstelle oder einen Schriftabschnitt erforschen, erläutern wobei der Objects-Accusativ entweder ausgedrückt wird oder in Gedanken ergänzen ist, *Berachoth* I, 5. *Pesachim* X, 4 *fin.* *Schekalim* I, 4. V, 1. *Jo* I, 6. *Megilla* II, 2. *Sota* V, 1. 2. 3. 4. 5. IX, 15. *Sanhedrin* XI, 2. — 2) ב in derselben Bedeutung „über eine Stelle Erläuterungen geben" *Chag* II, 1. — 3) „einen Satz oder eine Erklärung durch Forschung f den", z. B. אֶת זוֹ דָּרַשׁ מִן „dieses erforschte er aus der und der Stelle" (*Jo* VIII, 9), oder ohne מִן (*Jebamoth* X, 3. *Chullin* V, 5), oder in der Verbind זֶה מִדְרָשׁ דָּרַשׁ „diese Erklärung gab der und der" (*Schekalim* VI, 6. *Kethu* IV, 6). — Das von דרש gebildete Substantiv ist מִדְרָשׁ „Forschung, Erläuter Bearbeitung" *Schekalim* VI, 6. *Kethuboth* IV, 6. *Nedarim* IV, 3. *Aboth* I, auch in der Verbindung בית המדרש, s. oben Anm. 60. Es findet sich sch II *Chron.* 13, 22. 24, 27.

werden: auf welche Fälle des praktischen Lebens die betreffende Vorschrift Anwendung finde, welche Consequenzen sich aus ihr ergeben, überhaupt: was zu thun sei, damit sie ja ihrem vollen Umfange nach streng und pünktlich beobachtet werde. Die Gebote wurden also in das feinste casuistische Detail zerspalten und immer wieder zerspalten; und dabei durch die umfassendsten Vorsichtsmassregeln dafür gesorgt, dass bei der Beobachtung derselben keinerlei Nebenumstände stattfänden, welche als eine Beeinträchtigung der absolut pünktlichen Erfüllung zu betrachten wären. — Mit dieser Analyse des gegebenen Textes war aber die juristische Aufgabe doch nicht erschöpft. Es waren auch mancherlei Schwierigkeiten zu lösen, die sich ergaben theils aus vorhandenen Widersprüchen innerhalb des Gesetzes-Codex, theils aus der Incongruenz gesetzlicher Forderungen mit den realen Verhältnissen des Lebens, theils auch und namentlich aus der Unvollständigkeit des geschriebenen Gesetzes. Auf alle Fragen, die sich hieraus ergaben, hatten die Gelehrten eine Antwort zu suchen: sie hatten die vorhandenen Differenzen durch Feststellung einer massgebenden Erklärung zu beseitigen; sie hatten, wo die Beobachtung einer Vorschrift wegen der realen Verhältnisse des Lebens unmöglich oder schwierig oder unbequem war, zu zeigen, wie man sich trotzdem mit dem Wortlaut ihrer Forderung abfinden könne; sie hatten endlich besonders für alle diejenigen Fälle des praktischen Lebens, welche durch das geschriebene Gesetz nicht direct geregelt waren, eine gesetzliche Normirung zu suchen, sofern eben das Bedürfniss nach einer solchen sich einstellte. Namentlich das letztere Gebiet war für die juristische Forschung eine unerschöpfliche Quelle der Arbeit. Immer wieder und wieder ergaben sich Fragen, auf welche das geschriebene oder bisher festgestellte Recht keine unmittelbare Antwort gab, deren Beantwortung also Sache der juristischen Forschung war. Für die Beantwortung solcher Fragen standen im Wesentlichen zwei Mittel zu Gebote: die gelehrte Schlussfolgerung aus bereits anerkannten Sätzen und die Feststellung eines bereits vorhandenen Herkommens. Auch das letztere war, sofern es sich constatiren liess, für sich allein schon entscheidend.

Die gelehrte Exegese (Midrasch) ist nämlich keineswegs die einzige Quelle der Rechtsbildung. Ein beträchtlicher Theil dessen, was später gültiges Recht wurde, hat überhaupt keinen Anknüpfungspunkt in der Thora, sondern ist zunächst nur Sitte und Gewohnheit gewesen. Man hielt es mit dem und dem so und so. Aber aus der Gewohnheit wurde dann unmerklich ein Gewohnheitsrecht. Wenn etwas auf rechtlichem Gebiete schon so lange üblich war, dass man sagen konnte, es ist von jeher so gehalten worden,

so war es Gewohnheitsrecht. Es war dann gar nicht erforde-lich, dass seine Ableitung aus der Thora sich nachweisen liess: da alte Herkommen als solches war schon verbindlich. Und diese Gewohnheitsrecht zu constatiren, war auch eine Aufgabe und Befugniss der anerkannten Gesetzeslehrer.

Aus diesen beiden Quellen erwuchs nun mit der Zeit eine Fülle rechtlicher Bestimmungen, welche der geschriebenen Thora mit gleicher Autorität an die Seite traten. Sie werden alle unter den Gesammtbegriff der Halacha, d. h. des Gewohnheitsrechtes zusammengefasst. Denn auch das durch gelehrte Forschung gefundene ist, wenn es Geltung erlangt hat, Gewohnheitsrecht, הֲלָכָה[68]. Das geltende Recht umfasst demnach jetzt zwei Haupt-Kategorien: die geschriebene Thora und die Halacha[69]), die wenigstens bis gegen Ende unserer Periode nur mündlich fortgepflanzt wurde. Innerhalb der Halacha giebt es aber wieder verschiedene Kategorien. 1) Einzelne Halachoth (traditionelle Satzungen) werden bestimmt auf Mose zurückgeführt[70]), 2) die grosse Masse ist die Halacha schlechthin, 3) gewisse Satzungen endlich werden als „Verordnungen der Schriftgelehrten" (דִּבְרֵי סוֹפְרִים) bezeichnet[71]). Alle drei Kategorien sind rechtsverbindlich. Aber das Ansehen derselben ist doch ein nach der genannten Reihenfolge sich abstufendes: bei der ersten Klasse am höchsten, bei der letzten relativ am niedrigsten. Denn während man die Halacha im Allgemeinen als von jeher in Geltung befindlich ansah, war man in Betreff der דִּבְרֵי סוֹפְרִים sich dessen bewusst, dass sie erst von den Nachfolgern Esra's (dies sind die סוֹפְרִים) eingeführt worden sind[7

68) Der umfassende Begriff der הֲלָכָה ergiebt sich aus folgenden Stellen: *Pea* II, 6. IV, 1—2. *Orla* III, 9. *Schabbath* I, 4. *Chagiga* I, 8. *Jebam.* VIII, 3. *Nedarim* IV, 3. *Edujoth* I, 5. VIII, 7. *Aboth* III, 11. 18. V, 8. *Kerithoth* III, 9. *Jadajim* IV, 3 *fin.* — Nicht zu verwechseln mit der Halacha „die jüdische Sitte" דַּת יְהוּדִית (*Kethuboth* VII, 6), die nur das Gebiet des Conventionellen bezeichnet, gleichbedeutend mit דֶּרֶךְ אֶרֶץ (*Kidduschin* I, 10).

69) תּוֹרָה oder מִקְרָא (Schrift) und הֲלָכָה werden z. B. unterschieden: *Orla* III, 9. *Chagiga* I, 8. *Nedarim* IV, 3. Aehnlich מִקְרָא und מִשְׁנָה (Gesetzeslehre) *Kidduschin* I, 10.

70) Solche הֲלָכוֹת לְמֹשֶׁה מִסִּינַי werden in der Mischna an drei Stellen erwähnt: *Pea* II, 6. *Edujoth* VIII, 7. *Jadajim* IV, 3 *fin.* — Im Ganzen finden sich in der talmudisch-rabbinischen Literatur etwa 50—60. S. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 226—236.

71) *Orla* III, 9. *Jebamoth* II, 4. IX, 3. *Sanhedrin* XI, 3. *Para* XI, 4—6. *Tohoroth* IV, 7. 11. *Jadajim* III, 2. Vgl. auch *Kelim* XIII, 7. *Tebul jom* IV, 6.

72) Dass die דברי סופרים eine relativ geringere Autorität haben als die Halacha schlechthin, erhellt aus *Orla* III, 9 (wo es ganz unberechtigt ist, bei הֲלָכָה zu ergänzen למשה מסיני). — Ueber die Neuheit der דברי סופרים vgl. bes. *Kelim* XIII, 7. *Tebul jom* IV, 6: דָּבָר חָדָשׁ חִדְּשׁוּ סוֹפְרִים.

Ueberhaupt hat man im Zeitalter der Mischna noch ein ganz deutliches Bewusstsein davon, dass manche traditionelle Satzungen theils gar nicht in der Thora begründet sind, theils nur durch dünne Fäden mit ihr zusammenhängen[73]). Trotzdem aber war das Gewohnheitsrecht ganz ebenso rechtsverbindlich wie die geschriebene Thora[74]); ja es wurde sogar bestimmt, dass der Widerspruch gegen die דברי סופרים ein schwereres Vergehen sei als der Widerspruch gegen die Satzungen der Thora[75]), weil nämlich die ersteren die authentische Auslegung und Ergänzung der letzteren, und darum thatsächlich die eigentlich massgebende Instanz sind.

In dem Wesen der Halacha war es begründet, dass sie nie etwas Fertiges und Abgeschlossenes sein konnte. Die beiden Quellen, aus denen sie entsprungen ist, flossen unerschöpflich weiter. Durch fortgesetzte gelehrte Exegese (Midrasch) wurden immer neue Satzungen geschaffen; und es konnten auch gewohnheitsmässig neue Gebräuche hinzukommen. Beides, wenn es sich als Gewohnheitsrecht durchsetzte, wurde wieder zur Halacha, deren Umfang also bis in's Unendliche anschwoll. Aber in jedem Stadium der Entwickelung wurde doch unterschieden zwischen dem, was bereits giltig war und dem, was nur durch gelehrte Schlussfolgerung der Rabbinen gefunden wurde, zwischen הֲלָכָה und דִּין (urtheilen). Nur ersteres war rechtsverbindlich, letzteres an und für sich noch nicht[76]). Erst wenn die Majorität der Gelehrten sich dafür entschieden hatte, dann waren auch solche Sätze verbindlich und gehörten von nun an zur Halacha. Denn die Majorität derer, die durch Gelehrsamkeit sich auszeichnen, ist das entscheidende Tribunal[77]). Man ist daher auch verpflichtet, sich an die דִּבְרֵי חֲכָמִים

73) Vgl. bes. die merkwürdige Stelle *Chagiga* I, 8: „Das Auflösen der Gelübde ist eine Satzung, die gleichsam in der Luft schwebt, denn es findet sich in der Schrift nichts, worauf es sich stützen könnte. Die Gesetze über Sabbath, Festopfer und Veruntreuung (geheiligter Sachen durch Missbrauch) gleichen Bergen, die an einem Haare hängen, denn es giebt darüber wenige Schriftstellen und viele Gewohnheitsrechte (הֲלָכוֹת). Hingegen die Civilgesetze (דִּינִין), die Cultusgesetze, die Reinheits-, Unreinheits- und Blutschandegesetze stützen sich vollkommen auf die Schrift. Sie bilden den wesentlichen Inhalt der (schriftlichen) Thora".

74) Vgl. bes. *Aboth* III, 11. V, 8.

75) *Sanhedrin* XI, 3: חוֹמֶר בְּדִבְרֵי סוֹפְרִים מִבְּדִבְרֵי תוֹרָה.

76) S. bes. *Jebamoth* VIII, 3. *Kerithoth* III, 9. — Die הלכות und der מדרש werden daher *Nedarim* IV, 3 als zweierlei Gegenstände des Unterrichts von einander unterschieden.

77) *Schabbath* I, 4 ff. *Edujoth* I, 4—6. V, 7. *Mickwaoth* IV, 1. *Jadajim* IV, 1. 3.

zu halten[78]. Selbstverständlich gilt aber dieses Majoritätsprinc nur für solche Fälle, die nicht schon durch die bereits giltige Hı lacha geregelt sind. Denn worüber eine Halacha existirt, hat ma unbedingt dieser zu folgen, auch wenn 99 dagegen und nur ein sich dafür erklären sollte[79]. — Mit Hülfe des Majoritätsprincij kam man auch über die grosse Schwierigkeit hinweg, welche dur das Auseinandergehen der Schulen Hillel's und Schammai's en stand (s. darüber unten Nr. IV). So lange die zwischen beiden b stehenden Differenzen nicht ausgeglichen waren, musste der gesetz treue Israelite in grosser Verlegenheit sein, an welche er sich halten habe. Die Majorität hat auch hier schliesslich entschied sei es nun, dass die Schulen selbst sich an Zahl mit einander maass und die eine von der anderen überstimmt wurde[80], oder dass spöteren Gelehrten durch ihr abschliessendes Urtheil die Differe beseitigten[81].

Bei der Strenge, mit welcher im Allgemeinen die Unveränd lichkeit der Halacha proclamirt wurde, sollte man meinen, dass d einmal Giltige niemals eine Abänderung erfahren konnte. Wie ab keine Regel ohne Ausnahme ist, so auch diese nicht. Und zw sind es nicht ganz wenige Fälle, in welchen bis dahin gilti Satzungen oder Gebräuche später abgeändert wurden, sei es n aus rein theoretischen Gründen oder wegen der veränderten Zeitv hältnisse oder weil die alte Sitte zu Inconvenienzen führte[82].

So weit sich auch die Halacha von der schriftlichen Thora en fernte, so wurde doch die Fiction aufrecht erhalten, dass sie im W sentlichen nichts anderes sei als eine Auslegung und Näherbesti mung der Thora selbst. Formell galt immer noch die Thora oberste Norm, aus welcher alle Rechtssätze sich musst ableiten lassen[83]. Allerdings hat die Halacha ihre selbständ-

---

78) *Negaim* IX, 3. XI, 7.

79) *Pea* IV, 1—2.

80) So werden ein paar Fälle erwähnt, wo die Schule Hillel's von Schule Schammai's überstimmt wurde, *Schabbath* I, 4 ff. *Mikwaoth* IV,

81) In der Regel wird in der Mischna nach Erwähnung der Differen beider Schulen angegeben, wofür „die Gelehrten" sich entschieden haben.

82) Solche Neuerungen wurden z. B. eingeführt durch Hillel (*Sche* X, 3. *Gittin* IV, 3. *Arachin* IX, 4), Rabban Gamaliel I (*Rosch hascha* II, 5. *Gittin* IV, 2—3), Rabban Jochanan ben Sakkai (*Sukka* III, 12. *Ro haschana* IV, 1. 3. 4. *Sota* IX, 9. *Menachoth* X, 5), R. Akiba (*Maaser sch* V, 8. *Nasir* VI, 1. *Sanhedrin* III, 4), überhaupt: *Schebiith* IV, 1. *Cha* IV, 7. *Bikkurim* III, 7. *Schekalim* VII, 5. *Joma* II, 2. *Kethuboth* V, 3. *N darim* XI, 12. *Gittin* V, 6. *Edujoth* VII, 2. *Tebul jom* IV, 5.

83) Dies gilt trotz des in Anm. 73 erwähnten Zugeständnisses. S. be Weber S. 96 ff.

Autorität und ist verbindlich, auch ohne dass ein Schriftbeweis für sie geführt wird. Ihre Giltigkeit hängt also nicht vom Gelingen des Schriftbeweises ab. Aber es gehört doch zur Kunst der Schriftgelehrten, die Sätze der Halacha aus der Schrift zu begründen[84]). Noch unbedingter ist die Forderung zureichender Begründung bei neu aufgestellten oder streitigen Sätzen. Sie können sich Anerkennung nur erringen durch methodischen Midrasch, d. h. dadurch, dass sie auf überzeugende Weise aus Sätzen der Schrift oder aus anderen bereits anerkannten Sätzen abgeleitet werden. Die Methode der Beweisführung, deren man sich hiebei bediente, ist nun freilich z. Th. eine für uns befremdliche; aber sie hat doch auch ihre Regeln und Gesetze. Man unterschied zwischen dem eigentlichen Beweis (ראיה) und der blossen Andeutung (זכר)[85]). Für den eigentlichen Beweis soll schon Hillel sieben Regeln (מדות) aufgestellt haben, die man als eine Art rabbinischer Logik bezeichnen kann[86]). Diese sieben Regeln lauten: 1) קל וחומר „Leichtes und Schweres“, d. h. der Schluss a minori ad majus[87]); 2) גזרה שוה „eine gleiche Entscheidung“, d. h. der Schluss aus Gleichartigem, ex analogia[88]); 3) בנין אב מכתוב אחד „ein Hauptsatz aus einer Schriftstelle“, nämlich Ableitung einer Hauptbestimmung des Gesetzes aus einer einzigen Schriftstelle; 4) בנין אב משני כתובים „ein Hauptsatz aus zwei Schriftstellen“; 5) כלל ופרט ופרט וכלל „Allgemeines und Besonderes“ und „Besonderes und Allgemeines“, d. h. Näherbestimmung des All-

---

84) Dass diese nachträgliche gelehrte Begründung der Halacha oft auf ganz andere Sätze der Schrift recurrirt, als auf die, aus welchen die halachischen Sätze wirklich entsprungen sind, sieht man z. B. aus der classischen Stelle *Schabbath* IX, 1—4.

85) *Schabbath* VIII, 7. IX, 4. *Sanhedrin* VIII, 2. Vgl. Weber S. 115 ff.

86) Sie finden sich in der *Tosefta Sanhedrin* VII *fin.* (*ed. Zuckermandel p.* 427), in den *Aboth de-Rabbi Nathan c.* 37, und am Schlusse der Einleitung zum *Sifra* (*Ugolini Thesaurus t.* XIV, 595). Der Text im Sifra ist, wenigstens nach dem Drucke bei Ugolini, lückenhaft. Das Richtige ergiebt sich aus dem fast wörtlich übereinstimmenden Texte der beiden anderen Quellen. Vgl. Herzfeld III, 257. Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 3. Aufl. S. 226. Ders., Hillel und seine sieben Interpretationsregeln (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 156—162).

87) Beispiele: *Berachoth* IX, 5. *Schebiith* VII, 2. *Beza* V, 2. *Jebamoth* VIII, 3. *Nasir* VII, 4. *Sota* VI, 3. *Baba bathra* IX, 7. *Sanhedrin* VI, 5. *Eduoth* VI, 2. *Aboth* I, 5. *Sebachim* XII, 3. *Chullin* II, 7. XII, 5. *Bechoroth* I, 1. *Kerithoth* III, 7. 8. 9. 10. *Negaim* XII, 5. *Machschirin* VI, 8.

88) Z. B. *Beza* I, 6: „Challa und Gaben sind dem Priester zukommende Geschenke, und ebenso die Teruma. So wenig man nun letztere am Feiertage zum Priester hinbringen darf, ebensowenig erstere“. — Ein anderes Beispiel: *Arachin* IV *fin.* — An beiden Stellen ist auch der Ausdruck גזרה שוה gebraucht.

gemeinen durch das Besondere und des Besonderen durch das A gemeine[89]); 6) כְּיוֹצֵא בוֹ בְּמָקוֹם אַחֵר „dem Aehnliches an eir anderen Stelle", d. h. Näherbestimmung einer Stelle durch Zuhül nahme einer anderen; 7) דָּבָר הַלָּמֵד מֵעִנְיָנוֹ „eine Sache die sich le aus ihrem Zusammenhange", Näherbestimmung aus dem Zusamm hange des Textes. — Diese sieben Regeln wurden später zu dreize erweitert, indem man die fünfte auf acht verschiedene Weisen s cialisirte, dafür aber die sechste wegliess. Die Aufstellung die dreizehn Middoth wird dem R. Ismael zugeschrieben. Ihr We für die richtige Interpretation des Gesetzes wird von Seite des r binischen Judenthums so hoch angeschlagen, dass jeder orthod Israelite sie täglich als integrirenden Bestandtheil des Morgengebe recitirt (!)[90]).

Die Materien, welche den Gegenstand der juristischen F schung der Schriftgelehrten bildeten, waren im Wesentlichen du die Thora selbst gegeben. Den breitesten Raum nehmen darin Vorschriften über den priesterlichen Opferdienst und die religiö Gebräuche überhaupt ein. Denn das Eigenthümliche des jüdisch Gesetzes ist, dass es vorwiegend Cultusgesetz ist. Es will erster Linie gesetzlich feststellen, auf welche Weise Gott zu eh ist: welche Opfer ihm darzubringen, welche Feste ihm zu feiern si wie für den Unterhalt der ihm dienenden Priesterschaft zu sorg ist, welche religiösen Gebräuche überhaupt zu beobachten sind. A anderen Materien nehmen im Vergleich hierzu einen relativ gering Raum ein. Diesem Inhalt des Gesetzes entspricht auch das Mot aus welchem überhaupt die eifrige schriftgelehrte Beschäftigung m demselben entsprungen ist: man wollte durch die pünktliche Au legung des Gesetzes eben dafür sorgen, dass keines der Rechte, d Gott für sich in Anspruch nimmt, auch nur im Geringsten verlet vielmehr alle aufs gewissenhafteste und im vollsten Umfange be bachtet würden. So sind denn durch die Arbeit der Schriftgelehrt

---

89) In den dreizehn Middoth des R. Ismael ist diese Figur auf acht v schiedene Weisen specialisirt, z. B. durch die Formel כלל ופרט וכלל: „All meines und Besonderes und Allgemeines", d. h. Näherbestimmung zweier a gemeiner Ausdrücke durch einen dazwischen stehenden speciellen, wie z. *Deut.* 14, 26, wo der am Anfang und am Schlusse gebrauchte allgemeine A druck „alles was deine Seele gelüstet" beschränkt wird durch die dazwisch stehenden Worte „Rinder, Schafe, Wein, berauschendes Getränke".

90) Sie finden sich daher in jedem jüdischen Siddur (Gebetbuch); auss dem in der Einleitung zum *Sifra*. — Vgl. *Waehner*, *Antiquitates Ebraeor* I, 422—523. Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth, Einleitung f 17b—20a. Pressel in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 651 f. **Weber**, Syst der altsynagogalen paläst. Theol. S. 106—115.

vor allem ausgebildet worden: 1) die Vorschriften über die Opfer, die verschiedenen Arten derselben, die Anlässe zu ihrer Darbringung und die Art und Weise der Darbringung nebst allem was damit zusammenhängt, also das gesammte Opfer-Ritual; 2) die Vorschriften über die Feier der heiligen Zeiten, namentlich des Sabbaths, aber auch der Jahresfeste: Passa, Pfingsten, Laubhütten, Versöhnungstag, Neujahr; 3) die Vorschriften über die Abgaben an den Tempel und die Priesterschaft: über die Erstlinge, Hebe, Zehnt, Erstgeburt, Halb-Sekelsteuer, über Gelübde und freiwillige Gaben, und was dabei in Betracht kommt: Auslösung, Abschätzung, Veruntreuung u. dgl.; endlich 4) die mancherlei sonstigen religiösen Satzungen, unter welchen bei weitem den meisten Raum einnehmen die Vorschriften über rein und unrein. Die darauf bezüglichen Bestimmungen des Gesetzes wurden für die Schriftgelehrten eine unerschöpfliche Quelle zur Uebung des peinlichsten und gewissenhaftesten Scharfsinns. Wahrhaft endlos und unabsehbar sind die Satzungen, durch welche festgestellt wurde, unter welchen Umständen Verunreinigungen bewirkt und mit welchen Mitteln sie wieder beseitigt werden können. — Diese religiösen Satzungen bildeten aber doch keineswegs den ausschliesslichen Stoff für die Arbeit der Schriftgelehrten. Das Gesetz Mosis enthält auch die Grundzüge eines Criminal- und Civilrechtes; und die praktischen Anforderungen des Lebens boten hinreichende Veranlassung, auch diese Materien weiter auszubilden. Allerdings sind die betreffenden Materien nicht gleichmässig bearbeitet worden. Am eingehendsten wurde das Eherecht entwickelt, theils weil das Gesetz hiezu am meisten Veranlassung bot, theils weil es am engsten mit dem religiösen Gebiete zusammenhing. Nicht ganz mit derselben Ausführlichkeit sind in der Mischna die übrigen Gebiete des Civilrechtes behandelt (in den Tractaten Baba kamma, Baba mezia und Baba bathra), und noch weniger ist das Criminalrecht ausgebaut (in den Tractaten Sanhedrin und Makkoth). So gut wie völlig ignorirt wird das Gebiet des Staatsrechtes. Zu dessen Ausbildung bot allerdings die Thora nur äusserst geringe Veranlassung, und die etwa darauf verwendete Arbeit wäre in Anbetracht der politischen Verhältnisse auch völlig nutzlos gewesen[91].

---

91) Die Belege für Obiges giebt die Inhaltsübersicht über die Mischna (s. §. 3).

2. Die Haggada.

Von ganz anderer Art als der halachische Midrasch ist der
genannte haggadische Midrasch, d. h. die Bearbeitung der
schichtlichen und religiös-ethischen Partien der heiligen Schrif
Während bei jenem die Bearbeitung doch vorwiegend in einer E
wickelung und Fortbildung des wirklich im Text Gegebe
besteht, nimmt die haggadische Bearbeitung ihren Inhalt zum grös
Theil nicht aus dem Texte, sondern sie trägt ihn in denselben
Sie ist eine Bereicherung und Umbildung des Gegebenen nach
Bedürfnissen und Anschauungen der späteren Zeit. Den Ausga
punkt bildet allerdings auch hier der gegebene Text. Und es fi
immerhin auch hier zunächst eine ähnliche Bearbeitung statt,
bei den Gesetzesstellen: man bearbeitet die Geschichte, indem
die verschiedenen Angaben der Texte mit einander combinirt, ei
aus dem anderen ergänzt, die Chronologie feststellt und dergl.;
man bearbeitet die religiös-ethischen Partien, indem man aus ei
nen Aussagen der Propheten dogmatisch-feste Lehrsätze formu
diese in Beziehung zu einander bringt und so eine Art von dog
tischem System gewinnt. Aber diese strengere Art der Bear
tung wird doch überwuchert von der viel freieren, welche in v
zwangloser Weise mit dem Texte schaltet, denselben durch eig
Zuthaten auf's mannigfaltigste ergänzend. Mit anderen Wor
die Bearbeitung ist hier nur zum geringeren Theile Midrasch
engeren Sinne, d. h. Erläuterung; zum grösseren Theil dagegen f
Ergänzung mittelst der אֲגָדוֹת, d. h. der Legenden[91a]).

Für den geschichtlichen Midrasch bietet ein sehr lehrrei
Beispiel schon eine kanonische Schrift des Alten Testamentes, n
lich die Chronik. Wenn man ihre Erzählung mit den parall
Abschnitten der älteren Geschichtsbücher (Samuelis und Kön
vergleicht, so muss auch dem flüchtigen Beobachter die Thats
auffallen, dass der Chronist die Geschichte der jüdischen Kön
durch eine ganze Classe von Nachrichten bereichert, von welc
die älteren Quellen so gut wie nichts haben, nämlich durch die E
zählungen von den mancherlei Verdiensten, welche sich ni
nur David, sondern auch eine Anzahl anderer frommer Könige

91a) Wie also auf dem rechtlichen Gebiete aus dem **Midrasch** die H
lacha sich entwickelt, so entwickelt sich hier aus dem **Midrasch** die H
gada, nur dass das Verhältniss hier ein noch viel loseres ist. Die
werden als selbständiger Unterrichtsgegenstand neben מדרש und
Nedarim IV, 3.

ie Erhaltung und reichere Ausgestaltung des priester-
ichen Cultus erworben haben. Es ist dem Chronisten ein beson-
deres Anliegen, zu berichten, welche gewissenhafte Fürsorge diese
Könige den Cultus-Institutionen zuwandten. In den älteren Quellen
findet sich von diesen Nachrichten, welche sich durch die ganze
Chronik hindurchziehen, so gut wie gar nichts. Nun könnte man
freilich sagen, das Fehlen derselben in unseren Büchern Samuelis
und Könige sei noch kein Beweis der Ungeschichtlichkeit: der Chro-
nist habe sie eben aus anderen Quellen. Allein das Eigenthümliche
ist, dass auch die Institutionen selbst, durch deren Pflege sich jene
Könige ausgezeichnet haben sollen, überhaupt erst der nachexilischen
Zeit angehören, wie sich das wenigstens in der Hauptsache noch be-
stimmt nachweisen lässt (s. §. 24). Augenscheinlich hat also der
Chronist die ältere Geschichte unter einem bestimmten, ihm sehr
wesentlich erscheinenden Gesichtspunkte bearbeitet: wie für ihn selbst
der Cultus die Hauptsache ist, so müssen auch die theokratischen
Könige durch ihr Interesse für den Cultus sich ausgezeichnet haben.
Dabei verfolgt er zugleich den praktischen Zweck, das gute Recht
und den hohen Werth dieser Institutionen darzuthun, indem er zeigt,
wie schon die hervorragendsten Könige sie gepflegt haben. Der
Gedanke, dass dies eine Fälschung der Geschichte ist, hat ihm ver-
muthlich sehr ferne gelegen. Er glaubt sie zu verbessern, indem er
sie nach den Bedürfnissen seiner Zeit bearbeitet. Sein Werk oder
vielmehr das grössere Werk, aus welchem unsere Chronik wahr-
scheinlich nur ein Auszug ist, ist daher recht eigentlich ein ge-
schichtlicher Midrasch, wie es denn von dem abkürzenden
Bearbeiter ausdrücklich auch als solcher (מִדְרָשׁ) bezeichnet wird
(II *Chron.* 13, 22. 24, 27)[92].

Die hier beschriebene Methode der Bearbeitung der heiligen
Geschichte hat nun in der späteren Zeit üppig fortgewuchert und
immer kühnere Bahnen eingeschlagen. Je höher das Ansehen und
die Bedeutung der heiligen Geschichte in der Vorstellung des Volkes
stieg, desto eingehender beschäftigte man sich mit ihr; desto mehr
fühlte man sich auch getrieben, die Einzelheiten derselben immer
genauer festzustellen, immer reicher auszugestalten, und das Ganze
mit einem immer volleren und helleren Glorienschein zu umgeben.
Namentlich war es die Geschichte der Patriarchen und des grossen
Gesetzgebers, welche auf diese Weise immer reicher ausgeschmückt
wurde. Sehr lebhaft haben sich an dieser Art der Geschichtsbear-
beitung auch die hellenistischen Juden betheiligt. Ja man könnte
fast auf die Vermuthung kommen, dass sie von ihnen ausgegangen

92) Vgl. Wellhausen, Geschichte Israels I, 236 f.

ist, wenn nicht die Chronik den Gegenbeweis lieferte, und wenn nicht die ganze Methode dieses Midrasch so völlig dem Geiste des rabbinischen Schriftgelehrtenthums entspräche. — Die **Literatur**, in welcher uns die Reste dieser haggadischen Geschichtsbearbeitung noch erhalten sind, ist verhältnissmässig reich und mannigfaltig. Wir finden sie in den Werken der Hellenisten **Demetrius**, **Eupolemus**, **Artapanus** (s. über sie §. 33); bei **Philo** und **Josephus**[93]; in den sogenannten **Apokalypsen** und überhaupt in der **pseudepigraphischen** Literatur[94]; vieles auch in den **Targumen** und im **Talmud**; das meiste aber in den eigentlichen **Midraschim**, welche *ex professo* der Bearbeitung der heiligen Texte gewidmet sind (s. darüber oben §. 3). Unter diesen ist der älteste das sogenannte Buch der **Jubiläen**, welches als das eigentlich classische Muster dieser haggadischen Bearbeitung der heiligen Geschichte gelten kann. Der ganze Text unserer kanonischen Genesis ist hier in der Weise reproducirt, dass die Einzelheiten der Geschichte nicht nur chronologisch fixirt, sondern auch durchweg an Inhalt bereichert und im Geschmacke der späteren Zeit umgebildet sind. — Zur Veranschaulichung dieses Zweiges der schriftgelehrten Thätigkeit seien im Folgenden wenigstens einige Beispiele namhaft gemacht[95].

Die **Schöpfungsgeschichte** wurde z. B. in folgender Weise ergänzt: „Zehn Dinge sind am Vorabend des Sabbath in der Abenddämmerung erschaffen worden. 1) Der Schlund der Erde (für Korah und seine Rotte), 2) die Mündung des Brunnens (Mirjam's), 3) der Mund der Eselin (Bileam's), 4) der Regenbogen, 5) das Manna in der Wüste, 6) der Stab (Mose's), 7) der Schamir (ein Wurm, der Steine spaltet), 8) die Buchstabenschrift, 9) die Gesetztafelschrift, 10) die steinernen Tafeln. Einige rechnen dazu: die bösen Geister das Grab Mose's und den Widder unseres Vaters Abraham; noch andere rechnen dazu die erste Zange zur Verfertigung künftiger Zangen"[96]. — Ueber das Leben **Adam's** bildete sich ein reicher Sagenkreis, den wir namentlich aus seinen Niederschlägen und Fort

93) Ueber **Josephus** s. **Zunz**, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 120. Ueber **Philo's** Berührungen mit dem palästinensischen Midraschim **Siegfried**, Philo von Alexandria S. 142—159.

94) Vgl. bes. ***Fabricius***, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti* (2 Bde. 1713—1723), dessen Werk so geordnet ist, dass nach der chronologischen Reihenfolge der biblischen Personen die auf Jeden bezüglichen Literatur-Reste zusammengestellt werden.

95) Vgl. überhaupt: **Hartmann**, Die enge Verbindung etc. S. 464—5 **Herzfeld**, Gesch. d. Volkes Jisrael III, 490—502. **Ewald**, Gesch. des Volkes Israel I, 286 ff.

96) *Aboth* V, 6.

bildungen in der christlichen und in der spätjüdischen Literatur kennen[97]). — Der auf wunderbare Weise zu Gott in den Himmel versetzte Henoch erschien besonders geeignet, himmlische Geheimnisse den Menschen zu offenbaren. Ein Buch mit solchen Offenbarungen wurde ihm daher schon gegen Ende des zweiten Jahrh. vor Chr. zugeschrieben (s. §. 32). Die spätere Sage rühmt seine Frömmigkeit und beschreibt seine Himmelfahrt[98]). Der Hellenist Eupolemus (oder wer sonst der Verfasser des betreffenden Fragmentes ist) bezeichnet ihn als den Erfinder der Astrologie[99]). — Selbstverständlich hatte Abraham, der Stammvater Israels, ein ganz besonderes Interesse für diese Art der Geschichtsbetrachtung. Hellenisten und Palästinenser bemühten sich in gleicher Weise um ihn. Ein jüdischer Hellenist schrieb, wahrscheinlich schon im dritten Jahrh. vor Chr., unter dem Namen des Hekatäus von Abdera ein eigenes Buch über Abraham[100]). Nach Artapanus unterrichtete Abraham den König Pharethothes von Aegypten in der Astrologie[101]). Für das rabbinische Judenthum ist er ein Muster pharisäischer Frömmigkeit. Er erfüllte das ganze Gesetz, noch ehe es gegeben war[102]). Zehn Versuchungen — so zählte man — hat er siegreich überstanden[103]). Infolge seines gerechten Wandels empfing er auch den Lohn aller ihm vorhergehenden zehn Geschlechter, welche durch ihre Sünde desselben verlustig gegangen waren[104]). — Im hellsten Glorienscheine strahlt der grosse Gesetzgeber Moses und seine Zeit. Die Hellenisten stellen ihn in ihren auf heidnische Leser berechneten Werken als Vater aller Wissenschaft und Bildung dar. Nach Eupolemus ist Moses der Erfinder der Buchstabenschrift, welche von ihm erst zu den Phöniciern und von diesen zu den Hellenen gelangt ist.

---

97) *Fabricius, Codex pseudepigr.* I, 1—94. II, 1—43. *Hort, Art.* „*Adam, books of*", *in Smith & Wace, Dictionary of christian biography vol.* I (1877) *p.* 34—39. Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 366 f.

98) Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Henochsage".

99) *Euseb. Praep. evang.* IX, 17.

100) *Joseph. Antt.* I, 7, 2. *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 113.

101) *Euseb. Praep. evang.* IX, 18. Vgl. über Abraham als Astrologen auch *Joseph. Antt.* I, 7, 1. *Fabricius, Codex pseudepigr.* I, 350—378.

102) *Kidduschin* IV, 14 *fin.* Vgl. *Nedarim* III, 11 *s. fin.*

103) *Aboth* V, 3. Buch der Jubiläen in Ewald's Jahrbb. III, 15. *Aboth de-Rabbi Nathan c.* 33. *Pirke de-Rabbi Elieser c.* 26—31. *Targum jer.* zu *Gen.* 22, 1. *Fabricius* I, 398—400. Beer, Leben Abrahams S. 190—192. Die Ausleger zu *Aboth* V, 3 (Surenhusius' Mischna IV, 465. *Taylor, Sayings of the Jewish Fathers p.* 94).

104) *Aboth* V, 2. — Vgl. überh. Beer, Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859

Nach Artapanus haben die Aegypter überhaupt ihre ganze Cult ihm zu verdanken[105]). Da ist es also noch etwas Geringes, wei es in der Apostelgeschichte nur heisst, dass er erzogen war in all Weisheit der Aegypter, wiewohl auch dies schon über das Al Testament hinausgeht (*Act.* 7, 22). Die Geschichte seines Lebe und Wirkens wird von der hellenistischen und rabbinischen Legen auf's Mannigfaltigste ausgeschmückt, wie das schon aus den Da stellungen des Philo und Josephus zu sehen ist[106]). Man kennt d Namen der ägyptischen Zauberer, welche von Moses und Aaron b siegt wurden: Jannes und Jambres (II *Timoth.* 3, 8). Bei dem Zu durch die Wüste wurden die Israeliten nicht nur einmal auf wu derbare Weise durch Wasser aus einem Felsen getränkt, sondern e wasserspendender Fels begleitete sie während der ganzen Wand rung durch die Wüste (I *Kor.* 10, 4). Das Gesetz ist nicht dur Gott selbst dem Moses gegeben, sondern durch Vermittelung v Engeln an ihn gelangt (*Act.* 7, 53. *Gal.* 3, 19. *Hebr.* 2, 2). Zu d Vollkommenheit seiner Offenbarung gehört auch dies, dass es a den auf dem Berge Ebal aufgerichteten Steinen (*Deut.* 27, 2 ff.) siebzig Sprachen aufgeschrieben wurde[107]). Da die beiden Unglück tage in der Geschichte Israels der 17. Tammus und der 9. Ab si so müssen auf einen jener beiden Tage insonderheit auch die u glücklichen Ereignisse der mosaischen Zeit fallen; am 17. Tamm wurden die Gesetzestafeln zerbrochen, und am 9. Ab wurde verfü dass die Generation Mosis nicht in das Land Kanaan kommen solle[1] Reichen Stoff zur Sagenbildung boten auch die wunderbaren U stände bei Mosis Tod (*Deut.* 34)[109]). Um seinen Leichnam st bekanntlich der Erzengel Michael mit dem Satan (*Judae* 9). — ähnlicher Weise wie die Urgeschichte Israel's ist auch noch Geschichte der nachmosaischen Zeit durch den historisc Midrasch bearbeitet worden. Hier nur ein paar Beispiele aus d Neuen Testamente. In der Liste der Vorfahren David's kommt

105) Eupolemus: *Euseb. Praep. evang.* IX, 26 = *Clemens Alex. Strom* 23, 153. Artapanus: *Euseb. Praep. evang.* IX, 27.

106) *Philo, Vita Mosis, Josephus Antt.* II—IV. Vgl. überh. *Fabric Codex pseudepigr.* I, 825—868. II, 111—130. Beer, Leben Moses nach A fassung der jüdischen Sage, Leipzig 1863.

107) *Sota* VII, 5, mit Berufung auf *Deut.* 27, 8: בַּאֵר הֵיטֵב „deutlich (a für Alle verständlich) eingegraben". Die 70 Sprachen entsprechen den Völkern, welche man nach *Gen.* 10 annahm; s. *Targum Jonathan* zu *Gen.* 7—8. *Deut.* 32, 8. *Pirke de-rabbi Elieser c.* 24 bei Wagenseil zu *Sota* VII, in Surenhusius' Mischna III, 263.

108) *Taanith* IV, 6; dazu die Stellen der Gemara bei Lundius in Suren husius' Mischna II, 382 f.

109) Vgl. schon *Joseph. Antt.* IV, 8, 48.

der Chronik und im Buch Ruth ein gewisser Salma oder Salmon, Vater des Boas, vor (I *Chron.* 2, 11. *Ruth* 4, 20 f.). Der historische Midrasch weiss, dass dieser Salmon die Rahab zur Frau hatte (*Ev. Matth.* 1, 5)[110]). Die Dürre und Hungersnoth zur Zeit des Elias (I *Reg.* 17) dauerte nach dem historischen Midrasch $3^1/_2$ Jahre, d. h. die Hälfte einer Jahrwoche (*Luc.* 4, 25. *Jac.* 5, 17)[111]). Unter den Märtyrern des alten Bundes nennt der Verfasser des Hebräerbriefes auch solche, die zersägt wurden (*Hebr.* 11, 37). Er meint damit den Jesajas, von dem die jüdische Legende dies berichtet[112]).

Wie bei der heiligen Geschichte so ist auch bei dem religiös-ethischen Inhalt der heiligen Schriften die Bearbeitung eine doppelartige: theils wirkliche Bearbeitung des Gegebenen durch Combination, Schlussfolgerung und dergl., theils aber auch freie Ergänzung durch die mannigfaltigen Gebilde der schöpferischen religiösen Spekulation. Beides greift unmerklich in einander über. Nicht wenige dogmatische Vorstellungen und Begriffe der späteren Zeit sind wirklich dadurch entstanden, dass man das vorliegende Schriftwort zum Gegenstand der „Forschung“ gemacht hat; also durch Reflexion über das Gegebene, durch gelehrte Schlussfolgerungen und Combinationen auf Grund desselben. Aber eine noch viel reichere Quelle neuer Bildungen war doch die frei schaltende Phantasie. Und das, was auf dem einen und auf dem andern Wege gewonnen wurde, verschmolz fortwährend ineinander. An das durch Forschung Gefundene schlossen sich die freien Gebilde der Phantasie an, ja die erstere folgte in der Regel bewusst oder unbewusst ohnehin demselben Zuge, derselben Richtung und Tendenz wie die letztere. Und wenn die freien Schöpfungen der Spekulation feste Gestalt gewonnen hatten, wurden sie hinwiederum durch schulgerechten Midrasch aus der Schrift abgeleitet.

Diese forschende und unablässig neues schaffende theologische

---

110) Nach einem anderen Midrasch (*Megilla* 14[b]) war Rahab die Frau des Josua.

111) Ebenso *Jalkut Schimoni* bei *Surenhusius, Βίβλος καταλλαγῆς p.* 681 *sq.* — Ueber die Elias-Sagen überhaupt vgl. S. K., Der Prophet Elia in der Legende (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1863, 241—255. 281—296). Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud I. Abth.

112) *Ascensio Isajae* (*ed. Dillmann* 1877) *c.* V, 1. *Jebamoth* 49[b]. *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 120. *Tertullian. de patientia c.* 14, *scorpiace c.* 8. *Hippolyt. de Christo et Antichristo c.* 30. *Origenes epist. ad African. c.* 9, *comment. ad Matth.* 13, 57 und 23, 37 (*opp. ed. Lommatzsch* III, 49. IV, 238 *sq.*). *Commodian. carmen apologet. v.* 509 *sq.* (*ed. Ludwig*). *Hieronymus comment. ad Isaiam c.* 57 *fin.* (*opp. ed. Vallarsi* IV, 666). Noch mehr patristische Stellen bei *Fabricius, Codex pseudepigr.* I, 1088 *sq.* Wetstein und Bleek zu *Hebr.* 11, 37, und in Otto's Anmerkung zu *Justin. Tryph.* 120.

Arbeit erstreckte sich auf das gesammte Gebiet der religiösen u
ethischen Anschauungen. Eben durch sie hat der religiö
Vorstellungskreis Israels im Zeitalter Christi einerse
den Charakter des Phantastischen, andererseits den d
Schulmässigen erhalten. Denn die religiöse Entwickelung
nicht mehr bedingt und geleitet durch die wirklich-religiöse P
ductionskraft der Propheten, sondern theils durch das Walten ei
zügellosen, nicht wahrhaft religiösen, wohl aber die religiösen (
jecte behandelnden Phantasie, theils durch die schulmässige Reflex
der Gelehrten. Beides beherrschte in dem Masse die Entwickelu
als das wahrhaft religiöse Leben an innerer Kraft verlor.

Mit dieser Richtung der ganzen Entwickelung hängt es a
zusammen, dass man mit besonderer Vorliebe sich mit denjeni
Objecten beschäftigte, welche mehr an der Peripherie als im C
trum des religiösen Lebens liegen: mit dem zeitlich und örtlich r
Transcendenten: mit der zukünftigen und der himmlisch
Welt. Denn je geringer die wirklich religiöse Kraft war, de
mehr musste Phantasie und Reflexion vom Centrum nach der P
pherie hin sich bewegen; desto mehr mussten jene Objecte von ihr
Mittelpunkte sich ablösen und an selbständigem Werthe und se
ständigem Interesse gewinnen. Man sah die Gnade und Herrlichl
Gottes nicht mehr in der gegenwärtigen irdischen Welt, sondern
noch in der zukünftigen und in der oberen himmlischen Welt.
hat man denn mit grossem Eifer einerseits die Eschatologie,
dererseits die mythologische Theosophie ausgebaut. Durch
lehrte Schriftforschung und freie religiöse Dichtung erwuchs
reiche Fülle von Vorstellungen über die Verwirklichung des He
Israels in einer künftigen Weltperiode. Man stellte fest, unter
chen Bedingungen und Voraussetzungen, unter welchen begleiten
Umständen, mit welchen Mitteln und Kräften dieses Heil sich
wirklichen werde, vor allem aber, worin es bestehen und wie ü
schwenglich seine Herrlichkeit sein werde; mit einem Worte:
messianische Dogmatik wurde immer sorgfältiger ausgebaut
reicher ausgestattet. Ebenso angelegentlich beschäftigte man
aber auch mit der oberen himmlischen Welt: Gottes Wesen
Eigenschaften, der Himmel als seine Wohnung, die Engel als s
Diener, die ganze Fülle und Herrlichkeit der himmlischen Welt
waren die Objecte, welchen die gelehrte Reflexion und die dicht
Phantasie mit Vorliebe sich zuwandte. Auch philosophische
bleme wurden dabei erwogen: wie die Offenbarung Gottes in
Welt zu denken, wie ein Wirken Gottes in der Welt möglich
ohne dass er selbst in die Endlichkeit herabgezogen werde, in
fern in der von Gott geschaffenen und geleiteten Welt das B

einen Raum habe u. dgl. — Zur Entwickelung der theosophischen Speculationen gaben in den heiligen Schriften besonders zwei Abschnitte Veranlassung: die Schöpfungsgeschichte (מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית) und der „Wagen“ des Ezechiel (מֶרְכָּבָה), d. h. die Eingangs-Vision Ezech. c. 1. Bei Erklärung dieser beiden Abschnitte wurden jene tieferen göttlichen Geheimnisse behandelt, die aber nach Ansicht der Gelehrten eine esoterische Lehre bilden sollten. „Die Schöpfungsgeschichte darf nicht vor zweien zugleich erklärt werden, und der Wagen nicht einmal vor Einem, ausser wenn er ein Gelehrter ist und aus eigener Einsicht urtheilen kann“ [113]). In diesen so sorgfältig gehüteten Auslegungen der Schöpfungsgeschichte und des Wagens haben wir die Anfänge zu jenen wunderlichen Phantasien über Schöpfung und Geisterwelt zu erblicken, welche in der sogenannten Kabbala des Mittelalters zum Abschlusse gelangt sind.

Während die Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes eine verhältnissmässig streng geregelte war, schaltete auf dem Gebiete der religiösen Speculation eine fast zügellose Willkür. Von Regel und Methode kann hier nur in sehr uneigentlichem Sinne die Rede sein. Namentlich fehlte eines, was die Entwickelung des Rechts zu einer so stetigen und festgefügten machte: das strenge Traditionsprincip. Der Bearbeiter der ethisch-religiösen Materien war nicht, wie der Ausleger des Gesetzes, verpflichtet, sich streng an die Tradition zu halten. Er konnte frei und ungehindert seine Phantasie walten lassen, wofern deren Producte sich nur überhaupt in den Rahmen der jüdischen Anschauung einfügen liessen. Eine gewisse Tradition hat sich freilich auch hier gebildet. Aber sie war nicht verbindlich. Der religiöse Glaube war verhältnissmässig frei, während das Thun in um so engere Fesseln gelegt wurde. Mit dem Fehlen des Traditionsprincips auf diesem Gebiete fiel aber überhaupt jeder Regulator weg. Denn es gab für den „Forscher“ eigentlich nur eine Regel: das Recht, aus jeder Stelle alles machen zu dürfen, was Witz und Verstand ihm eingab. Wenn trotzdem auch für die haggadische Auslegung gewisse „Regeln“ aufgestellt werden, so ist es eben nur die Willkür, die hier zur Methode wird. Eine Anzahl solcher Regeln für die haggadische Auslegung finden sich unter den 32 Middoth (hermeneutischen Grundsätzen) des R. Jose ha-Gelili, deren Alter sich freilich nicht näher bestimmen lässt [114]). Das spätere Judenthum

---

113) *Chagiga* II, 1. Vgl. auch *Megilla* IV, 10. Näheres bei Herzfeld III, 410—424.

114) S. die 32 Middoth z. B. bei *Waehner, Antiquitates Ebraeorum* I, 396—421. Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth, Einleitung *fol.* 20a—21a. Pressel in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 658 f. — Für das Lite-

hat gefunden, dass es einen vierfachen Schriftsinn gebe, der in de Worte פר"דס (Paradies) angedeutet sei, nämlich: 1) פְּשָׁט, den ein fachen oder wörtlichen Sinn, 2) רֶמֶז (Andeutung), den willkürlic hineingelegten Sinn, 3) דְּרוּשׁ (Forschung), den durch Forschung ab zuleitenden Sinn, 4) סוֹד (Geheimniss), den theosophischen Sinn[115].

Die Art dieser exegetischen Methode durch Beispiele anschau lich zu machen, ist um so überflüssiger, als sie aus dem Neue Testamente und der gesammten altchristlichen Literatur zur Genüg bekannt ist. Denn mit den heiligen Schriften selbst ist auch di Art ihrer exegetischen Behandlung vom Judenthum in die chris liche Kirche übergegangen. Dabei ist nur das Eine zu bemerke dass die im Neuen Testamente gehandhabte exegetische Methode sic verhältnissmässig noch durch grosse Besonnenheit vor der gewöh lichen jüdischen auszeichnet. Die Apostel und die christlich Schriftsteller überhaupt wurden eben durch die regulirende Nor des Evangeliums vor den Extravaganzen der jüdischen Exegese b wahrt. Und doch — wer möchte noch solche Behandlungen a testamentlicher Stellen, wie sie etwa *Gal.* 3, 16; 4, 22—25; *Rom.* 1 6—8, auch *Matth.* 22, 31—32 vorliegen, heutzutage rechtfertige Die jüdische Exegese aber, der ein solcher Regulator fehlte, arte immer mehr in die willkürlichsten Spielereien aus[116]. Es ist v ihrem Standpunkte aus gar nicht mehr etwas Besonderes, sonde ganz ihrem Geiste entsprechend, wenn man sich z. B. auch erlaub Worte in Zahlen oder Zahlen in Worte umzusetzen, um dadurch d überraschendsten Aufschlüsse zu gewinnen[117].

rarhistorische vgl. auch Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Jud S. 86. *Fürst, Bibliotheca Judaica* II, 108.

115) Die Anfangsbuchstaben dieser vier Worte ergeben das Wort פרדס. Wie alt diese Unterscheidung eines vierfachen Sinnes ist, vermag ich nicht sagen. Vgl. darüber *Waehner, Antiquitates Ebraeorum* I, 353—357. Döpk Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller S. 135—137. Deuts Der Talmud (1869) S. 16 f. — Der Unterschied zwischen פשט und דרוש ist Wesentlichen derselbe wie der zwischen זכר und ראיה, vgl. oben Anm. 85.

116) Vgl. überhaupt die oben S. 269 genannte Literatur, besonders: Döp S. 88—188. Hartmann S. 534—699. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 244 Hirschfeld, 1847. Welte, in der Tübinger Quartalschrift 1842. Hausra I, 97 ff. Hamburger's Artikel in der Real-Enc. für Bibel und Talm Abth. II. — Ueber die allegorische Schriftauslegung Philo's s. insbesonder Gfrörer, Philo I, 68—113. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, (3. Aufl.) S. 346—352. Siegfried, Philo S. 160 ff.

117) In einem Anhang zur Mischna wird z. B. die Behauptung, dass Go jedem Gerechten 310 Welten zum Erbtheil geben werde, durch Prov. 8, להנחיל אהבי יש bewiesen; denn יש ist gleich 310 (*Ukzin* III, 12, die Stelle feh in der von Lowe herausgegebenen Cambridger Handschrift). Umgekehrt be weist der Verfasser des Barnabasbriefes, der hierin ganz in den Bahnen de

Bei der verhältnissmässig grossen Freiheit, welche der Entwickelung des religiösen Vorstellungskreises gegeben war, ist es nicht zu verwundern, dass sich auch fremde Einflüsse dabei in mehr oder weniger starker Weise geltend machten. Palästina war ja längst dem allgemeinen Weltverkehr erschlossen. Schon seit Gründung der grossen Weltreiche der Assyrer, Chaldäer, Perser gingen Einflüsse der mannigfaltigsten Art über das Land dahin. Wenn es zwei Jahrhunderte lang unter persischer Herrschaft gestanden hat, so wäre es wahrlich sehr auffallend, wenn diese Thatsache nicht auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens Israels irgendwelche Spuren zurückgelassen hätte. Vollends der Uebermacht des griechischen Geistes konnte es sich unmöglich, auch bei allem Streben nach geistiger Absperrung, gänzlich entziehen. So ist es denn unläugbar, dass namentlich einerseits babylonisch-persische, andererseits griechische Einflüsse in der Entwickelung des religiösen Vorstellungskreises Israels bemerkbar sind. Man kann über das Mass dieser Beeinflussung streiten. Eine sorgfältige Detail-Untersuchung besonders über den Einfluss des Parsismus, ist bis auf den heutigen Tag noch nicht geliefert worden. Man wird vielleicht diesen Einfluss auf ein verhältnissmässig geringes Mass zu reduciren haben. Die Thatsache aber, dass sowohl babylonisch-persische als griechische Einwirkungen stattgefunden haben, ist unläugbar[118]. Sie scheint allerdings bei der schroffen Scheidewand, welche das Judenthum in religiöser Beziehung zwischen sich und dem Heidenthum gezogen hat, auf den ersten Blick befremdlich, ja räthselhaft. Man braucht sich aber zu ihrer Erklärung nicht darauf zu berufen, dass die Einflüsse zu einer Zeit stattgefunden haben, wo die Scheidewand noch keine so schroffe war — sie gehen auch in der späteren Zeit noch fort[119]); auch nicht darauf, dass gegen die

jüdischen Exegese geht, aus den 318 Knechten Abraham's, dass Abraham schon das Kreuz Jesu im Geiste geschaut habe; denn die Zahl 18 = *IH* bedeute den Namen Jesus, und die Zahl 300 = *T* bedeute das Kreuz (*Barnab. c.* 9).

118) Vgl. in Betreff des Parsismus das sicher unverdächtige Urtheil Lücke's, Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl.) S. 55 f.: „Der Einfluss der altpersischen Religion auf die Entwicklung der Jüdischen Religionsideen . . . . ist ein unbestreitbares Factum". — Ueber den Einfluss des Hellenismus auf den palästinensischen Midrasch s. Freudenthal, Hellenistische Studien (1875) S. 66—77. Siegfried, Philo S. 283 ff.

119) Die Angelologie ist in der Zeit des babylonischen Talmud noch viel stärker parsistisch beeinflusst als früher. Vgl. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie 1866. — Die von Freudenthal und Siegfried nachgewiesenen Einwirkungen des Hellenismus auf den palästinensischen Midrasch gehören überhaupt erst einer Zeit an, wo die religiöse Absperrung längst eine sehr scharfe war.

Macht geistiger Einflüsse eben keine Scheidewand stark genug ist. Der tiefste Erklärungsgrund ist vielmehr der, dass das gesetzliche Judenthum das Hauptgewicht eben doch nur auf die Correctheit des Thun's gelegt hat; und daher dem religiösen Vorstellungskreis ein verhältnissmässig freier Spielraum gelassen wurde.

IV. Die berühmtesten Schriftgelehrten.

Literatur:

Die älteren hebräischen Werke über die Mischna-Lehrer s. bei *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 805 *sq.* *Fürst, Biblioth. Judaica* II, 48 *sq.*

Ottho, Historia doctorum misnicorum, qua opera etiam synedrii magni Hierosolymitani praesides et vice-praesides recensentur. Oxonii 1672 (öfters nachgedruckt, z. B. auch bei *Wolf, Biblioth. Hebr. t.* IV und in Ugolini's *Thesaurus t.* XXI).

Joh. Chrph. Wolf, Bibliotheca Hebraea II, 805—865 (giebt ein alphabetisches Verzeichniss der in der Mischna erwähnten Gelehrten).

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 226—263. — Derselbe, Chronologische Ansetzung der Schriftgelehrten von Antigonus von Socho bis auf R. Akiba (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854, S. 221—229. 273—277).

Kämpf, Genealogisches und Chronologisches bezüglich der Patriarchen aus dem Hillel'schen Hause bis auf R. Jehuda ha-Nasi, den Redacteur der Mischnah (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S 201—207. 231—236. 1854, S. 39—42. 98—107).

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten Bd. I—II.

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III—IV.

Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. P. I: *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris* 1867.

Die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel (1859), Brüll (1876) und Weiss (1871—1876). Näheres darüber s. bei der Literatur zur Mischna (§. 3).

Friedländer, Geschichtsbilder aus der Zeit der Tanaiten und Amoräer. Brünn 1879 (sehr nachlässig, s. Theol. Litztg. 1880, 433).

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II, die einzelnen Artikel.

Bacher, Die Agada der Tannaiten (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882—1884). Auch separat: Die Agada der Tannaiten, 1. Bd. 1884.

Ueber die einzelnen Schriftgelehrten sind wir erst seit dem Zeitalter der Mischna, d. h. seit etwa 70 nach Chr., näher unterrichtet. Ueber alle früheren ist unsere Kunde eine äusserst dürftige. Selbst in Betreff der berühmten Schulhäupter Hillel und Schammai steht es nicht viel anders. Denn wenn man von dem rein Legendarischen absieht, so ist das, was wir wirklich über sie wissen, verhältniss-

ässig sehr wenig und unbedeutend. — Die Namen und die Reihenlge der berühmtesten Schulhäupter etwa seit dem zweiten Jahrundert vor Chr. bis 70 nach Chr. sind uns namentlich durch das ste Capitel des Tractates *Aboth* (oder *Pirke Aboth*) überliefert, wo ie ununterbrochene Reihe der Männer aufgezählt wird, welche von loses an bis auf die Zeit der Zerstörung Jerusalems die Träger der esetzesüberlieferung waren. Das ganze Capitel lautet folgendernassen [120].

1. „Mose hat das Gesetz auf Sinai empfangen und überlieferte es dem Josua; dieser den Aeltesten; die Aeltesten den Propheten; und die Propheten überlieferten es den Männern der grossen Versammlung. Diese stellten drei Regeln auf: Seid bedachtsam im Urtheilsprechen! stellet viele Schüler auf! und machet einen Zaun um das Gesetz! 2. Simon der Gerechte war einer von den letzten Männern der grossen Versammlung. Er pflegte zu sagen: Durch drei Dinge besteht die Welt: durch das Gesetz, den Gottesdienst und Wohlthätigkeit. 3. Antigonus von Socho empfing die Ueberlieferung von Simon dem Gerechten. Er sagte: Gleichet nicht den Knechten, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten; und stets sei Gottesfurcht bei euch.

4. Jose ben Joeser aus Zereda und Jose ben Jochanan aus Jerusalem empfingen die Ueberlieferung von ihnen. Jose ben Joeser sagte: Lass dein Haus einen Sammelplatz für weise Männer sein; lass dich vom Staub ihrer Füsse bestauben; und trinke mit Durst hre Lehren. 5. Jose ben Jochanan aus Jerusalem sagte: Dein Haus ei allseitig offen (für Gäste), und lass die Armen deine Hausgenossen ein. Schwätze nicht überflüssig mit dem Weibe. Man findet es nschicklich mit der eigenen, um wie viel mehr mit eines Anderen rau. Daher sagen auch die Weisen: Wer mit einem Frauenzimmer nnütze Reden führt, zieht sich Unglück zu, wird abgehalten von eschäftigung mit dem Gesetze, und am Ende ist die Hölle sein rbtheil.

6. Josua ben Perachja und Nittai aus Arbela empfingen ie Ueberlieferung von diesen. Ersterer sagte: Verschaffe dir einen

120) Die folgende Uebersetzung ist zum grössten Theile aus der unter Jost's Leitung erschienenen Mischna-Ausgabe (Berlin, Lewent, 1832—1834) entnommen; theilweise aber nach der sorgfältigen Erklärung von Cahn (Pirke Aboth 1875) berichtigt. Sonst vgl. für die Auslegung bes. noch die Ausgaben von Surenhusius (Mischna Bd. IV), P. Ewald (Pirke Aboth 1825), *Taylor* (*Sayings of the Jewish Fathers, Cambridge* 1877) und Strack (Die Sprüche der Väter 1882).

(Studir-)Gefährten und beurtheile alle Menschen nach der günstige Seite. 7. Nittai aus Arbela sagte: Entferne dich von einem böse Nachbarn; geselle dich nicht zu dem Gottlosen; und glaube nich dass die Strafe ausbleibt.

8. Juda ben Tabbai und Simon ben Schetach empfinge die Ueberlieferung von diesen. Der Erstere lehrte: Mache dich (al Richter) nicht zum Sachwalter. Wenn die Parteien vor dir stehe siehe sie an, als ob sie beide Unrecht hätten. Sind sie aber ent lassen und haben den Urtheilsspruch angenommen, so betrachte si beide als gerechtfertigt. 9. Simon ben Schetach sagte: Prüfe di Zeugen wohl; sei aber vorsichtig im Ausfragen, dass sie nicht ebe daraus Unwahrheit sagen lernen.

10. Schemaja und Abtaljon empfingen von ihnen. Schemaj lehrte: Liebe die Arbeit, hasse die Herrschaft und dränge dich nicl zu den Grossen. 11. Abtaljon sagte: Ihr Weisen! Seid vorsichti in euren Lehren; auf dass ihr euch nicht Verirrung zu Schulde kommen lasset, und euch verirret an einen Ort schlechten Wasser Nun trinken davon Schüler, die nach euch kommen, sterben dahi und der Name Gottes wird dadurch entheiligt.

12. Hillel und Schammai empfingen von diesen. Hillel sagt Sei ein Schüler Aaron's, friedliebend, friedenstiftend, liebe die Me schen und ziehe sie heran zum Gesetze. 13. Er pflegte auch sagen: Wer sich einen grossen Namen machen will, büsst den sein ein; wer seine Kenntnisse nicht vermehrt, vermindert sie; wer ab gar keine Lehre sucht, ist des Todes schuldig; wer sich der Kro (des Gesetzes) bedient (zu äusseren Zwecken), schwindet dah 14. Derselbe sagte: Wenn nicht ich für mich (arbeite), wer s es für mich thun? Und thue ich es für mich allein, was l ich? Und wenn nicht jetzt, wann sonst? 15. Schammai sag Mache das Gesetzesstudium zur bestimmten Beschäftigung; v sprich wenig und thue viel; und nimm Jedermann mit Freundli keit auf.

16. Rabban Gamaliel sagte: Setze dir einen Lehrer, so v meidest du das Zweifelhafte. Und verzehnte nicht zu oft nach blosse Ungefähr.

17. Sein Sohn Simon sagte: Ich bin unter weisen Männer seit früher Jugend aufgewachsen und habe für den Menschen nicht zuträglicher gefunden, als Schweigen. Das Studium ist nicht da Wesentlichste, sondern die Ausübung. Wer viel Worte macht, bring nur Sünde zu Wege.

18. Rabban Simon ben Gamaliel sagte: Durch drei Ding besteht die Welt, durch Rechtspflege, durch die Wahrheit und durcl

Eintracht. [So heisst es auch (*Sacharja* 8, 16): Wahrheit und Recht des Friedens richtet in euren Thoren] [121]".

So weit die Mischna. Unter den hier aufgeführten Autoritäten interessiren uns zunächt „die Männer der grossen Versammlung" oder der grossen Synagoge (אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה). Sie erscheinen hier als die Träger der Gesetzestradition zwischen den letzten Propheten und den ältesten, mit Namen bekannten Schriftgelehrten. Die spätere jüdische Tradition schreibt ihnen allerlei gesetzliche Verordnungen zu [122]). Sehr jung, eigentlich erst modern, ist dagegen die Meinung, dass sie auch den Kanon des Alten Testamentes zusammengestellt hätten [123]). Da in den Quellen nirgends gesagt wird, wer sie eigentlich waren, so liessen sich um so besser die verschiedenartigsten Hypothesen über sie aufstellen [124]). Das Richtige, dass sie nämlich in der Form, wie es die jüdische Tradition sich vorstellt, überhaupt nicht existirt haben, hat doch schon die ältere protestantische Kritik dargethan [125]), wenn es auch erst der abschliessen-

121) Die eingeklammerten Worte fehlen in den besten Handschriften, z. B. *Berolin. Mss. Or. Fol.* 567 (s. Cahn, Pirke Aboth S. 62) und *Cambridge University Additional* 470, 1 (s. *Taylor, Sayings of the Jewish Fathers p.* 4).

122) S. *Rau, De synagoga magna p.* 6—24. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 244 f. *Kuenen, Over de mannen der groote synagoge p.* 2—6. *Taylor, Sayings of the Jewish Fathers p.* 124 *sq.* D. Hoffmann im Magazin für die Wissenschaft des Judenth. X, 1883, S. 45 ff.

123) Diese Meinung ist, wie es scheint, hauptsächlich durch Elias Levita (16. Jahrh.) in Umlauf gekommen und von ihm in die christliche Theologie übergegangen. S. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 416 f. (Art. „Kanon des Alten Testaments").

124) S. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen S. 120—166. — Die Einleitungen in's A. T., z. B. De Wette-Schrader §. 13. — Heidenheim, Untersuchungen über die *Synagoga magna* (Studien und Krit. 1853, S. 93—100). Ders., Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theolog. Forschung und Kritik II, 286—300. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 22—24, 380 ff. III, 244 f. 270 f. — Jost, Gesch. des Judenth. I, 41—43, 91, 95 f. — Grätz, Die grosse Versammlung (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1857, S. 31—37, 61—70). — Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 296—299. — *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 29—40. — *Ginsburg* in *Kitto's Cyclopaedia* III, 909 *sqq.* — Neteler, Tüb. Theol. Quartalschr. 1875, S. 490—499 — Bloch, Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur (1876) S. 100—132. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II, S. 318—323. — *Montet, Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien* (1883) *p.* 91—97. — D. Hoffmann, Ueber „die Männer der grossen Versammlung" (Magazin für die Wissensch. des Judenth. X. Jahrg., 1883, S. 45—63). — Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XV, 95 f.

125) *Joh. Eberh. Rau, Diatribe de synagoga magna, Traj. ad Rh.* 1726. — *Aurivillius, Dissertationes ad sacras literas et philologiam orientalem pertinentes* (*ed. Michaelis* 1790) *p.* 139—160.

den Untersuchung von Kuenen vorbehalten blieb, das über ihn schwebende Dunkel völlig zu lichten. Die historische Grundla der ganzen Vorstellung ist nämlich lediglich die Erzählung l *Nehem. c.* 8—10, dass zur Zeit Esra's das Gesetz von einer gross Versammlung des Volkes feierlich angenommen wurde. Di „grosse Versammlung" hatte ja in der That für die Erhaltung (Gesetzes eminente Bedeutung. Nachdem aber der Begriff ei „grossen Versammlung" als einer für die Erhaltung des Geset wichtigen Instanz einmal fixirt war, hat sich in der Tradition a mählich eine ganz unhistorische Vorstellung damit verbunden. St einer gesetzempfangenden Volksversammlung dachte man sich darun ein Collegium von Männern, welche das Gesetz weiter überliefert und mit dieser Vorstellung füllte man die Lücke aus zwischen d letzten Propheten und denjenigen Schriftgelehrten, bis zu welcl die Erinnerung der späteren Zeit noch hinaufreichte[126]).

Mit der Vorstellung von der grossen Synagoge fällt auch v selbst die Notiz, dass Simon der Gerechte eines der letzten M glieder derselben gewesen sei. Dieser Simon ist vielmehr kein a derer als der Hohepriester Simon I. im Anfang des dritt Jahrhunderts vor Chr., welcher nach Josephus den Beinamen *δίκαιος* erhielt[127]). Ohne Zweifel hat er von Seite des pharisäisch Judenthums diesen Beinamen erhalten, weil er streng gesetzlich g sinnt war, während die meisten Hohenpriester der griechischen Z in dieser Beziehung zu wünschen übrig liessen. Eben deshalb w er auch von der jüdischen Ueberlieferung zu einem Träger der (setzestradition gestempelt[128]).

Der älteste Schriftgelehrte, von welchem die Ueberliefern wenigstens den Namen erhalten hat, ist Antigonus aus Socl Es ist aber auch fast nur der Name, den wir von ihm kennen[1

---

126) S. Kuenen, *Over de mannen der groote synagoge, Amsterdam* 1 (Separatabdruck aus: *Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akademie* · *Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde,* 2de *Reeks, Deel* VI). Vgl. Theol. Lit 1877, 100.

127) *Joseph. Antt.* XII, 2, 4.

128) Er wird auch *Para* III, 5 erwähnt als einer der Hohenpriester, u welchen eine rothe Kuh verbrannt wurde. — Vgl. überh. *Wolf, Biblioth. H* II, 864. — Fürst's Literaturbl. des Orients 1845, S. 33 ff. — Herzfeld 189 ff. 377 f. (der im Widerspruch mit Josephus unter Simon dem Gerech den Hohenpriester Simon II am Ende des dritten Jahrh. verstehen will). Grätz, Simon der Gerechte und seine Zeit (Monatsschr. 1857, S. 45—56). Hamburger, Real-Enc. Abth. II, S. 1115—1119. — *Montet, Essai sur origines etc. p.* 135—139.

129) Vgl. auch *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 813 *sqq.* — Fürst's Literatu des Orients 1845, S. 36 f. — Hamburger, Real-Enc. *s. v.* — In den *Ab*

— Auch von den folgenden Schriftgelehrten bis zur Zeit Christi ist die in der Mischna erhaltene Kunde eine äusserst dürftige und unsichere. Das sieht man schon aus der äusserlich schematischen Anordnung zu fünf Paaren. Denn diese ist schwerlich eine geschichtlich begründete in dem Sinne, dass gerade in jeder Generation wirklich nur je zwei Gelehrte sich besonders hervorgethan hätten. Man hat eben zehn Namen gekannt und daraus unter Zusammenstellung der ungefähr Gleichzeitigen fünf Paare formirt, vermuthlich nach Analogie des letzten und berühmtesten Paares Hillel und Schammai [130]). Bei diesem Sachverhalt kann natürlich auch die Chronologie nur in den allgemeinsten Umrissen fixirt werden. Die verhältnissmässig sichersten Anhaltspunkte sind folgende [131]). Simon ben Schetach war ein Zeitgenosse des Alexander Jannäus und der Alexandra; lebte also um 90—70 vor Chr. [132]). Hiernach ist das erste Paar zwei Generationen früher, um 150 vor Chr., anzusetzen. Hillel soll nach talmudischer Ueberlieferung 100 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, also zur Zeit Herodes' des Gr., geblüht haben [133]). Sein angeblicher Enkel Gamaliel I. wird in der Apostelgeschichte (5, 34. 22, 3) um 30—40 n. Chr. erwähnt, während hinwiederum dessen Sohn Simon nach Josephus zur Zeit des jüdischen Krieges um 60—70 n. Chr. lebte [134]). Dass die spätere Tradition die sämmtlichen fünf Paare zu Präsidenten und Vicepräsidenten des Synedriums macht, ist bereits oben (S. 155 f.) erwähnt worden; ebendort aber auch die völlige Verkehrtheit dieser Behauptung nachgewiesen worden. In Wirklichkeit waren sie nichts anderes als Schulhäupter.

Das erste Paar Jose ben Joeser und Jose ben Jochanan wird ausser der Hauptstelle im Tractat Aboth nur noch ein paar

---

de-Rabbi Nathan c. 5 werden dem Antigonus zwei Schüler Zadok und Boethos zugeschrieben und von diesen die Sadducäer und Boethosäer abgeleitet.

130) In der rabbinischen Literatur werden daher jene Zehn zuweilen auch schlechthin „die Paare" (זוגות) genannt, z. B. *Pea* II, 6.

131) Vgl. über die Chronologie: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 37, und Herzfeld in der Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854.

132) Hiermit stimmt auch überein, dass Simon ben Schetach nach *Taanith* III, 8 ein Zeitgenosse jenes wegen seiner Gebetsmacht berühmten Onias war, dessen Tod um 65 vor Chr. von Josephus *Antt.* XIV, 2, 1 berichtet wird.

133) *Schabbath* 15ᵃ. Vgl. *Hieronymus ad Jesaj.* 8, 11 ff. (*Opp. ed. Vallarsi* IV, 123): *Sammai et Hellel non multo prius quam Dominus nasceretur orti sunt Judaea.*

134) *Bell Jud.* IV, 3, 9. *Vita* 38. 39. 44. 60.

mal in der Mischna erwähnt[135]; noch seltener das zweite Paar Jo sua ben Perachja und Nittai aus Arbela[136]. Von dem dritte Paar hat nur Simon ben Schetach eine einigermassen greifba Gestalt, obwohl auch das von ihm Erzählte meist sehr legendarische Charakters ist[137]. Von all diesen ist bei Josephus keine Rede. D gegen erwähnt er, wie es scheint, das vierte Paar Schemaja un Abtaljon unter den Namen *Σαμέας* und *Πωλίων*. Als nämlich i J. 47 vor Chr. der junge Herodes wegen seiner Thaten in Galil als Angeklagter vor dem Synedrium stand, und alle Beisitzer feiger Furcht mit ihrer Klage verstummten, erhob allein ein g wisser Sameas seine Stimme und prophezeite seinen Collegen, da sie alle noch von Herodes würden ums Leben gebracht werden. Sei Weissagung erfüllte sich zehn Jahre später, indem Herodes nac der Eroberung Jerusalem's im J. 37 alle seine ehemaligen Anklägr hinrichten liess[138]. Nur der Pharisäer Polio und sein Schül Sameas (*Πωλίων ὁ Φαρισαῖος καὶ Σαμέας ὁ τούτου μαθητή*) wurden von ihm verschont, ja hochgeehrt, da sie bei der Belagerun der Stadt durch Herodes den Rath gegeben hatten, den König i die Stadt einzulassen. Der hier erwähnte Sameas wird von Jose phus mit dem früheren ausdrücklich identificirt[139]. Endlich erwähn

---

135) Beide ausser *Aboth* I, 4—5 nur noch *Chagiga* II, 2. *Sota* IX, 9; Jos ben Joeser auch *Chagiga* II, 7. *Edujoth* VIII, 4. — Nach *Chagiga* II, 7 wa Jose ben Joeser ein Priester und zwar ein „Frommer" (חָסִיד) unter de Priesterschaft. Dunkel ist die Notiz *Sota* IX, 9, dass es seit dem Tode de Jose ben Joeser und Jose ben Jochanan keine אשכולות mehr gegeben habe. D die Mischna selbst hiebei auf *Micha* 7, 1 verweist, so ist אשכולות wahrscheinlic in seiner gewöhnlichen Bedeutung (Trauben) zu nehmen als bildliche Bezeicl nung für Männer, an welchen man sich geistig erquicken könne. Ande wollen es gleich *σχολαί* nehmen. — Vgl. überh. Herzfeld III, 246—249. *De renbourg p.* 65, 75, 456 *sqq.*

136) Beide nur *Aboth* I, 6—7 und *Chagiga* II, 2. — Statt Nittai (נתאי od נתיי) haben gute Zeugen an beiden Stellen מתאי oder מתיי, also Matthäus, wa vielleicht vorzuziehen ist (so *cod. de Rossi* 138, *Cambridge University Additi nal* 470, 1, auch der jerusalemische Talmud *Chagiga* II, 2). — Die Heimath d Nittai (ארבל) ist das heutige Irbid nordwestlich von Tiberias, wo sich no Ruinen einer alten Synagoge befinden, deren Erbauung von der Legende natü lich dem Nittai zugeschrieben wird (s. §. 27, Anm. 89ª). — Vgl. überh. Her feld III, 249. *Derenbourg p.* 93 *sq.*

137) Ueber seine Beziehungen zu Alexander Jannäus und Alexandra oben §. 10. — Sonst vgl. über ihn ausser *Aboth* I, 8—9, *Chagiga* II, 2 auc *Taanith* III, 8. *Sanhedrin* VI, 4. — Landau in der Monatsschr. f. Gesch. un Wissensch. des Judenth. 1853, S. 107—122, 177—180. Herzfeld III, 251 Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 3. Aufl. S. 665—669 (Note 14). *Derenbour p.* 96—111.

138) *Antt.* XIV, 9, 4.

139) *Antt.* XV, 1, 1.

Josephus den Polio und Sameas, und zwar wiederum in dieser Ordnung, noch an einer dritten Stelle. Doch erhalten wir leider in Betreff der Zeit keine volle Gewissheit. Er berichtet nämlich, dass einst die Anhänger des Polio und Sameas (*οἱ περὶ Πωλίωνα τὸν Φαρισαῖον καὶ Σαμέαν*) dem Herodes den geforderten Huldigungseid verweigerten und nicht dafür bestraft wurden, „da sie wegen des Polio Nachsicht erlangten" (*ἐντροπῆς διὰ τὸν Πωλίωνα τυχόντες*)[140]. Josephus bemerkt dies unter den Ereignissen des achtzehnten Jahres des Herodes (= 20/19 vor Chr.). Es ist aber aus dem Zusammenhang nicht ganz klar zu ersehen, ob das Ereigniss wirklich in jenes Jahr fällt. Die beiden Namen *Σαμέας* und *Πωλίων* stimmen nun mit שְׁמַעְיָה und אַבְטַלְיוֹן so auffällig überein, dass die Annahme der Identität beider jedenfalls sehr nahe liegt[141]. Auch die Chronologie würde ungefähr stimmen. Nur das Eine erregt Bedenken, dass Sameas als Schüler des Polio bezeichnet wird, während sonst Schemaja stets vor Abtaljon steht. Man könnte daher versucht sein, den Sameas mit Schammai zu identificiren[142], wobei nur wieder auffällig wäre, dass Josephus ihn zweimal mit Abtaljon und nicht mit seinem Zeitgenossen Hillel zusammen nennt. Wenn man aber wegen dieser Zusammenstellung unter Polio und Sameas den Hillel und Schammai hat verstehen wollen[143], so steht theils die Verschiedenheit der Namen Polio und Hillel entgegen, theils die Bezeichnung des Sameas als Schüler Polio's, während doch Schammai nicht Hillel's Schüler war. Alles in allem möchte die zunächst sich darbietende Zusammenstellung des Sameas und Polio mit Schemaja und Abtaljon doch die wahrscheinlichste sein[144].

Hillel und Schammai sind unter den fünf Paaren bei weitem

140) *Antt.* XV, 10, 4.

141) Der Name שְׁמַעְיָה, der auch im A. T., bes. bei Nehemia und in der Chronik häufig vorkommt, wird von den LXX durch *Σαμαια, Σαμαιας, Σαμειας, Σεμειας* wiedergegeben. Der Name *Πωλίων* ist zwar nicht mit Abtaljon identisch, vielmehr gleich lat. *Pollio*; bekanntlich führten aber die Juden häufig neben dem hebräischen Namen einen ähnlich lautenden griechischen oder römischen (Jesus und Jason, Saul und Paulus und dergl.).

142) שמאי oder שמיי (wahrscheinlich nur Abkürzung aus שמעיה, s. *Derenbourg p.* 95) kann griechisch sehr wohl *Σαμέας* lauten, wie ינאי *Ἰαννέας Antt* XIII, 12, 1.

143) So z. B. Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VI, 97.

144) Vgl. über beide ausser *Aboth* I, 10—11 und *Chagiga* II, 2 auch *Edujoth* I, 3. V, 6. — Landau in der Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1858, S. 317—329. Herzfeld III, 253 ff. Grätz, Gesch. der Juden 3. Aufl. III, 671 f. (Note 17). *Derenbourg p.* 116—118. 149 *sq.* 463 *sq.* Hamburger Real-Enc. Abth. II, S. 1113 f. (Art. „Semaja").

die berühmtesten [145]). An jeden von ihnen hat sich eine ganze Schu von Schriftgelehrten angeschlossen, die, wenn auch nicht im Princi so doch in einer Menge einzelner gesetzlicher Bestimmungen na zwei verschiedenen Richtungen hin auseinandergingen. Aus dies Thatsache erhellt allerdings, dass beide für die Geschichte des jü schen Rechtes eine hervorragende Bedeutung haben: beide hab offenbar mit besonderem Eifer und Scharfsinn an dem subtiler Ausbau des Gesetzes weiter gearbeitet. Allein man darf desha nicht meinen, dass beide auch ihrem persönlichen Leben und Wirk nach im hellen Licht der Geschichte stehen. Was wir über sie sell Sicheres wissen, ist verhältnissmässig sehr wenig. In der Mischn der einzigen zuverlässigen Quelle, werden beide kaum je ein dutzen mal erwähnt [146]). Und was die späteren Quellen von ihnen erzähl trägt fast durchweg den Stempel der Legende. Hillel, zum Unt schiede von Anderen „der Alte" הַזָּקֵן genannt [147]), soll aus davi schem Geschlecht entsprungen [148]) und von Babylon nach Palästi eingewandert sein. Da er arm war, musste er sich als Tagelöhn verdingen, um den Lebensunterhalt für sich und seine Familie u zugleich das Honorar des Unterrichts zu bestreiten. Sein Eifer i Studium war so gross, dass er einst, als er das Eintrittsgeld zu Beth-ha-Midrasch nicht entrichten konnte, in die Fensteröffnun kletterte, um von hier aus dem Unterrichte zuzuhören. Da es g rade Winterszeit war, erstarrte er vor Kälte und wurde in dies Lage von den erstaunten Lehrern und Collegen gefunden [149]). V

145) Ueber beide, bes. über Hillel s. Biesenthal in Fürst's Literatur des Orients 1848, Nr. 43—46. — Kämpf, Ebendas. 1849, Nr. 10—38. — Arno in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VI, 96—98 (und die hier citirte ältere Literat — Herzfeld III, 257 ff. — Grätz III, 222 ff. — Jost I, 255—270. — Ewal Jahrbb. der bibl. Wissensch. Bd. X, S. 56—83. Gesch. des Volkes Isr. Bd. 12—48. — Geiger, Das Judenth. und seine Gesch. I, 99—107. — Delitzsc Jesus und Hillel, 1866 (2. Aufl. 1867). — Keim, Gesch. Jesu I, 268—272. *Derenbourg p.* 176—192. — Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. 113—115. — Hamburger Real-Enc. II, 401—412. — Bacher, Monatsschr Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 100—110. — Goitein, Maga für die Wissensch. des Judenth. XI. Jahrg. 1884, S. 1—16, 49—87.

146) Hillel wird in der Mischna nur an folgenden Stellen erwähnt: *Sc biith* X, 3. *Chagiga* II, 2. *Gittin* IV, 3. *Baba mezia* V, 9. *Edujoth* I, 1- *Aboth* I, 12—14. II, 4—7. IV, 5. V, 17. *Arachin* IX, 4. *Nidda* I, 1. — Scha mai nur an folgenden: *Maaser scheni* II, 4. 9. *Orla* II, 5. *Sukka* II, 8. *C giga* II, 2. *Edujoth* I, 1—4. 10. 11. *Aboth* I, 12. 15. V, 17. *Kelim* XXII, *Nidda* I, 1.

147) *Schebiith* X, 3. *Arachin* IX, 4.

148) *jer. Taanith* IV, 2 *fol.* 68ᵃ. *Bereschith rabba c.* 98 zu *Gen.* 49, 10 Bereschith rabba, übersetzt von Wünsche S. 485. 557).

149) Delitzsch, Jesus und Hillel S. 9—11.

der Gelehrsamkeit, die er sich durch solchen Eifer erwarb, erzählt die Tradition wunderliche Dinge. Alle Sprachen verstand er, auch die Rede der Berge, Hügel, Thäler, Bäume, Kräuter, der wilden und zahmen Thiere und der Dämonen [150]). Jedenfalls war er der angesehenste Gesetzeslehrer seiner Zeit, aber Präsident des Synedriums ist er so wenig gewesen, als irgend ein anderer der damaligen Schriftgelehrten. Der Grundzug seines Charakters war der der Sanftmuth und Milde, wovon man sich absonderliche Proben erzählte [151]). Sie giebt sich auch kund in dem ersten der oben mitgetheilten Sinnsprüche (Aboth I, 12): „Sei ein Schüler Aaron's, friedliebend, friedenstiftend, liebe die Menschen und ziehe sie heran zum Gesetze". — Der Antipode des milden Hillel war der strenge Schammai, gleichfalls wie jener „der Alte" הַזָּקֵן genannt [152]). Von dem rigorosen Eifer desselben für die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes erzählt die Mischna folgendes Beispiel. Als einst seine Schwiegertochter am Laubhüttenfest einen Knaben gebar, liess er den Estrich abbrechen und deckte über dem Bette das Dach mit Laub, damit auch der neugeborene Knabe nach der Vorschrift des Gesetzes das Laubhüttenfest feiere [153]).

Der milden Richtung Hillel's und der strengen Schammai's entspricht auch die Richtung ihrer beiden Schulen. Die Schule Hillel's entschied gesetzliche Fragen gerne im erleichternden Sinne, die Schule Schammai's im erschwerenden. Jene suchte sich womöglich mit einem Minimum abzufinden, diese wählte gern das Maximum. Eine wirklich principielle Differenz kann man dies aber kaum nennen; denn beide waren darin einig, dass der Buchstabe des Gesetzes pünktlich erfüllt werden müsse. Es fehlt daher auch nicht an Fällen, wo die Schule Hillel's erschwerend, diejenige Schammai's erleichternd entschied [154]). Stets aber sind es nur Minutien, um welche die Differenz sich bewegt. Es lohnt sich daher auch nicht, den Gegensatz näher im Detail zu verfolgen [155]). Einige Beispiele mögen genügen.

---

150) Delitzsch, Jesus und Hillel S. 8.

151) S. Delitzsch S. 31 f.

152) *Orla* II, 5. *Sukka* II, 8.

153) *Sukka* II, 8.

154) *Edujoth* IV, 1—12; V, 1—5.

155) Für denjenigen, der den Dingen näher nachgehen will, theile ich hier sämmtliche Stellen der Mischna mit, an welchen Differenzen zwischen beiden Schulen erwähnt werden. *Berachoth* I, 3. VIII, 1—8. *Pea* III, 1. VI, 1. 2. 5. VII, 6. *Demai* I, 3. VI, 6. *Kilajim* II, 6. IV, 1. 5. VI, 1. *Schebiith* I, 1. IV, 2. 4. 10. V, 4. 8. VIII, 3. *Terumoth* I, 4. V, 4. *Maaseroth* IV, 2. *Maaser scheni* II, 3. 4. 7. 8. 9. III, 6. 7. 9. 13. IV, 8. V, 3. 6. 7. *Challa* I, 6. *Orla* II, 4. *Schabbath* I, 4—9. III, 1. XXI, 3. *Erubin* I, 2. VI, 4. 6. VIII, 6. *Pesachim* I, 1. IV, 5. VIII, 8. X, 2. 6. *Schekalim* II, 3. VIII, 6.

Das Gebot, am Sabbath keine Speise zu bereiten, wurde z. B. auch auf die eierlegenden Hennen ausgedehnt, und daher darüber debattirt, ob und unter welchen Umständen ein an einem Feiertage gelegtes Ei an demselben gegessen werden dürfe oder nicht[156]). Oder man verhandelte darüber, ob an einem viereckigen leinenen Nachtgewande Schaufäden (*Zizith*) erforderlich seien oder nicht[157]); ob man am Feiertage eine Leiter von einem Taubenschlage zum andern tragen oder nur von einer Lucke zur andern neigen dürfe[158]). Von reformatorischen Ideen, welche uns jüdische Eigenliebe so gerne glauben machen möchte, ist hier, wie man sieht, nirgends die Rede. In der Praxis gewann die mildere Schule Hillel's im Laufe der Zeit die Oberhand; doch gab sie in manchen Punkten freiwillig ihre Ansicht auf und trat der Schule Schammai's bei[159]), und in anderen folgte man später weder der Meinung Hillel's noch der Schammai's[160]).

An den Namen Hillel's knüpft sich auch eine Einrichtung, die

Sukka I, 1. 7. II, 7. III, 5. 9. *Beza* I, 1—9. II, 1—5. *Rosch haschana* I, 1. *Chagiga* I, 1—3. II, 3. 4. *Jebamoth* I, 4. III, 1. 5. IV, 3. VI, 6. XIII, 1. XV, 2. 3. *Kethuboth* V, 6 VIII, 1. 6. *Nedarim* III, 2. 4. *Nasir* II, 1. 2. III, 6. 7. V, 1. 2. 3. 5. *Sota* IV, 2. *Gittin* IV, 5. VIII, 4. 8. 9. IX, 10. *Kidduschin* I, 1. *Baba mezia* III, 12. *Baba bathra* IX, 8. 9. *Edujoth* I, 7—14. IV, 1—12. V, 1—5. *Sebachim* IV, 1. *Chullin* I, 2. VIII, 1. XI, 2. *Bechoroth* V, 2. *Kerithoth* I, 6. *Kelim* IX, 2. XI, 3. XIV, 2. XVIII, 1. XX, 2. 6. XXII, 4. XXVI, 6. XXVIII, 4. XXIX, 8. *Ohaloth* II, 3. V, 1—4. VII, 3. XI, 1. 3—6. 8. XIII, 1. 4. XV, 8. XVIII, 1. 4. 8. *Para* XII, 10. *Tohoroth* IX, 1. 5. 7. X, 4. *Mikwaoth* I, 5. IV, 1. V, 6. X, 6. *Nidda* II, 4. 6. IV, 3. V, 9. X, 1. 4. 6—8. *Machschirin* I, 2—4. IV, 4. 5. V, 9. *Sabim* I, 1—2. *Tebul jom* I, 1. *Jadajim* III, 5. *Ukzin* III, 6. 8. 11. — בית שמאי allein: *Berachoth* VI, 5. *Demai* III, 1. *Kilajim* VIII, 5. *Terumoth* IV, 3. *Orla* II, 5. 12. *Beza* II, 6. *Edujoth* III, 10. *Mikwaoth* IV, 5. — Dieses Stellenverzeichniss lehrt, dass die Differenzen sich hauptsächlich auf die im ersten, zweiten, dritten und sechsten Seder der Mischna behandelten Materien beziehen (d. h. 1) die religiösen Abgaben, 2) die Sabbath- und Festfeier, 3) die Ehegesetze und 4) die Reinheitsgesetze), dagegen fast gar nicht auf die im vierten und fünften Seder behandelten Materien (Civil- und Criminalrecht und Opfergesetze). Die letzteren, die nicht das religiöse Thun der Privatpersonen betreffen, sondern entweder rein bürgerliche oder priesterliche Handlungen, sind in den Schulen nicht ebenso eifrig discutirt worden wie erstere. Das Civil- und Criminalrecht hatte überhaupt nicht dasselbe Interesse, wie die religiösen Satzungen. Die Opfergesetze aber sind vermuthlich schon durch die älteren priesterlichen Schriftgelehrten ausgebildet worden und lagen ausserhalb der directen Machtsphäre der Rabbinen.

156) *Beza* I, 1. *Edujoth* IV, 1. Delitzsch S. 21 f.

157) *Edujoth* IV, 10.

158) *Beza* I, 3.

159) *Edujoth* I, 12—14.

160) Z. B. *Edujoth* I, 1—3. Vgl. überh. die in Anm. 155 citirten Stellen.

zwar dem Gesetz widersprechend, aber in der Lage der Dinge wohlbegründet und gewiss von wohlthätigen Folgen war. Die gesetzliche Bestimmung, dass in jedem siebenten Jahre alle Schulden erlassen werden sollten (*Deut.* 15, 1—11), hatte nämlich die üble Folge, „dass die Leute Anstand nahmen, einander Geld zu leihen", obwohl das Gesetz selbst ermahnte, dass man nicht um dieser Bestimmung willen zurückhaltend im Ausleihen sein solle (*Deut.* 15, 9). Um nun diesen Uebelstand zu beseitigen, wurde unter Hillel's Einfluss der sogenannte Prosbol eingeführt (פְּרוֹזְבּוֹל = *προσβολή*, das Hinbringen, Uebergeben, nämlich einer Declaration; wir würden sagen: die protokollarische Erklärung)[161]. Es wurde nämlich dem Gläubiger gestattet, vor Gericht eine Erklärung abzugeben folgenden Inhalts: מוֹסֵר אֲנִי לָכֶם אִישׁ פְּלוֹנִי וּפְלוֹנִי הַדַּיָּנִים שֶׁבְּמָקוֹם פְּלוֹנִי שֶׁכָּל חוֹב שֶׁיֵּשׁ לִי שֶׁאֶגְבֶּנּוּ כָּל זְמַן שֶׁאֶרְצֶה „Ich der und der übergebe[162] euch den Richtern des und des Ortes (die Erklärung), dass ich jede mir ausstehende Schuld, wann ich wolle, jederzeit einfordern dürfe". Durch einen solchen bei Gericht niedergelegten Vorbehalt war der Gläubiger auch für das Sabbathjahr gesichert und brauchte nun nicht wegen der Rücksicht auf dieses mit seinem Gelde zurückhaltender zu sein. Dem Credit war dadurch wieder eine solide Grundlage geschaffen[163].

Als Sohn Hillel's wird von jüdischen und christlichen Gelehrten in der Regel ein Simon genannt, der wiederum der Vater Gamaliel's I gewesen sein soll. Die Existenz dieses Simon und damit das ganze genealogische Verhältniss ist aber höchst fragwürdig[164]. Eine

---

161) Nach Anderen soll פרוזבול = *πρὸς βουλήν* sein, was aber sehr unwahrscheinlich ist.

162) מסר „übergeben" (wovon auch מְסוֹרָה die Ueberlieferung) entspricht dem griechischen *προσβάλλειν*.

163) Vgl. über den Prosbol bes. *Schebiith* X, 3—7 (die Formel: *Schebiith* X, 4); Einführung durch Hillel: *Schebiith* X, 3. *Gittin* IV, 3; überhaupt: *Pea* III, 6. *Moed katan* III, 3. *Kethuboth* IX, 9. *Ukzin* III, 10. — Solche Prosbol-Erklärungen sind wohl zu verstehen unter den *συμβόλαια τῶν δεδανεικότων*, welche nach *Jos. Bell. Jud.* II, 17, 6 im Archiv zu Jerusalem niedergelegt waren. — Literatur: *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1806 *sq.* *Guisius* in Surenhusius' Mischna I, 196. Jost, Gesch. des Judenth. I, 265 f. Hamburger Real-Enc. II, 939 f. (Art. Prosbul). Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* פרוזבול.

164) In der Mischna kommt dieser Simon überhaupt nicht vor. Er taucht erst im babylonischen Talmud auf und wird auch hier noch nicht als Sohn Hillel's bezeichnet, sondern nur als Inhaber der Nasi-Würde zwischen Hillel und Gamaliel I. Die ganze Stelle lautet (*Schabbath* 15ª unten): הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן לפני הבית מאה שנה „Hillel und Simon, Gamaliel und Simon führten die Nasi-Würde zur Zeit des Tempelbestandes hundert Jahre lang" (d. h. während der letzten hundert Jahre vor der Zerstörung des Tempels). Bei der Werthlosigkeit dieser spät-talmudischen Notiz ist es wohl richtig, wenn z. B. Lebrecht die Existenz jenes Simon überhaupt bestreitet

... wieder Gamaliel I. ...
... Gamaliel II in der Mischna
... bekanntlich der Apostel
..., der einst im Synedrium
... frei zu lassen, da ihr Werk
... vergehen werde: falls es aber
... würde (Ap.-Gesch. 5, 34—39)
... Christen gemacht ..., w...
... der gefeiertsten Lehrer ver-
... Alte todt ist, giebt es keine
...): und gleichzeitig er-
...[167]). Dass auch

... und Leben XI, 1875, S. 278 Anm.
..., Biblioth. Hebr. II, 861 sq.
... 5. Jebamoth XVI, 7. Sota IX, 15.
... heisst er ausdrücklich „der Alte"
... 16 wahrscheinlich auch ...
... Gamaliel gemeint. An allen ...
... hat der berühmte gesetzeskun...
... des älteren, sondern des jüngeren ...
... VII, 2. Sukka II, 1. — ...
... Vitis, 1687. — Wolf, Biblioth. ...
... Nov. Test., zu Act. 5, 34. — Palme...
... Winer RWB. I, 389. — Pressel ...
... Grätz, Gesch. der Juden 3. Aufl. ...
... 281 ff. 423. — Ewald, Gesch. ...
... Histoire de la Palestine p. 239–2...
... — Hamburger, Real-Enc. Abth.

Vgl. auch die Erzählung des Presbyt...
... der Gebeine des Märtyr...
... IV, 502 sqq. [3. Augus...
... der Benediktiner-Ausgabe des Augustin...
... des Stephanus zugleich die ...
... hier alle als Christen ...
... des Lucianus, die ...
... graeca ed. Har...
... Constantinopel, 6. Jahrh.
... griech. herausge...
... X, 725. XI, 628. Endlich ...
... Bibliotheca cod. ...
... und Nikodemus ...
... 314 sq. ...
... 1878 p. 27...

... vor dem Gesetz".
... Vgl. Nedar...

er so wenig wie Hillel Präsident des Synedriums war, sehen wir eben aus der Apostelgeschichte (5, 34 ff.), wo er als einfaches Mitglied desselben erscheint. Viel Verwirrung ist hinsichtlich seiner namentlich von christlichen Gelehrten dadurch angerichtet worden, dass man Dinge, die von Gamaliel II gelten, auf ihn übertragen hat; wie z. B. die Wirksamkeit in Jabne und anderes.

Auch sein Sohn Simon genoss als Schriftgelehrter eines ausserordentlichen Rufes[168]). Josephus sagt von ihm[169]): *Ὁ δὲ Σίμων οὗτος ἦν πόλεως μὲν Ἱεροσολύμων, γένους δὲ σφόδρα λαμπροῦ, τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως, οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν. Ἦν δ᾽ οὗτος ἀνὴρ πλήρης συνέσεώς τε καὶ λογισμοῦ, δυνάμενός τε πράγματα κακῶς κείμενα φρονήσει τῇ ἑαυτοῦ διορθώσασθαι.* Er lebte zur Zeit des jüdischen Krieges und nahm während der ersten Periode desselben (66—68 n. Chr.) einen hervorragenden Antheil an der Leitung der Geschäfte. Präsident des Synedriums ist jedoch auch er nicht gewesen.

Von tiefgreifender Bedeutung für die weitere Entwickelung des Schriftgelehrtenthums war der Fall Jerusalems und die Vernichtung des bis dahin noch relativ selbständigen jüdischen Gemeinwesens. Das alte Synedrium, an dessen Spitze die sadducäischen Hohenpriester gestanden hatten, trat nun für immer vom Schauplatze ab. Die pharisäischen Gesetzeslehrer, die schon im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels thatsächlich den grössten Einfluss ausgeübt hatten, wurden die alleinigen Führer des Volkes. Der politische Untergang hat also direct zur Folge eine Steigerung der rabbinischen Macht und einen Aufschwung der schriftgelehrten Studien. — Von jetzt an fliessen auch unsere Quellen reichlicher, da die erste Codificirung des jüdischen Rechtes von Männern unternommen wurde, welche mit derjenigen Generation, welche den Untergang der Stadt erlebt hatte, noch direct zusammenhingen.

Ein Hauptsitz der schriftgelehrten Studien wurde nach dem Untergang der heiligen Stadt das seit der Makkabäerzeit vorwiegend von Juden bewohnte Jamnia oder Jabne. Hier scheinen die ange-

---

IX, 1: כבוד אביו = „Ehrerbietung gegen seinen Vater". Aehnlich *Aboth* IV, 12. Der Sinn ist also, dass Niemand mehr solche Ehrfurcht vor dem Gesetz gehabt habe, wie Rabban Gamaliel der Alte.

168) Vgl. über ihn *Joseph. Bell. Jud.* IV, 3, 9. *Vita* 38. 39. 44. 60. Jost I, 446 ff. *Derenbourg p.* 270—272, 474 *sq.* Hamburger Real-Enc. II, 1121. — In der Mischna ist unter dem häufig erwähnten Rabban Simon ben Gamaliel in der Regel der Sohn Gamaliel's II zu verstehen; so namentlich auch *Aboth* I, 18. Auf Simon Sohn Gamaliel's I bezieht sich ausser *Aboth* I, 17 vielleicht nur noch *Kerithoth* I, 7.

169) *Vita* 38.

sehensten Gelehrten, welche die Zerstörung Jerusalems überlebt sich niedergelassen zu haben [170]. Ausserdem wird namentlich no Lydda oder Lud als Wohnort von hervorragenden Schriftgelehrt erwähnt [171]. Erst später, etwa seit der Mitte des zweiten Jal hunderts nach Chr., wurde Tiberias der Mittelpunkt der schri gelehrten Studien.

Der bedeutendste Schriftgelehrte in den ersten Decennien na der Zerstörung Jerusalems war Rabban Jochanan ben Sakkai [1'] Die Zeit seines Wirkens erhellt schon daraus, dass er mehrere g setzliche Bestimmungen oder Gebräuche abänderte „nachdem d Tempel zerstört war" [173]. Seinen Wohnsitz scheint er vorwiege in Jabne gehabt zu haben [174]. Doch wird auch Berur Chail (ברו חיל) als Ort seines Wirkens genannt [175]. Und vorübergehend mu er sich auch in Arab (ערב) aufgehalten haben, wo ihm verschiede gesetzliche Fragen zur Entscheidung vorgelegt wurden [176]. Au seinen gesetzlichen Neuerungen ist etwa hervorzuheben, dass er a schaffte, dass die des Ehebruchs Angeklagte das Bitterwasser z trinken hatte [177]. Wie nahe er noch den Verhältnissen stand, w

---

170) S. überh. *Schekalim* I, 4. *Rosch haschana* II, 8—9. IV, 1—2. *Keth both* IV, 6. *Sanhedrin* XI, 4. *Edujoth* II, 4. *Aboth* IV, 4. *Bechoroth* IV, VI, 8. *Kelim* V, 4. *Para* VII, 6.

171) *Rosch haschana* I, 6. *Taanith* III, 9. *Baba mezia* IV, 3. *Jad iim* IV, 3.

172) S. über ihn die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brü und Weiss (die Titel oben §. 3), ferner: Jost, Gesch. des Judenthums u seiner Sekten II, 13 ff. Landau, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. d Judenth. 1851/52, S. 163—176. Grätz, Gesch. der Juden IV, 10 ff. *Dere bourg, Histoire de la Palestine p.* 266 *sq.* 276—288. 302—318. Hamburge Real-Enc. Abth. II S. 464—473. Bacher, Monatsschr. für Gesch. und Wissens des Judenth. 1882, S. 145—166. Spitz, Rabban Jochanan ben Sakkai, Rec der Hochschule zu Jabneh. Dissertation, Leipzig 1883. — In der Mischna w er an folgenden Stellen erwähnt: *Schabbath* XVI, 7. XXII, 3. *Schekalim* I, *Sukka* II, 5. III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Kethuboth* XIII, 1—2. *S* V, 2. 5. IX, 9. 15. *Edujoth* VIII, 3. 7. *Aboth* II, 8—9. *Menachoth* X, 5. *Ke* II, 2. XVII, 16. *Jadajim* IV, 3. 6. Nur als בן זכאי *Sanhedrin* V, 2. — I Stellen der Tosefta s. im Index zu Zuckermandel's Ausgabe.

173) *Sukka* III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Menachoth* X, 5.

174) *Schekalim* I, 4. *Rosch haschana* IV, 1.

175) *Sanhedrin* 32[b]. *Tosefta Maaseroth* 82, 13 (vgl. *jer. Demai* III, 1 *fol.* 2 *jer. Maaseroth* II, 3 *fol.* 49[d]). Derenbourg 307. — Manche, wie z. B. Der bourg, nehmen an, dass Jochanan ben Sakkai durch Gamaliel II aus Ja verdrängt worden sei und sich nach Berur Chail zurückgezogen habe.

176) *Schabbath* XVI, 7. XXII, 3. — Arab ist ein Städtchen in Gali nicht weit von Sepphoris, s. *Derenbourg, Histoire p.* 318 *not.* 3.

177) *Sota* IX, 9. — Im Talmud werden im Ganzen neun von ihm ein

sie vor der Zerstörung Jerusalems existirten, sieht man auch daraus, dass er über gesetzliche Fragen mit Sadducäern disputirte [178]), während letztere schon bald nachher aus der Geschichte verschwinden. Auch ist er der Träger uralter Traditionen, die auf Moses selbst zurückgeführt werden [179]). Die Legende erzählt von ihm dasselbe, was Josephus von sich erzählt: dass er nämlich dem Vespasian seine künftige Erhebung zum Kaiser geweissagt habe [180]). Als seine fünf Schüler werden in der Mischna genannt: R. Elieser ben Hyrkanos, R. Josua ben Chananja, R. Jose der Priester, R. Simon ben Nathanael, R. Eleasar ben Arach [181]). Die bekanntesten und bedeutendsten unter ihnen sind die beiden erstgenannten: R. Elieser und R. Josua.

Etwa gleichzeitig mit Rabban Jochanan ben Sakkai lebte R. Zadok oder wie sein Name richtiger auszusprechen wäre R. Zadduk [182]). Er soll schon vor der Zerstörung des Tempels gelebt, aber auch noch mit Gamaliel II, Josua und Elieser verkehrt haben [183]). Neben diesen wird er in der That in der Mischna öfters genannt [184]). An einigen Stellen, nach welchen seine Lebenszeit noch erheblich später anzusetzen wäre, ist wahrscheinlich ein jüngerer R. Zadok gemeint [185]).

Ebenfalls in die ersten Decennien nach der Zerstörung des Tempels gehört ein vornehmer priesterlicher Schriftgelehrter R.

---

führte Satzungen (תקנות) aufgezählt, *Rosch haschana* 31[b], *Sota* 40[a], *Derenbourg p.* 304 *sq.*

178) *Jadajim* IV, 6.

179) *Edujoth* VIII, 7. *Jadajim* IV, 3 *fin.* Vgl. oben S. 272.

180) *Midrasch rabba* zu *Thren.* 1, 5. *Derenbourg p.* 282 *sq.* Deutsch bei Wünsche, Der Midrasch Echa rabbati (1881) S. 66 ff.

181) *Aboth* II, 8—9. — Die Abkürzung R. bedeutet Rabbi, während der höhere Titel Rabban vollständig geschrieben zu werden pflegt.

182) S. über ihn: *Derenbourg p.* 342—344. Bacher, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 208—211. — In der Mischna: *Terumoth* X, 9. *Pesachim* VII, 2. *Sukka* II, 5. *Nedarim* IX, 1. *Edujoth* III, 8. VII, 1—4. *Aboth* IV, 5. *Bechoroth* I, 6. *Kelim* XII, 4—5. *Mikwaoth* V, 5. Wegen *Schabbath* XX, 2. XXIV, 5 vgl. Anm. 185. — Die Stellen der Tosefta s. im Index zu Zuckermandel's Ausgabe. — Die Aussprache Zadduk nach dem z. Th. punktirten *cod. de Rossi* 138. Vgl. *Σαδδούκ* bei den LXX in Ezechiel, Esra und Nehemia.

183) Die Belege für Beides bei Derenbourg und Bacher a. a. O.

184) Neben Gamaliel II: *Pesachim* VII, 2; neben Josua: *Edujoth* VII, 1 = *Bechoroth* I, 6; neben Elieser: *Nedarim* IX, 1.

185) So *Schabbath* XX, 2. XXIV, 5. Vgl. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 215. — Erkennt man die Existenz dieses jüngeren R. Zadok an, so entsteht allerdings die Frage, ob nicht auch noch andere Stellen auf ihn zu beziehen sind.

Chananja „Vorsteher der Priester“ (סגן הכהנים)[186]. Derselbe richtet, was sein Vater im Tempel gethan, und was er selbst n im Tempel gesehen habe[187]), und erscheint in der Mischna überha fast nur als Berichterstatter über die Details des priesterlichen (tus[188]). Charakteristisch für ihn als vornehmen Priester ist se Aufforderung, auch für das Wohl der (heidnischen) Obrigkeit beten[189]).

Zu der ersten Generation nach der Zerstörung des Tempels hört ferner R. Elieser ben Jakob[190]). Es ist nämlich von (in der Mischna ziemlich häufig citirten erheblich späteren R. Eli ben Jakob höchst wahrscheinlich ein älterer gleichnamiger Geleh zu unterscheiden, der nicht lange nach der Zerstörung des Temp lebte[191]). Dessen Oheim hat noch als Levit im Tempel gedient[1 er selbst wird bei der Beschreibung des Tempels im Tractat Midd öfters als Gewährsmann angeführt[193]); ja die spätere Tradition schre ihm sogar die Abfassung des ganzen Tractates zu[194]). Im Einzel wird sich nicht mehr entscheiden lassen, welche Stellen auf (älteren und welche auf den jüngeren R. Elieser ben Jakob zu ziehen sind. Vielleicht dürfen dem ersteren die auf die Cultusv hältnisse bezüglichen Angaben zugeschrieben werden[195]).

Nur ein paar Decennien jünger als Jochanan ben Sakkai Rabban Gamaliel II, Sohn Simon's und Enkel Gamaliel's I, angesehenste Gelehrte um die Wende des Jahrhunderts (etwa 90—

---

186) S. über ihn: *Derenbourg p.* 368—370. Hamburger Real-Enc. 131. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 216—219. — Der Name lautet nach besten Zeugen nicht Chanina, sondern Chananja (so *cod. de Rossi* 138 die von Lowe herausgegebene Cambridger Handschrift). — Ueber das eines priesterlichen סגן s. oben S. 213.

187) *Sebachim* IX, 3. XII, 4.

188) S. überh.: *Pesachim* I, 6. *Schekalim* IV, 4. VI, 1. *Edujoth* II, 1 *Aboth* III, 2. *Sebachim* IX, 3. XII, 4. *Menachoth* X, 1. *Negaim* I, 4. *Para* II

189) *Aboth* III, 2.

190) *Derenbourg p.* 374 *sq.* Bacher, Monatsschrift 1882, S. 228—2

191) So auch Derenbourg 375 *n.* 2 und Bacher 228. — Der jüngere Eli ben Jakob war ein Zeitgenosse des R. Simon, um 150 n. Chr. (*Para* IX, 2) berichtet im Namen des Chananja ben Chakinai, der wiederum im Namen R. Akiba berichtet (*Kilajim* IV, 8. *Tosefta Negaim* 617, 38. *Tohoroth* 672 *ed. Zuckermandel*).

192) *Middoth* I, 2.

193) *Middoth* I, 2. 9. II, 5. 6. V, 4. Vgl. *Schekalim* VI, 3.

194) *Joma* 16a. *Derenbourg* 374 *n.* 1.

195) So die Angaben über die Priesterehen (*Bikkurim* I, 5. *Kidduš* IV, 7), über das Opfer-Ritual (*Menachoth* V, 6. IX, 3. *Tamid* V, 2), über Erstgeburt des Viehes (*Bechoroth* III, 1), über die heiligen Sänger (*Ara* II, 6), über das Proselyten-Opfer (*Kerithoth* II, 1).

n. Chr.)[196]). Der Gerichtshof zu Jabne, an dessen Spitze er stand war zu seiner Zeit allgemein als die oberste Autorität in Israel anerkannt[197]). Die bedeutendsten Gelehrten sammelten sich hier um ihn; und in diesem angesehenen Kreise galt wieder Gamaliel als die entscheidende Autorität[198]). Unter den Gelehrten, die in näherem Verkehre mit ihm standen, waren der etwa gleichalterige R. Josua und der jüngere R. Akiba die hervorragendsten[199]). Mit dem ebenfalls gleichzeitigen und berühmten R. Elieser ben Hyrkanos scheint dagegen Gamaliel nicht in näherer Beziehung gestanden zu haben. Wenigstens findet sich in der Mischna keine Spur davon, und die spätere Tradition erzählt im Gegentheil, dass Elieser von Gamaliel mit dem Bann belegt worden sei (s. weiter unten). Mit R. Josua, R. Akiba und dem ebenfalls angesehenen R. Eleasar ben Asarja zusammen unternahm Gamaliel einst eine Seereise nach Rom, die in der rabbinischen Literatur eine gewisse Berühmtheit erlangt hat[200]). — Wegen seines allzu autokratischen Wesens soll er einst von den 72 Aeltesten seiner Stelle als Vorsitzender enthoben und statt seiner R. Eleasar ben Asarja eingesetzt worden sein. Doch sei Gamaliel, da er sich reumüthig zeigte, bald wieder in sein Amt eingesetzt worden, indem Eleasar freiwillig auf dasselbe verzichtete[201]). Die

196) S. über ihn die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiss, ferner: Jost, Gesch. des Judenth. II, 25 ff. Landau, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 283—295. 323—335. Grätz, Geschichte der Juden IV, 30 ff. 423 f. *Derenbourg p.* 306—313. 319—346. Hamburger Real-Enc. II, 237—250. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 245—267. — Die Chronologie ergiebt sich schon daraus, dass sein jüngerer Zeitgenosse Akiba eine Rolle im Barkochbakrieg spielte.

197) *Rosch haschana* II, 8—9. *Kelim* V, 4. Vgl. *Derenbourg p.* 319—322. — In Kefar-Othnai, wo wir Gamaliel einmal treffen (*Gittin* I, 5), scheint er sich nur vorübergehend aufgehalten zu haben.

198) Als daher einst während einer längeren Abwesenheit Gamaliel's entschieden werden musste, ob das Jahr ein Schaltjahr sein solle, geschah dies nur unter dem Vorbehalt der nachträglichen Zustimmung Gamaliel's (*Edujoth* VII, 7). — Vgl. für die Autoritätsstellung Gamaliel's auch die Formel „Rabban Gamaliel und die Aeltesten" (*Maaser scheni* V, 9. *Schabbath* XVI, 8. *Erubin* X, 10).

199) Ueber die Beziehungen des Gamaliel, Josua und Akiba zu einander vgl. bes. *Maaser scheni* V, 9. *Erubin* IV, 1. *Rosch haschana* II, 8—9. *Maaser scheni* II, 7. *Sukka* III, 9. *Kerithoth* III, 7—9. *Negaim* VII, 4. — Gamaliel und Josua: *Jadajim* IV, 4. — Gamaliel und Akiba: *Rosch haschana* I, 6. *Jebamoth* XVI, 7.

200) *Erubin* IV, 1—2. *Maaser scheni* V, 9. *Schabbath* XVI, 8. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 192—202. *Derenbourg p.* 334—340. *Renan, Les évangiles* (1877) *p.* 307 *sqq.* Bacher, Monatsschr. 1882, S. 251 ff.

201) *jer. Berachoth* IV, 1 *fol.* 7[cd]. *bab. Berachoth* 27[b] (deutsch bei Pinner, Talmud Babli, Tractat Berachoth, 1842; lateinisch in Surenhusius' Mischna

Erhebung des Eleasar zum Schulhaupt durch 72 Aelteste ist aller dings schon durch die Mischna bezeugt[202]. — In seinen gesetz lichen Entscheidungen folgte Gamaliel der Schule Hillel's; es wir als Ausnahme erwähnt, dass er in drei Dingen erschwerend nac der Schule Schammai's entschied[203]. Im Allgemeinen charakter sirt er sich ebenso durch gesetzliche Strenge[204], wie andererseit durch eine gewisse Weltförmigkeit, ja Unbefangenheit des U theils[205].

Die zwei berühmtesten Zeitgenossen Gamaliel's waren R. Josu ben Chananja und R. Elieser ben Hyrkanos, beide Schüler d Jochanan ben Sakkai[206]. Beide finden wir auch häufig über g setzliche Fragen mit einander disputirend, an welchem Verkeh auch der jüngere Akiba theilnahm[207]. Mit Gamaliel scheint n Josua, nicht aber Elieser in Verkehr gestanden zu haben. Na der späteren Ueberlieferung wäre dies daraus zu erklären, da Elieser von Gamaliel excommunicirt worden ist[208]. — R. Josu stammte aus levitischem Geschlecht[209]. Er war sanften und nac giebigen Charakters und ordnete sich darum auch dem unbeugsam Gamaliel unter[210]. „Seit R. Josua todt ist, giebt es keine Herzen güte (טוֹבָה) mehr in der Welt“[211]. Sein Wahlspruch war „Nei

---

II, 337. III, 247). Jost, Gesch. des Judenth. II, 28 ff. Grätz, Gesch. der J den IV, 35 ff. *Derenbourg p.* 327—329.

202) *Sebachim* I, 3. *Jadajim* III, 5. IV, 2.

203) *Beza* II, 6. *Edujoth* III, 10.

204) *Berachoth* II, 5—6.

205) Vgl. ausser der Reise nach Rom auch seinen Verkehr mit dem Sta halter (*Hegemôn*) von Syrien (*Edujoth* VII, 7), und seinen Besuch des Bades Aphrodite zu Akko, obwohl sich in demselben eine Statue der heidnisch Göttin befand (*Aboda sara* III, 4).

206) *Aboth* II, 8. Vgl. *Edujoth* VIII, 7. *Jadajim* IV, 3 *fin.*

207) Ueber die Beziehungen des Josua, Elieser und Akiba zu einan vgl. bes. *Pesachim* VI, 2. *Jebamoth* VIII, 4. *Nedarim* X, 6. *Nasir* VII, *Edujoth* II, 7. — Josua und Elieser: *Pesachim* VI, 5. *Taanith* I, 1. *bachim* VII, 4. VIII, 10. *Nasir* VII, 4. — Josua und Akiba: *Pesachim* IX *Sanhedrin* VII, 11. — Elieser und Akiba: *Pea* VII, 7. *Kerithoth* III, *Schebiith* VIII, 9—10.

208) *jer. Moed katan* III, 1 *fol.* 81^d^. *bab. Baba mezia* 59^b^. Jost, Ges des Judenth. II, 35. Grätz, Gesch. der Juden IV, 47. *Derenbourg* 324

209) Dies erhellt aus *Maaser scheni* V, 9. — Vgl. über Josua überh.: hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiss, fern Grätz, Gesch. der Juden IV, 50 ff. 426 f. *Derenbourg p.* 319 *sqq.* 416 Hamburger, Real-Enc. II, 510—520. Bacher, Monatsschr. 1882, 340—3 433—464. 481—496.

210) *Rosch haschana* II, 8—9. *Derenbourg* 325—327.

211) *Sota* IX, 15.

böse Begierde und Menschenhass bringen den Menschen aus der Welt"[212]. — Als Ort seines Wirkens wird Pekiin oder Bekiin (פקיעין, בקיעין) genannt[213]; bei seinen nahen Beziehungen zu Gamaliel ist aber jedenfalls anzunehmen, dass er theilweise auch in Jabne gelebt hat. Die Legende erzählt von ihm u. A., dass er mit Kaiser Hadrian verschiedene Gespräche über religiöse Gegenstände geführt habe[214]. — Im Gegensatz zu dem nachgiebigen Josua war R. Elieser ein starrer unbeugsamer Charakter, dabei aufs strengste an der Tradition festhaltend, die er vermöge seines treuen Gedächtnisses und seiner umfassenden Gelehrsamkeit wie kein Anderer beherrschte[215]. Sein Lehrer Jochanan ben Sakkai rühmte an ihm, dass er war wie ein mit Kalk belegter Brunnen, der keinen Tropfen verliert[216]. Was er aber als Tradition kannte, davon war er durch keine Gründe und Vorstellungen abzubringen. Daher das gespannte Verhältniss zu Gamaliel, obwohl er dessen Schwager gewesen sein soll[217]. Sein Wohnsitz war Lydda[218]. Die seltsame Meinung eines neueren Gelehrten, dass er sich zum Christenthum hingeneigt habe, ja heimlich Christ gewesen sei[219], stützt sich auf eine Legende, die in Wahrheit das Gegentheil beweist: Elieser wird einst vor das heidnische Gericht geführt und sieht dies als gerechte Strafe Gottes dafür an, dass er an der spitzfindigen Lösung einer gesetzlichen Frage, die ein Judenchrist als von Jesu stammend ihm mitgetheilt hatte, Gefallen gefunden habe[220].

Neben den zuletzt genannten nimmt eine ehrenvolle Stellung auch R. Eleasar ben Asarja ein[221], ein vornehmer und reicher

---

212) *Aboth* II, 11: עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות.

213) פקיעין *Sanhedrin* 32b. *Tosefta Sota* 307, 8. בקיעין *jer. Chagiga* I, 1. *Derenbourg* 307.

214) Bacher, Monatsschr. 1882, 461 ff. 481 ff.

215) S. über ihn: die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiss, ferner: Grätz, Gesch. der Juden IV, 43 ff. 425 f. *Derenbourg* 319 sqq. 366 *sqq.* Hamburger II, 162—168. Bacher Monatsschr. 1882, 289—315. 337—359. 433—445.

216) *Aboth* II, 8.

217) *Schabbath* 116a. *Derenbourg* 323.

218) *Jadajim* IV, 3. *Sanhedrin* 32b. *Derenbourg* 307.

219) *Toetterman, R. Eliezer ben Hyrcanos sive de vi qua doctrina Christiana primis seculis illustrissimos quosdam Judaeorum attraxit. Lipsiae* 1877. — Vgl. Theol. Litztg. 1877, 687—689.

220) Die Legende findet sich in zweifacher Redaction: 1) *Aboda sara* 16b, deutsch bei Ewald, Abodah sarah oder der Götzendienst, 1868, S. 120—122. 2) *Midrasch rabba* zu *Koheleth* 1, 8, deutsch bei Wünsche, Der Midrasch Koheleth, 1880, S. 14 f. — S. überh.: Jost II, 41 f. Grätz IV, 47 f. *Derenbourg* 357—360. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 301 f.

221) S. über ihn: *Derenbourg* 327 *sqq.* Hamburger II, 156—158.

Priester, dessen Stammbaum auf Esra zurückgeführt wird[222]. S
Reichthum war so gross, dass man sagte, seit er todt ist, gebe
keinen Reichthum unter den Gelehrten mehr[223]. Von seinen I
ziehungen zu Gamaliel, Josua und Akiba, seiner gemeinschaftlich
Reise mit diesen nach Rom, seiner Erhebung zum Vorsitzenden du
die 72 Aeltesten und seinem freiwilligen Rücktritt von dieser St
lung ist bereits oben die Rede gewesen. Schon aus diesen pers
lichen Beziehungen ergiebt sich, dass er in Jabne gewirkt hat, v
auch sonst noch bezeugt ist[224]. In persönlicher Beziehung st
er auch mit R. Ismael und R. Tarphon, den Zeitgenossen Akiba's[2

Ein Zeitgenosse Gamaliel's und Josua's war ferner R. Dosa b
Archinos (oder Harkinas)[226]. Von ihm wird namentlich beri
tet, dass er den Josua zur Unterwerfung unter Gamaliel bewog
habe[227].

Zu den jüngeren Männern dieser Generation gehört weiter
Eleasar ben Zadok, der Sohn des bereits erwähnten R. Zadok[2
Wie der Vater so stand auch der Sohn dem Gamaliel nahe u
berichtet daher über dessen Verfügungen und über gesetzliche Sit
seines Hauses[229].

Bacher, Monatsschr. 1883, S. 6—27. — Der Name lautet nach den be
Zeugen nicht Elieser, sondern Eleasar (im *cod. de Rossi* 138 und in
Cambridger Handschrift gewöhnlich לעזר).

222) Bacher, Monatsschr. 1883, S. 7. — Dass er Priester war, erhellt
Maaser scheni V, 9.

223) *Sota* IX, 15.

224) *Kethuboth* IV, 6. — Einige Sentenzen Eleasar's s. *Aboth* III, 17.

225) Eine Disputation zwischen ihm, Tarphon, Ismael und Josua s.
dajim IV, 3. — Eleasar und Ismael auch *Tosefta Berachoth* 1 *lin.* 15
Zuckermandel. — Eleasar und Akiba: *Tosefta Berachoth* 1, 12. *Schabbath* 113

226) S. *Derenbourg* 368 *sq.* 370 *sq.* Hamburger II, 155. — Der N
des Vaters lautet im *cod. de Rossi* 138 ארכינס, sonst gewöhnlich הרכינס, ist a
jedenfalls nicht gleich Hyrkanos, sondern gleich Archinos.

227) *Rosch haschana* II, 8—9. — Sonst vgl.: *Erubin* III, 9. *Kethuboth* X
1—2. *Edujoth* III, 1—6. *Aboth* III, 10. *Chullin* XI, 2. *Ohaloth* III, 1.
gaim I, 4.

228) S. über ihn: *Derenbourg p.* 342—344. Bacher, Monatsschr. 18
S. 211—215. — Wie bei R. Zadok so sind wahrscheinlich auch bei Eleasar b
Zadok zwei Gelehrte des gleichen Namens zu unterscheiden, ein älterer u
ein jüngerer (so *Frankel, Darke hamischna p.* 98. 178, Bacher, Monatssc
1882, 215; anders *Derenbourg p.* 262 *n.* 2, 344 *n.* 4). Der jüngere berichtet
Namen des R. Meir (*Kilajim* VII, 2), lebte also erst nach der Mitte des zwei
Jahrhunderts. Der Name beider lautet nach den besten Zeugen nicht Elies
sondern Eleasar (*cod. de Rossi* 138 und die Cambridger Handschrift hal
vorwiegend לעזר).

229) *Tosefta Challa* 99, 9. *Schabbath* 111, 15. *Jom tob* 202, 28. 204, 15—
Kidduschin 336, 13 (*ed. Zuckermandel*).

Eine selbständige Stellung unter den Gelehrten dieser Zeit nimmt R. Ismael ein[230]. Zwar finden wir ihn gelegentlich in Jabne[231]; auch verkehrte er mit seinen berühmten Zeitgenossen R. Josua, Eleasar ben Asarja, Tarphon und Akiba[232]. Aber seinen gewöhnlichen Wohnsitz hatte er im Süden Palästina's, an der Grenze Edom's in einem Dorfe Kephar-Asis (כפר עזיז), wo Josua ihn einst besuchte[233]. Dem Alter nach scheint er dem Tarphon und Akiba näher gestanden zu haben als dem Josua: den Josua befrägt er und geht (wie ein Schüler) „hinter ihm her"; mit Tarphon und Akiba verkehrt er wie mit Seinesgleichen[234]. Von besonderem Interesse wäre es, wenn sein Vater wirklich, wie die Ueberlieferung will, noch fungirender Hoherpriester gewesen wäre. Die Sache ist aber mehr als fraglich, und nur soviel wahrscheinlich, dass er aus priesterlichem Geschlechte stammte[234a]. — In der Geschichte der Halacha repräsentirt Ismael eine eigene Richtung: im Unterschied von der gekünstelten und willkürlichen Exegese Akiba's hält er sich mehr an den einfachen und wörtlichen Sinn der Schrift, was aber freilich nur in sehr relativem Sinne zu verstehen ist[235]. Ihm wird auch die Aufstellung der dreizehn Middoth oder exegetischen Regeln für die halachische Exegese zugeschrieben[236]. Von ihm und seiner Schule stammt ein grosser Theil des in zweien der ältesten Midraschim (Mechilta zu Exodus, und Sifre zu Numeri und Deuteronomium) enthaltenen exegetischen Materiales, wenn diese auch nicht, wie die Ueber-

230) S. über ihn: Grätz, Gesch. der Juden IV, 60 ff. 427 ff. *Derenbourg* p. 386—395. Hamburger II, 526—529. Bacher, Monatsschr. 1883, 63 ff. 116 ff. 209 ff. — Ueber die Schule Ismael's: D. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XI. Jahrg. 1884, S. 17—30.

231) *Edujoth* II, 4.

232) Josua und Ismael: *Kilajim* VI, 4. *Aboda sara* II, 5. *Tosefta Para* 638, 35. — Akiba und Ismael: *Edujoth* II, 6. *Mikwaoth* VII, 1. — Ueber eine Disputation zwischen Tarphon, Eleasar ben Asarja, Ismael und Josua s. *Jadajim* IV, 3. — Dass aber z. B. Josua und Ismael nicht an demselben Orte wohnten, sieht man aus *Kilajim* VI, 4. *Tosefta Bechoroth* 536, 24. Dasselbe erhellt in Betreff Akiba's aus *Erubin* I, 2. *Tosefta Sabim* 677, 6 (Schüler Ismael's berichten vor Akiba über des ersteren Lehre).

233) An der Grenze Edom's: *Kethuboth* V, 8. In Kephar-Asis: *Kilajim* VI, 4. Ueber Kephar-Asis vgl. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* III, 315. 348—350. — Auf eine Wirksamkeit in Peräa deutet *Mikwaoth* VII, 1, wornach Leute aus Medaba, der bekannten moabitischen Stadt, über Ismael's Lehre berichten.

234) Vgl. die in Anm. 232 citirten Stellen; in Betreff Josua's bes. *Aboda sara* II, 5. *Tosefta Para* 638, 35. Bacher, Monatsschr. 1883, 64.

234a) S. *Derenbourg p.* 387 *sq.*

235) Vgl. in der Kürze: Hamburger S. 528. Bacher Monatsschr. 1883, 73 f.

236) S. darüber oben S. 276, und *Derenbourg p.* 389—391.

lieferung will, ausschliesslich aus seiner Schule hervorgegange sind[237]). — Nach der Legende soll Ismael wie die meisten sein Zeitgenossen im Barkochba-Kriege als Märtyrer gestorben sein[238]).

Unter den Gelehrten, welche noch mit Gamaliel, Josua u Elieser verkehrt, aber zu ihnen mehr oder weniger im Schülerve hältniss gestanden hatten, ist bei weitem der berühmteste R. Aki ben Joseph[239]). Seine Blüthezeit fällt um 110—135 n. Chr. V seinen Beziehungen zu Gamaliel, Josua und Elieser ist bereits Rede gewesen (Anm. 199, 200 und 207). An Einfluss und an Gla des Namens hat er sie alle übertroffen. Keiner hat so zahlreic Schüler um sich versammelt[240]), keiner ist von der Legende so v herrlicht worden wie er. Aus dem Kranz der Sage ist aber historisch Gesicherte kaum noch herauszupflücken. Nicht einn der Ort seines Wirkens ist sicher bekannt: nach der Mischna sche es Lydda gewesen zu sein[241]), der babylonische Talmud nennt B Barak (בני ברק)[242]). Die von ihm mitgetheilten Sentenzen char terisiren nicht nur seinen gesetzlich strengen Standpunkt, sond zeigen, dass er auch dogmatisch-philosophische Fragen zum Geg stand seines Nachdenkens gemacht hat[243]). Mit dem religiös Eifer verband er wie die alten Zeloten, den nationalen Patriotism Daher begrüsste er in dem politischen Helden Barkochba den schienenen Messias[244]), und soll auch als eines der vornehmsten Op für die nationale Sache den Märtyrertod gestorben sein[245]). — V seiner exegetischen Methode lässt sich eigentlich nur sagen, dass eine Steigerung und Ausartung der bei den Rabbinen überhau

---

237) Auf ihr richtiges Mass zurückgeführt ist die Ueberlieferung z. bei Bacher, Monatsschr. 1883, S. 66 f. Sonst vgl. über beide Midrasch oben §. 3.

238) Grätz IV, 175. *Derenbourg* 436.

239) S. über ihn: die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brü und Weiss, ferner: Jost, Gesch. des Judenth. II, 59 ff. Landau, M natsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854, S. 45—51. 81— 130—148. Grätz, Gesch. der Juden IV, 53 ff. 427 ff. Ewald, Gesch. des Volk Israel VII, 376 ff. *Derenbourg p.* 329—331. 395 *sqq.* 418 *sqq.* Hamburg II, 32—43. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 254 ff. 297 ff. 347 ff. 410 ff. 433 ff. Gastfreund, Biographie des Tanaiten Rabi Akiba (hebräisch geschriebe Lemberg 1871.

240) *Derenbourg p.* 395 *sq.*

241) *Rosch haschana* I, 6.

242) *Sanhedrin* 32b. *Derenbourg* 307. 395.

243) Die Sentenzen: *Aboth* III, 13—16. Darunter III, 15 der Spruch: צפוי והרשות נתונה „Alles ist (von Gott) ersehen, aber die Freiheit ist (dem M schen) verliehen".

244) *Derenbourg* 425.

245) Grätz IV, 176—177. *Derenbourg* 436. Bacher 1883, S. 256.

herrschenden Methode ist: es ist die Kunst, „aus jedem Häckchen des Gesetzes Haufen von Halachoth abzuleiten“ 246). Um dies zu erreichen, wird namentlich nach dem Grundsatz verfahren, dass kein Wort im Texte überflüssig sei: gerade die kleinsten, scheinbar überflüssigen Bestandtheile des Textes enthalten die wichtigsten Wahrheiten 247). Werthvoller als diese exegetischen Künste und von wirklich epochemachender Bedeutung für die Geschichte des jüdischen Rechtes war es, dass zur Zeit Akiba's und wahrscheinlich unter seiner Leitung die bis dahin nur mündlich fortgepflanzte Halacha zum erstenmale codificirt wurde. Die verschiedenen Rechtsmaterien wurden nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet und das geltende Recht unter Anführung der abweichenden Ansichten aller hervorragenderen Gelehrten schriftlich aufgezeichnet. Dieses Werk bildet die Grundlage der uns erhaltenen Mischna des R. Juda ha-Nasi 248).

Ein Zeitgenosse Akiba's war R. Tarphon, ein priesterlicher Schriftgelehrter, der es mit seinen priesterlichen Rechten und Pflichten, so weit es nach der Zerstörung des Tempels noch möglich war, sehr ernst genommen haben soll 249). Er lebte in Lydda 250), und verkehrte am häufigsten mit Akiba 251), nahm aber auch an einer Disputation mit Eleasar ben Asarja, Ismael und Josua theil 252). Die späte Legende macht natürlich auch ihn, wie fast alle Schriftgelehr-

---

246) Bacher Monatsschr. 1883, 254 f.

247) So soll z. B. die Partikel את andeuten, dass ausser dem erwähnten Object auch noch etwas anderes mit gemeint sei. Im Schöpfungsbericht steht את השמים, weil auch Sonne Mond und Sterne mit gemeint sind (Wünsche, Bereschith rabba S. 6 f.). Vgl. *Derenbourg* 397. — Diesem exegetischen Grundsatz suchte der Proselyt Aquila in seiner griechischen Bibelübersetzung dadurch gerecht zu werden, dass er übersetzte *σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν*, worüber Hieronymus seinen berechtigten Spott ergiesst (*Epist.* 57 *ad Pammachium c.* 11, *Opp. ed. Vallarsi* I, 316). Vgl. über Aquila als Schüler Akiba's auch *Hieronymus*, *Comment. in Jes.* 8, 11 ff. (*Vallarsi* IV, 122 *sq.*): *Akibas quem magistrum Aquilae proselyti autumant.* Grätz, Gesch. der Juden IV, 437.

248) Dass unserer Mischna ein älteres Werk aus der Zeit Akiba's zu Grunde liegt, ist aus dem Inhalte fast mit Sicherheit zu schliessen. Dass jenes Werk von Akiba selbst redigirt wurde, darf nach dem Zeugnisse des Epiphanius (*haer.* 33, 9) ebenfalls als wahrscheinlich angenommen werden. Näheres s. §. 3. Vgl. auch *Derenbourg p.* 399—401.

249) S. überh.: *Derenbourg* 376—383. Hamburger II, 1196 f. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 497—507.

250) *Taanith* III, 9. *Baba mezia* IV, 3.

251) *Terumoth* IV, 5. IX, 2. *Nasir* VI, 6. *Bechoroth* IV, 4. *Kerithoth* V, 2—3. *Tosefta Mikwaoth* 654, 4. 660, 33.

252) *Jadajim* IV, 3.

ten seiner Zeit, zum Märtyrer im Barkochba-Kriege[253]). Da dies aber genau denselben Werth hat, wie wenn die christliche Legende sämmtliche Apostel zu Märtyrern macht, so kann er sehr wohl identisch sein mit jenem Trypho, mit welchem Justin zusammentraf und der von sich selbst sagte, dass er wegen des Krieges aus Palästina geflüchtet sei[254]). Eigenthümlich ist, dass gerade von ihm ein scharfes Wort gegen die Evangelien und den christlichen Glauben überliefert wird[255]).

Ausser R. Tarphon sind als Zeitgenossen Akiba's noch hervorzuheben: R. Jochanan ben Nuri, der schon zur Zeit Gamaliel's II Josua's und Elieser's lebte, am häufigsten aber im Verkehr mit Akiba erwähnt wird[256]), R. Simon ben Asai oder Ben Asai schlechthin, gleichfalls ein Zeitgenosse Akiba's, an welchem besonders die Unermüdlichkeit im Studium gerühmt wird[257]), R. Jocha-

---

253) Grätz IV, 179. *Derenbourg* 436.

254) *Justin. Dial. c. Tryphone c.* 1: εἰμὶ δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων. — Die Namen טרפון und Τρύφων sind identisch, denn es lässt sich nicht nachweisen, dass ersteres ein echt semitischer Name war, wenn es auch der Form nach möglich wäre. Die Zeit stimmt ebenfalls genau. Die Identität des R. Tarphon mit Justin's Trypho ist daher schon von älteren Gelehrten vielfach angenommen worden. S. *Wolf, Bibliotheca Hebraea* II, 837.

255) Er sagte, man müsse die Evangelien verbrennen, obwohl sie den Namen Gottes enthielten (*Schabbath* 116ª. *Derenbourg* 379 *sq.* Bacher 1883, 506). — Wegen des besonderen Interesses, das R. Tarphon für den christlichen Theologen hat, theile ich hier sämmtliche Stellen mit, an welchen er in der Mischna erwähnt wird: *Berachoth* I, 3. VI, 8. *Pea* III, 6. *Kilajim* V, 8. *Terumoth* IV, 5. IX, 2. *Maaseroth* III, 9. *Maaser scheni* II, 4. 9. *Schabbath* II, 2. *Erubin* IV, 4. *Pesachim* X, 6. *Sukka* III, 4. *Beza* III, 5. *Taanith* III, 9. *Jebamoth* XV, 6—7. *Kethuboth* V, 2. VII, 6. IX, 2—3. *Nedarim* VI, 6. *Nasir* V, 5. VI, 6. *Kidduschin* III, 13. *Baba kamma* II, 5. *Baba mezia* II, 7. IV, 3. *Makkoth* I, 10. *Edujoth* I, 10. *Aboth* II, 15—16. *Sebachim* X, 8. XI, 7. *Menachoth* XII, 5. *Bechoroth* II, 6—9. IV, 4. *Kerithoth* V, 2—3. *Kelim* XI 4. 7. XXV, 7. *Ohaloth* XIII, 3. XVI, 1. *Para* I, 3. *Mikwaoth* X, 5. *Machschirin* V, 4. *Jadajim* IV, 3. — Die Stellen der Tosefta s. im Index zu Zuckermandel's Ausgabe.

256) Zur Zeit Gamaliel's: *Rosch haschana* II, 8. Zur Zeit Josua's: *Tosefta Taanith* 217, 14. Zur Zeit Elieser's: *Tosefta Orla* 45, 1. *Kelim* 5 18. 20. — Im Verkehr mit Akiba: *Rosch haschana* IV, 5. *Bechoroth* VI, *Temura* I, 1. *Ukzin* III, 5. *Tosefta Pesachim* 155, 27. — Vgl. überh.: Hamburger II, 490 f. Bacher, Monatsschr. 1883, 537 f.

257) Zeitgenosse Akiba's: *Schekalim* IV, 6. *Joma* II, 3. *Taanith* IV, *Baba bathra* IX, 10. — Man sagte von ihm: „Seit Ben Asai todt ist, giebt keine unermüdlich Studirenden mehr" (*Sota* IX, 15: שַׁקְדָנִים, eigentlich: Wachende d. h. unermüdlich Arbeitende). — Einige Sentenzen von ihm: *Aboth* IV, 2— — Ueberh.: Hamburger II, 1119—1121. Bacher, Monatsschr. 1884, 173—187. 225 f.

nan ben Beroka, der mit Josua und Jochanan ben Nuri verkehrte[258]), R. Jose der Galiläer, der als Zeitgenosse des Eleasar ben Asarja, Tarphon und Akiba erwähnt wird[259]), R. Simon ben Nannos oder Ben Nannos schlechthin, ebenfalls ein Zeitgenosse des Tarphon und Akiba[260]).

In dieselbe Zeit gehört auch Abba Saul, der zwar noch über einen Ausspruch Jochanan ben Sakkai's berichtet und wiederholt als Gewährsmann über Einrichtungen des Tempels angeführt wird, aber nicht älter als Akiba sein kann, da er mehrmals auch über dessen Aussprüche berichtet[261]). Ferner R. Juda ben Bethera, der einerseits als Zeitgenosse des Elieser, andererseits noch als Zeitgenosse des R. Meir erwähnt wird, dessen Blüthe also zwischen Beide, d. h. in die Zeit Akiba's fallen wird[262]).

Häufiger als alle bisher genannten werden in der Mischna die Männer der nächstfolgenden Generation angeführt: R. Juda, R. Jose, R. Meir, R. Simon. Ihre Wirksamkeit fällt aber erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, also jenseits der Grenze des hier zu behandelnden Zeitraumes.

---

258) Mit Josua: *Tosefta Sota* 307, 7. Mit Jochanan ben Nuri: *Tosefta Temuroth* 38, 15. — In der Mischna wird Jochanan ben Beroka erwähnt: *Erubin* VIII, 2. X, 15. *Pesachim* VII, 9. *Jebamoth* VI, 6. *Kethuboth* II, 1. *Baba kamma* X, 2. *Baba bathra* VIII, 5. *Schebuoth* VII, 7. *Aboth* IV, 4. *Bechoroth* VIII, 10. *Kelim* XVII, 11. — Vgl. auch Bacher, Monatsschr. 1884, 208 f.

259) Mit diesen drei zusammen: *jer. Gittin* IX, 1 (*Derenbourg* 368). Mit Akiba und Tarphon: *Tosefta Mikwaoth* 660, 32. Er berichtet auch im Namen des Jochanan ben Nuri: *Tosefta Orla* 45, 1. — S. überh.: Hamburger II, 499—502. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 507—513. 529—536.

260) S. bes. *Tosefta Mikwaoth* 660, 33. Im Verkehr mit Ismael finden wir ihn *Baba bathra* X, 8. — Mit seinem vollen Namen Simon ben Nannos (νάννος = Zwerg) wird er erwähnt: *Bikkurim* III, 9. *Schabbath* XVI, 5. *Erubin* X, 15. *Baba bathra* X, 8. *Menachoth* IV, 3. Nur als Ben Nannos: *Kethuboth* X, 5. *Gittin* VIII, 10. *Baba bathra* VII, 3. X, 8. *Schebuoth* VII, 5.

261) Ueber einen Ausspruch Jochanan ben Sakkai's: *Aboth* II, 8. Ueber Einrichtungen des Tempels: *Middoth* II, 5. V, 4; auch *Menachoth* VIII, 3, XI, 5. Ueber Aussprüche Akiba's: *Tosefta Kilajim* 79, 9. *Sanhedrin* 433, 27. — Sonst vgl. *Pea* VIII, 5. *Kilajim* II, 3. *Schabbath* XXIII, 3. *Schekalim* IV, 2. *Beza* III, 8. *Kethuboth* VII, 6. *Nedarim* VI, 5. *Gittin* V, 4. *Kidduschin* IV, 2. *Baba mezia* IV, 12. VI, 7. *Baba bathra* II, 7. 13. *Sanhedrin* X, 1. *Makkoth* II, 2. — Lewy, Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul. Berlin 1876 (vgl.: Magazin für die Wissensch. des Judenth. IV, 1877, S. 114—120. Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 187—192. 227—235).

262) Zeitgenosse des Elieser: *Negaim* IX, 3. XI, 7. Zeitgenosse des Meir: *Tosefta Nasir* 290, 14. — Vgl. zur Chronologie auch *Pea* III, 6. *Pesachim* III, 3. *Edujoth* VIII, 3. *Kelim* II, 4. *Ohaloth* XI, 7. *Tosefta Jebamoth* 255, 28. — S. überh.: Bacher, Monatsschr. 1884, S. 76—81.

§. 26. Pharisäer und Sadducäer.

Literatur:

Die ältere Literatur s. bei *Carpzov, Apparatus hist. crit. p.* 173. 204, und bei Daniel Art. „Pharisäer" in Ersch und Gruber's Encyklopädie Section III, Bd. 22, S. 18.

Triglandius, Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma, in quo Serarii, Drusii, Scaligeri opuscula quae eo pertinent cum aliis junctim exhibentur. 2 Bde. *Delphis* 1703.

Ugolini, Trihaeresium sive dissertatio de tribus sectis Judaeorum (*Thesaurus antiquitatum sacrarum tom.* XXII. Daselbst auch noch andere Dissertationen).

Joh. Gottlob Carpzov, Apparatus historico criticus antiquitatum sacri codicis (1748) *p.* 173—215.

Grossmann, De Judaeorum disciplina arcani. Part. I—II. *Lips.* 1833—1834. — Ders., *De philosophia Sadducaeorum. Part.* I—IV. *Lips.* 1836—1838. — Ders., *De Pharisaeismo Judaeorum Alexandrino Part.* I—III. *Lips.* 1846—1850. — Ders., *De collegio Pharisaeorum. Lips.* 1851.

Daniel, Art. „Pharisäer" in: Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklop. der Wissensch. und Künste, Section III, Bd. 22 (1846) S. 17—34.

Winer, Realwörterb. II, 244—248 (Pharisäer), und 352—356 (Sadducäer).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I (1852) S. 157—222.

Reuss in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XI, 1859, S. 496—509 (Pharisäer), und XIII, 1860, S. 289—297 (Sadducäer).

Müller (Alois), Pharisäer und Sadducäer oder Judaismus und Mosaismus. Eine historisch-philosophische Untersuchung als Beitrag zur Religionsgeschichte Vorderasiens (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Classe, Bd. XXXIV, 1860, S. 95—164).

Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV, 357 ff. 476 ff.

De Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäologie (4. Aufl.) S. 413—417.

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 356 ff. 382 ff.

Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Secten I, 197 ff. 216 ff.

Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 101—158. — Ders., Sadducäer und Pharisäer (Jüd. Zeitschr. Bd. II, 1863, S. 11—54. Auch als Separatabdruck). — Ders., Das Judenthum und seine Geschichte Thl. (2. Aufl. 1865) S. 86 ff.

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III (3. Aufl. 1878), S. 91 ff. 647—657 (Note I.

Derenbourg, Histoire de la Palestine p. 75—78. 119—144. 452—456.

Hanne, Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien (Zeitschr. wissensch. Theol. 1867, S. 131—179. 239—263).

Keim, Geschichte Jesu I, 250—282.

Holtzmann in: Weber und Holtzmann, Gesch. des Volkes Israel II, 124—

Hausrath in d. Prot. Kirchenzeitung 1862, Nr. 44. — Ders., Zeitgesch. 2. Aufl. I, 117—132. — Ders. in Schenkel's Bibellexikon IV, 518—529.

Ginsburg Art. *„Pharisees"* und *„Sadducees"* in *Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Twisleton, dieselben Artikel in *Smith's Dictionary of the Bible.*

nen, *De godsdienst van Israël* II, 338—371. 456 *sqq.* — Ders., *Theol. Tijdschrift* 1875, *p.* 632—650 (Anzeige von Wellhausen's Schrift).

lhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte. Greifswald 1874.

n, *Les Pharisiens. 2 vols. Paris* 1877.

er, System der altsynagogalen palästinischen Theologie. Leipzig 1880.

ss, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) §§. 396. 546. 548—554.

eth, Ueber den Ursprung der Sadokäer und Boethosäer (Magazin für die Wissensch. des Judenth. IX. Jahrg., 1882, S. 1—37. 61—95. Auch separat als Leipziger Doctor-Dissertation).

burger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (1883) S. 1038—1059 Art. „Sadducäer etc." Vgl. auch die Artikel: Amhaarez, Chaber, Chassidim, Zaddikim).

tet, *Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ. Paris* 1883 (vgl. Theol. Litztg. 1883, 169).

ffert, Art. „Sadducäer und Pharisäer" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 1884, S. 210—244.

Die Zeugnisse des Josephus.

Bell. Jud. II, 8, 14: *Φαρισαῖοι μὲν οἱ δοκοῦντες μετ' ἀκριβείας γεῖσθαι τὰ νόμιμα καὶ τὴν πρώτην ἀπάγοντες αἵρεσιν, εἱμαρη τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ αια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοην δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην· ψυχήν δὲ πᾶσαν μὲν θαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, ν δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Σαδδουκαῖοι δέ, δεύτερον τάγμα, τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται, φασὶ δὲ ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι, καὶ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι. Ψυχῆς δὲ ν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι. ἰ Φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοί τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν κοῦντες, Σαδδουκαίων δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἦθος ἀγριώτερον, τε ἐπιμιξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους.*

Antt. XIII, 5, 9: *Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις ν Ἰουδαίων ἦσαν, αἳ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ελάμβανον· ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν. Οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα ς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, μβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. Τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων ν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ. Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὰ*

ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δ' ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.

Antt. XIII, 10, 5: [*Οἱ Φαρισαῖοι*] *τοσαύτην ἔχουσι τὴν ἰσχὺν παρὰ τῷ πλήθει ὡς καὶ κατὰ βασιλέως τι λέγοντες καὶ κατ' ἀρχιερέως εὐθὺς πιστεύεσθαι.*

Antt. XIII, 10, 6: *Ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι.*

Ibid.: *Νόμιμά πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν. Καὶ περὶ τούτων ζητήσεις αὐτοῖς καὶ διαφορὰς γενέσθαι συνέβαινε μεγάλας, τῶν μὲν Σαδδουκαίων τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων, τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων.*

Antt. XVII, 2, 4: *Ἦν γάρ μόριόν τι Ἰουδαϊκῶν ἀνθρώπων ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου, αὐτοῖς χαίρειν τὸ θεῖον προσποιουμένων, οἷς ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις· Φαρισαῖοι καλοῦνται, βασιλεῦσι δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς κἀκ τοῦ προύπτου εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλάπτειν ἐπηρμένοι*[1]).

Antt. XVIII, 1, 2: *Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων, ἥ τε τῶν Ἐσσηνῶν καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων· τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαῖοι λεγόμενοι. Καὶ τυγχάνει μέντοι περὶ αὐτῶν ἡμῖν εἰρημένα ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, μνησθήσομαι δὲ ὅμως καὶ νῦν αὐτῶν ἐπ' ὀλίγον.*

§. 3: *Οἵ τε γὰρ Φαρισαῖοι τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν, οὐδὲν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες, ὧν τε ὁ λόγος κρίνας παρέδωκεν ἀγαθῶν, ἕπονται τῇ ἡγεμονίᾳ, περιμάχητον ἡγούμενοι τὴν φυλακὴν ὧν ὑπαγορεύειν ἠθέλησε. Τιμῆς γε τοῖς ἡλικίᾳ προήκουσι παραχωροῦσιν, οὐδὲν ἐπ' ἀντιλέξει τῶν εἰσηγηθέντων ταῦτα θράσει ἐπαιρόμενοι. Πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται, δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τὸ θελῆσαν προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας. Ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην*

1) Diese pharisäerfeindlichen Worte stammen offenbar nicht aus Josephus' Feder, sondern sind von ihm aus Nikolaus Damascenus abgeschrieben (vgl. Derenbourg p. 123 not.). Um so werthvoller sind sie als Correctiv gegen die schönfärbende Darstellung des Josephus.

τοῦ ἀναβιοῦν. Καὶ δι' αὐτὰ τοῖς τε δήμοις πιθανώτατοι τυγχάνουσι, καὶ ὁπόσα θεῖα εὐχῶν τε ἔχεται καὶ ἱερῶν ποιήσεως ἐξηγήσει τῇ ἐκείνων τυγχάνουσι πρασσόμενα. Εἰς τοσόνδε ἀρετῆς αὐτοῖς αἱ πόλεις ἐμαρτύρησαν ἐπιτηδεύσει τοῦ ἐπὶ πᾶσι κρείσσονος ἔν τε τῇ διαίτῃ τοῦ βίου καὶ λόγοις.

§. 4: Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι, φυλακῆς δὲ οὐδαμῶν τινῶν μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων· πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας ἣν μετίασιν, ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν. Εἰς ὀλίγους τε ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι, πράσσεταί τε ὑπ' αὐτῶν οὐδὲν ὡς εἰπεῖν· ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἂν ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.

Antt. XX, 9, 1: αἵρεσιν δὲ μετήει τὴν Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους, καθὼς ἤδη δεδηλώκαμεν.

Vita 2 *fin.*: ἠρξάμην πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν, ἣ παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ' Ἕλλησι Στωϊκῇ λεγομένῃ.

Vita 38: τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως, οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν.

Die Zeugnisse der Mischna.

a) Ueber Peruschim und Zaddukim.

Jadajim IV, 6: „Die Zaddukim sprachen zu den Peruschim: Wir müssen euch Peruschim tadeln, dass ihr behauptet, heilige Schriften verunreinigen die Hände, aber gegnerische Bücher (ספרי המירם oder vielleicht ספרי הפירס = Bücher des Homeros) verunreinigen die Hände nicht. Hierauf erwiederte Rabban Jochanan ben Sakkai: Ist dies etwa das Einzige dieser Art, was man den Peruschim vorwerfen kann? Sie sagen auch: Die Knochen eines Esels sind rein und die des Hohenpriesters Jochanan unrein. Darauf erwiederten jene: Nach Verhältniss der Liebe erklärt man die Gebeine für unrein, damit nicht etwa Jemand aus den Knochen seines Vaters oder seiner Mutter Löffel mache. Hierauf versetzte er: Nur so ist es auch mit den heiligen Schriften ein Beweis der Liebe, dass man die Hände für verunreinigt erklärt, während die gegnerischen Bücher (Bücher des Homeros?) nicht geliebt werden, daher ihre Berührung nicht verunreinigt".

Ibid. IV, 7: „Die Zaddukim sprachen ferner: Wir müssen euch Peruschim tadeln, dass ihr die Strömung (beim Giessen in ein unreines Gefäss) für rein erklärt. Die Peruschim erwiederten: Wir müssen euch Zaddukim tadeln, dass ihr dennoch einen aus dem Begräbnissplatze kommenden Kanal für rein erklärt. — Die Zaddukim sprachen ferner: Wir müssen euch Peruschim tadeln, dass ihr saget: Wenn mein Ochse oder Esel Schaden anrichten, bin ich Ersatz schuldig, und wenn mein Knecht oder meine Magd Schaden anrichten, bin ich frei. Wenn ich für Ochs oder Esel, für welche ich keine

gesetzlichen Pflichten habe, Ersatz zahlen muss, wie sollte ich nicht für das, was mein Knecht und meine Magd thun, für welche ich doch gesetzliche Pflichten habe, Ersatz schuldig sein? Sie erwiederten: Nicht was von Ochs und Esel gilt, die keinen Verstand haben, kann von Knecht und Magd gelten, die Verstand haben. Denn sonst könnten sie, wenn ich sie böse mache, eines Anderen Feld anzünden und mich zu Zahlungen nöthigen".

Ibid. IV, 8: „Ein galiläischer Ketzer[2]) sprach einst: Ich tadle euch Peruschim, dass ihr in den Scheidebrief den Namen des Regenten mit dem des Mose schreibet. Darauf erwiederten die Peruschim: Wir müssen dich tadeln, galiläischer Ketzer, dass ihr dennoch den Namen des Herrschers und den Namen Gottes auf ein Blatt schreibet, und noch dazu jenen oben und diesen unten. Denn in der Schrift steht (*Exod.* 5, 2): Pharao sprach: Wer ist Jahve, dass ich ihm gehorchen und Israel entlassen müsste?"

Chagiga II, 7: „Die Kleider von Am-haarez sind Midras (מִדְרָס, d. h. durch Druck verunreinigt) für Peruschim; die der Peruschim sind Midras für die welche Hebe essen; die der Letzteren sind Midras für die welche Heiliges essen; und die der Letzteren sind Midras für die mit Entsündigungswasser Sprengenden"[3]).

Sota III, 4: „R. Josua pflegte zu sagen: Ein thörichter Frommer, ein kluger Gottloser, eine pharisäische Frau (אִשָּׁה פְרוּשָׁה) und Leiden von Peruschim verderben die Welt"[4]).

Erubin VI, 2: „Rabban Gamaliel erzählt: Einst wohnte ein Zadduki bei uns in einem Maboi (einer zum Zweck des freieren Sabbathverkehres abgesperrten Strasse) in Jerusalem. Da sprach mein Vater zu uns: Bringet eilig alle Geräthe in den Maboi, ehe der Zadduki etwas dahin bringe und ihn euch unerlaubt mache. R. Juda führt den Ausspruch anders an: Thut eilig, was ihr zu thun habt im Maboi, ehe der Zadduki etwas dahin bringe und für euch unerlaubt mache"[5]).

Makkoth I, 6: „Falsche Zeugen werden nur dann hingerichtet, wenn bereits das Urtheil über den von ihnen Angeschuldigten gefällt worden. Die Zaddukim sagen nämlich: Nur dann, wenn er bereits hingerichtet worden, weil es heisst (*Deut.* 19, 21): Seele um Seele. Allein die Gelehrten widerlegen

---

2) Nach den besten Zeugen (*cod. de Rossi* 138, Cambridger Handschrift, *editio princeps* der Mischna 1492) ist hier und im Folgenden statt צדוקי גלילי zu lesen מין גלילי.

3) Ueber die Bedeutung von Am-haarez (עם הארץ) s. weiter unten. — „Die welche Hebe essen" sind die Priester und deren Angehörige; „die welche Heiliges essen" sind die Dienst thuenden Priester. Jede folgende Kategorie steht in der Heiligkeit und Reinheit immer um einen Grad höher als die vorhergehende, weshalb die Kleider der vorhergehenden für sie als unrein und unerlaubt gelten. Vgl. zur Erläuterung Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מדרס (III, 33 f.) und die Uebersetzung in der unter Jost's Leitung herausgegebenen Mischna.

4) Der Sinn scheint zu sein, dass bei einer Verbindung unvereinbarer Gegensätze die Welt nicht bestehen kann. Die Ausleger erklären freilich anders. S. Surenhusius' Mischna III, 218 ff.

5) Die Erklärung der schwierigen Mischna ist streitig, und die Schwierigkeit wird erhöht durch das Schwanken der Lesart im letzten Satze (s. die Anmerkung in Jost's Mischna und die Commentare bei Surenhusius' II, 108 f. Jedenfalls will aber Gamaliel nach der zuerst referirten Form seines Aus

», da es heisst (*Deut.* 19, 19): Ihr sollt ihm thun wie er gedachte seinem uder zu thun. Also ist sein Bruder noch da".

Para III, 3 hat nur der gedruckte Vulgär-Text צדוקים. Die besseren Zeugen ben מינים[6]).

Para III, 7: „Man verunreinigte absichtlich den die rothe Kuh verbrennden Priester, wegen der Zaddukim, damit sie nicht behaupten, die Kuh rde nur von solchen bereitet, die durch den Sonnenuntergang rein gorden".

Nidda IV, 2: „Die Töchter der Zaddukim sind, wenn sie in den Wegen rer Väter wandeln, den Samaritanerinen gleich. Wandeln sie offenkundig in n Wegen Israels, so sind sie wie Israelitinen. R. Jose sagt: Sie werden alle e Israelitinen angesehen, wenn nicht erwiesen ist, dass sie in den Wegen rer Väter wandeln".

b) Ueber Chaber und Am-haarez.

Demai II, 3: „Wer es auf sich nimmt, ein Chaber (חָבֵר) zu sein, verıuft an den Am-haarez (עַם הָאָרֶץ) weder feuchte noch trockene Früchte, ıuft von ihm keine feuchten, kehrt nicht als Gast bei ihm ein und nimmt n nicht in seinem Gewande als Gast auf. R. Juda sagt: Er darf auch kein eines Vieh ziehen[7]), nicht leichtsinnig sein mit Gelübden und mit Scherzen, :h nicht an Todten verunreinigen; muss dagegen im Schulhause aufwarten. an erwiederte ihm aber: Dies Alles kommt nicht zur Hauptsache".

Demai VI, 6: „Die Schule Schammai's sagt: Man verkauft Oliven keinem ıderen als einem Chaber. Die Schule Hillel's sagt: Auch wohl einem der stets rzehntet. Die Sorgfältigen aus der Schule Hillel's richteten sich indess hierin ıch der Schule Schammai's".

Demai VI, 9: „Wenn ein Chaber und ein Am-haarez ihren Vater, der n Am-Haarez gewesen, beerben, so kann jener sagen: Nimm du den Weizen ı dieser, ich will den Weizen an jener Stelle nehmen; du den Wein von eser, ich den Wein von jener Stelle. Aber er darf nicht zu ihm sagen: imm du Weizen, ich Gerste; du das feuchte, ich das trockene"[8]).

Demai VI, 12: „Sagt ein Am-haarez zu einem Chaber: Kaufe mir ein ündel Kräuter, kaufe mir ein feines Brod, so kann dieser ohne besondere Beerkung kaufen und ist frei von der Zehntpflicht. Hat er aber hinzugesetzt: ies kaufe ich für mich und jenes für meinen Freund, und sie werden verıengt, so muss er Alles verzehnten, selbst wenn letzteres hundert wären ıämlich hundertmal so viel wie seine eigenen)".

---

pruches sagen, dass sein Vater den Zadduki einem anderen (gesetzesstrengen) sraeliten gleichgestellt habe. Wenn nämlich mehrere Israeliten in einen abesperrten Raum, an welchen ihre Häuser grenzten, vor Sabbath-Anbruch gemeinsam etwas niederlegten, so machten sie diesen Raum dadurch zu ihrem rivatbereich, in welchem auch am Sabbath hin- und hergetragen werden urfte. Wer aber an der Niederlegung nicht betheiligt war, war von diesem echte ausgeschlossen.

6) So *cod. de Rossi* 138, die Cambridger Handschrift, und die *editio princeps* der Mischna (Neapel 1492).

7) Weil die Schaafhirten den fremden Acker nicht schonen.

8) Das Interesse ist dabei die richtige Verzehntung aller Fruchtarten durch n Chaber.

Schebiith V, 9 = *Gittin* V, 9: „Eine Frau darf einer anderen, die wegen Schebiith (Genuss von Früchten des siebenten Jahres) verdächtig ist, ein Mehlsieb und ein Kornsieb, eine Handmühle und einen Ofen leihen; aber nicht ihr lesen oder mahlen helfen. Die Frau eines Chaber darf der Frau eines Am-haarez ein Mehlsieb und ein Kornsieb leihen, auch ihr lesen und mahlen und sieben helfen. Aber sobald sie Wasser auf das Mehl gegossen, darf sie nicht weiter mit anrühren[9]), denn man darf die Uebertreter nicht unterstützen. Uebrigens hat man dies letztere nur erlaubt um des Friedens willen, wie man den Heiden im siebenten Jahre zur Arbeit Glück wünschen darf, aber nicht dem Israeliten u. s. w."

Bikkurim III, 12: „R. Juda sagt: Der Priester darf die Erstlinge nur einem Chaber als Geschenk geben".

Tohoroth VII, 4: „Wenn die Frau eines Chaber die eines Am-haarez in ihrem Hause an der Mühle mahlend verliess, so ist, wenn die Mühle still steht, das Haus unrein; wenn sie noch mahlt, nur das unrein, was jene mittelst Ausstreckung der Hand berühren kann. Sind zwei solche Frauen da, so ist nach R. Meir Alles unrein, weil während die eine mahlt, die andere Alles berühren kann, nach den Gelehrten auch dann nur das, was jede mittelst Ausstreckung der Hand berühren kann".

Tohoroth VIII, 5: „Wenn die Frau eines Am-haarez in das Haus eines Chaber eintritt, um dessen Sohn oder Tochter oder Vieh herauszuholen, so bleibt das Haus rein, weil sie keine Erlaubniss hat, darin zu verweilen".

Die Priester und die Schriftgelehrten sind die beiden massgebenden Factoren, durch welche die innere Entwickelung Israel's seit dem Exil bestimmt ist. Zur Zeit Esra's sind sie im Wesentlichen noch identisch. Seit Beginn der griechischen Zeit gingen sie mehr und mehr auseinander. Um die Zeit der makkabäischen Kämpfe entwickelten sich aus ihnen zwei Parteien, die geradezu in einen scharfen Gegensatz gegen einander traten. Aus den Kreisen der Priester ging die sadducäische Partei hervor, aus den Kreisen der Schriftgelehrten die Partei der Pharisäer. Beide Parteien kennen wir namentlich aus den Zeugnissen des Josephus und des Neuen Testamentes als zwei einander feindlich gegenüberstehende Kreise. Man verschliesst sich aber von vornherein das Verständniss ihres Wesens, wenn man den Gegensatz zwischen beiden als einen wirklich begrifflichen auffasst. Die Pharisäer sind ihrem Wesen nach die streng gesetzlichen, die Sadducäer aber sind zunächst nichts anderes als die Aristokraten, die durch die geschichtliche Entwickelung allerdings zur Opposition gegen die pharisäische Gesetzlichkeit gedrängt worden sind, bei denen aber dies letztere nicht das eigentlich grundlegende Moment ihres Wesens bildet. Man ge-

9) Der Grund liegt hier in den Gesetzen über rein und unrein. S. Commentare.

nnt daher ein schiefes Bild, wenn man die Differenzen zwischen iden Punkt für Punkt einander gegenüberstellt. Die Charakteristik r Pharisäer hat vielmehr auszugehen von ihrer gesetzlichen ichtung, die der Sadducäer von ihrer socialen Stellung [10]).

I. Die Pharisäer.

Die Pharisäer sind ihrem Wesen nach einfach diejenigen, welche mit der Auslegung und Beobachtung des Gesetzes besonders geau nehmen, also die streng gesetzlichen, die sich's auch Mühe nd Entbehrungen kosten liessen, das Gesetz pünktlich zu erfüllen. Sie gelten dafür, mit Genauigkeit die Gesetze auszulegen" [11]). „Sie hun sich etwas zu Gute auf die genaue Auslegung des väterlichen Gesetzes" [12]). „Sie verzichten auf den Lebensgenuss und geben sich in nichts der Bequemlichkeit hin" [13]). Sie sind also diejenigen, welche das von den Schriftgelehrten aufgestellte Ideal eines gesetzlichen Lebens mit Ernst und Consequenz auch praktisch durchzuführen sich bestrebten. Damit ist schon gesagt, dass sie die classischen Repräsentanten derjenigen Richtung sind, welche die innere Entwickelung Israel's in der nachexilischen Zeit überhaupt eingeschlagen hat. Was von dieser überhaupt gilt, gilt in specifischer Weise von der pharisäischen Partei. Sie ist das eigentliche Kern-Volk, das sich von der übrigen Masse nur durch grössere Strenge und Consequenz unterscheidet. Die Basis all' ihrer Bestrebungen ist darum das Gesetz in derjenigen complicirten Ausbildung, welche ihm durch die jahrhundertelange Arbeit der Schriftgelehrten gegeben worden war. Dieses pünktlich durchzuführen, ist der Anfang und das Ende all ihrer Bestrebungen. Zur Charakteristik des Pharisäismus dient daher alles das, was über die Ausbildung des jüdischen Rechts durch die Arbeit der Schriftgelehrten bereits oben (§. 25, III) ausgeführt worden ist; ferner auch alles das, was über das Wesen der jüdischen Gesetzlichkeit noch weiter unten (§. 28) mitzutheilen sein wird. Die dort charakterisirte Gesetzlichkeit ist

---

10) Der oben ausgesprochene Gedanke, dass der Gegensatz zwischen beiden kein begrifflicher ist, ist zum erstenmal von Wellhausen präcise formulirt worden.

11) *Bell. Jud.* II, 8, 14: *οἱ δοκοῦντες μετ' ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα.* — *Vita* 38: *οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν.* — Vgl. Apgesch. 22, 3. 26, 5. Phil. 3, 5.

12) *Antt.* XVII, 2, 4: *ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου.*

13) *Antt.* XVIII, 1, 3: *τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν, οὐδὲν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες.*

eben die pharisäische. — Wie aber der Pharisäismus auf dem Bod des durch die Schriftgelehrten ausgebildeten Gesetzes ruht, so h er seinerseits auch wieder die weitere Entwickelung des jüdisch Rechtes beherrscht. Nachdem einmal die pharisäische Partei solche sich gebildet hatte, sind aus ihrem Schoosse alle namhafter Schriftgelehrten hervorgegangen; wenigstens alle diejenigen, welc die Entwickelung für die Zukunft bestimmt haben. Es hat wc auch sadducäische Schriftgelehrte gegeben. Ihre Arbeit hat ab in der Geschichte keine Spuren zurückgelassen. Die einflussreich Schriftgelehrten gehörten alle der pharisäischen Partei an. Das da als selbstverständlich vorausgesetzt werden und wird dadurch b stätigt, dass in den wenigen Fällen, wo überhaupt die Parteistellun der Schriftgelehrten namhaft gemacht wird, sie regelmässig als Ph risäer bezeichnet werden [14]).

Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, dass die Ph risäer nicht nur die schriftliche Thora, sondern ebenso auch da durch die Schriftgelehrten ausgebildete „mündliche Gesetz" fü verbindlich erklärten. Diese ganze Fülle von Satzungen galt ja nu als die correcte Auslegung und Weiterbildung der schriftlichen Thor Mit dem Eifer für diese war von selbst auch der Eifer für jene ge geben. So heisst es denn ausdrücklich bei Josephus: „Die Phari säer haben dem Volke aus der Ueberlieferung der Väte (*ἐκ πατέρων διαδοχῆς*) viele Gesetze auferlegt, die nicht ge schrieben sind im Gesetze Mosis" [15]). Als Johannes Hyrka sich von den Pharisäern abwandte, schaffte er die Satzungen al welche die Pharisäer eingeführt hatten *κατὰ τὴν πατρῴαν παρά δοσιν*, und bei der Restauration unter Alexandra wurden dieselbe wiederhergestellt [16]). Auch im Neuen Testamente ist das Werth legen der Pharisäer auf die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* bezeug (*Marc.* 7, 3. *Mt.* 15, 2). Dass das ganze rabbinische Judenthum hinsichtlich dieser *παράδοσις* denselben Standpunkt vertritt, ist be reits oben (S. 272 f.) gezeigt worden. Die Halacha oder das tradi tionelle Recht, wie es durch die Arbeit der Schriftgelehrten ausge bildet und festgestellt worden ist, wird für ebenso rechtsverbindlic erklärt, wie die schriftliche Thora. „R. Eleasar aus Modein sagt Wer die Schrift auslegt im Widerspruch mit der Ueberlieferun

---

14) *Antt.* XV, 1, 1: *Πωλίων ὁ Φαρισαῖος καὶ Σαμέας ὁ τούτου μα τής.* Ebenso *Antt.* XV, 10, 4. — Apgesch. 5, 34: *τὶς ἐν τῷ συνεδρίῳ Φα σαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ.* — *Jos. Vita* 38: *ὁ δὲ Σίμων οὗτος ἦν πόλεως Ἱεροσολύμων, γένους δὲ σφόδρα λαμπροῦ, τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως.*

15) *Antt.* XIII, 10, 6.

16) *Antt.* XIII, 16, 2.

(שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה), hat keinen Antheil an der zukünftigen Welt“ [17]). Unter den Ursachen, um derentwillen Kriegsstürme über das Land kommen, werden u. A. auch genannt „Leute, die das Gesetz auslegen im Widerspruch mit der Ueberlieferung“ (שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה) [18]). Die traditionelle Auslegung und das traditionelle Recht wird also für schlechthin bindend erklärt. Und es ist dabei nur consequent, wenn die Abweichung von diesem sogar für strafbarer erklärt wird als die Abweichung von der schriftlichen Thora. „Es ist strafbarer, gegen die Verordnungen der Schriftgelehrten zu lehren, als gegen die Thora selbst“ [19]). Wenn die traditionelle Auslegung bindend ist, so ist ja in der That sie, und nicht das geschriebene Gesetz die entscheidende Instanz. Nichts anderes als dieses feste Traditionsprincip des Pharisäismus ist auch gemeint mit der schönen Redensart des Josephus, dass die Pharisäer sich keinen Widerspruch gegen die Anordnungen der dem Alter nach Vorangehenden erlauben [20]). Immerhin ist in diesen Worten des Josephus noch unendlich viel mehr Einsicht enthalten, als in der Behauptung Geiger's, dass der Pharisäismus „das Princip der fortschreitenden Entwickelung“ sei, und der Protestantismus nur „das volle Spiegelbild des Pharisäismus“ [21]).

Wie in der Stellung zum Gesetz so vertritt der Pharisäismus auch in den religiösen und dogmatischen Anschauungen lediglich den orthodoxen Standpunkt des späteren Judenthums. Als charakteristisch für die Pharisäer im Unterschied von den Sadducäern werden in dieser Hinsicht theils von Josephus theils im Neuen Testamente folgende Punkte hervorgehoben.

1) Die Pharisäer lehren, „dass jede Seele unvergänglich sei, aber nur die der Guten in einen andern Leib übergehe, die der Bösen hingegen mit ewiger Pein gestraft werde“ [22]); oder, wie es an einer andern Stelle heisst, „sie haben den Glauben, dass den Seelen eine unsterbliche Kraft zukomme, und dass es unter der Erde Strafen und Belohnungen gebe für diejenigen (Seelen), welche im Leben der Tugend oder Schlechtigkeit sich hingaben, und dass den einen ewiges Gefängniss bestimmt sei, den andern aber die Möglichkeit, ins Leben

17) *Aboth* III, 11.

18) *Aboth* V, 8.

19) *Sanhedrin* XI, 3.

20) *Antt.* XVIII, 1, 3.

21) Geiger, Sadducäer und Pharisäer (Separat-Abdruck) S. 35.

22) *Bell. Jud.* II, 8, 14. — Dass Josephus den Pharisäern hiermit nicht die Lehre von der Seelenwanderung zuschreiben will, beweist die folgende Stelle.

zurückzukehren" [23]). Die Sadducäer dagegen sagen, es gebe ke Auferstehung (*μὴ εἶναι ἀνάστασιν Mt.* 22, 23. *Mc.* 12, 18. *Lc.* 20, *Act.* 23, 8; vgl. 4, 1—2). „Sie leugnen die Fortdauer der Seele u die Strafen und Belohnungen in der Unterwelt" [24]). „Die See vergehen nach ihrer Lehre zugleich mit den Körpern" [25]). — V hier von Josephus in philosophirender Manier als Lehre der Ph säer dargestellt wird, ist einfach der jüdische Vergeltungs- und A erstehungsglaube, wie er schon durch das Buch Daniel (*Daniel* 12 und von da an durch die gesammte jüdische Literatur, auch du das Neue Testament, als Gemeinbesitz des genuinen Judenthu bezeugt ist. Die Gerechten werden auferstehen zum ewigen Let in der Herrlichkeit des messianischen Reiches, die Ungerechten al werden mit ewiger Pein gestraft werden. Der Kern dieses Glaube ist auch nicht eine blosse philosophische Schulmeinung in betr der Unsterblichkeit, sondern es hängt daran das direct religiöse I teresse des persönlichen Heiles jedes Einzelnen. Dieses ersche nur garantirt unter der Voraussetzung der leiblichen Auferstehu Darum wird auf diese ein so grosses Gewicht gelegt, dass es in d Mischna sogar heisst: „Wer da sagt, die Auferstehung d Todten sei nicht vom Gesetz herzuleiten, der hat kein Antheil an der zukünftigen Welt" [26]). Indem die Sadduc also die Auferstehung und überhaupt die Unsterblichkeit leugn lehnen sie zugleich die gesammte messianische Hoffnung wenigst in derjenigen Form ab, welche ihr das spätere Judenthum gegel hat. Und es sind nicht die Pharisäer, sondern die Sadducäer d jenigen, welche — vom Standpunkte des späteren Judenthums a — eine Sondermeinung vertreten.

2) Die Pharisäer lehren ferner auch Engel und Geister, Sadducäer leugnen sie (Apgesch. 23, 8). Obwohl diese Ang der Apostelgeschichte sich nicht durch anderweitige Zeugnisse stätigen lässt, ist sie doch durchaus glaubwürdig; denn sie stim ganz zu dem Bilde, das wir ohnehin von dem Wesen der bei Parteien gewinnen. Dass auch hier die Pharisäer den gemein-jü schen Standpunkt der späteren Zeit vertreten, bedarf nicht erst Beweises.

3) Auch über die göttliche Vorsehung und die menschli Willensfreiheit schreibt Josephus den Pharisäern und Sadducä verschiedene Anschauungen zu. Die Pharisäer „machen alles v

23) *Antt.* XVIII, 1, 3.
24) *B. J.* II, 8, 14.
25) *Antt.* XVIII, 1, 4.
26) *Sanhedrin* X, 1.

Geschick und von Gott abhängig und lehren, dass das Thun und Lassen des Guten zwar grösstentheils Sache der Menschen sei, dass aber zu jeder Handlung auch das Geschick mithelfe"[27]. „Sie behaupten, dass alles durch das Geschick vollbracht werde. Doch berauben sie den menschlichen Willen nicht der Selbstthätigkeit, indem es Gott gefallen habe, dass eine Mischung stattfinde, und dass zum Willen des Geschickes auch der menschliche Wille hinzukomme mit Tugend oder Schlechtigkeit"[28]. „Sie sagen, Einiges, aber nicht Alles sei ein Werk des Geschickes; Einiges stehe bei den Menschen selbst, ob es geschehe oder nicht geschehe"[29]. — Die Sadducäer „leugnen das Geschick ganz und gar und setzen Gott ausserhalb der Möglichkeit, etwas Böses zu thun oder vorzusehen. Sie sagen, dass in des Menschen Wahl das Gute und das Böse stehe und das Thun des Einen oder des Andern nach seinem Belieben"[30]. „Sie leugnen das Geschick, indem sie behaupten, dass es nichts sei, und dass nicht durch dasselbe die menschlichen Dinge zu Stande kommen. Alles vielmehr schreiben sie uns selbst zu, indem wir selbst sowohl des Glückes Ursache seien, als auch das Uebel durch unsere eigene Unbesonnenheit uns zuzögen"[31]. — Auf den ersten Blick scheint es sehr befremdlich, solche Philosopheme bei den religiösen Parteien Palästina's zu finden; und es entsteht der Verdacht, dass Josephus nach eigenem Gutdünken nicht nur religiöse Anschauungen philosophisch gefärbt, sondern geradezu philosophische Theorien seinen Landsleuten angedichtet hat; ein Verdacht, der sich noch steigert, wenn wir seine Aeusserungen über die Essener hinzunehmen, wornach sich das Schema ergiebt, dass die Essener ein unbedingtes Fatum lehren, die Sadducäer das Fatum gänzlich leugnen, die Pharisäer einen Mittelweg zwischen beiden einschlagen. Und um unsern Verdacht noch weiter zu verstärken, versichert Josephus anderwärts ausdrücklich, dass die Pharisäer den Stoikern, die Essener den Pytha-

---

27) *B. J.* II, 8, 14.

28) *Antt.* XVIII, 1, 3. — Die obige Uebersetzung beruht auf der von Bekker aufgenommenen Lesart *τὸ θελῆσαν* für *τῷ θελήσαντι*.

29) *Antt.* XIII, 5, 9.

30) *B. J.* II, 8, 14. — Die noch von Keim I, 281 vertheidigte Lesart *τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν* (für *ἢ ἐφορᾶν*) *τίθενται* ist eine ganz unnütze Conjectur, die von den neueren Herausgebern mit Recht wieder verlassen ist. Das Wort *ἐφορᾶν* ist, wie schon Passow's Wörterbuch ausweist, in der gesammten Gräcität der eigentliche technische Ausdruck für die göttliche Aufsicht über die Welt, und zwar nicht nur im Sinne des *inspicere*, sondern auch im Sinne des *prospicere*, *providere*. Entsprechend ist das hebräische צפה in dem weiter unten anzuführenden Ausspruche Akiba's.

31) *Antt.* XIII, 5, 9. — Ueber *παρά c. Acc.* in der Bedeutung „durch" (eigentl. „bei") s. Passow II, 669ᵇ oben.

goreern entsprächen [32]). In der That beweist ja schon der Ausdruc *εἱμαρμένη*, der für jedes jüdische Bewusstsein völlig unmöglich is dass wir es mindestens mit einer starken griechischen Färbung jü discher Anschauungen zu thun haben. Aber es ist eben doch m das Kleid, das aus Griechenland geborgt ist. Die Sache selbst i echt jüdisch. Denn im Grunde sagt Josephus, sobald wir nur d griechische Form abstreifen, nichts anderes, als dies: dass nach d Lehre der Pharisäer alles, was geschieht, durch Gottes Vorsehun geworden ist, daher auch bei den menschlichen Handlungen, sowol den guten als den bösen, ein Mitwirken Gottes anzunehmen sei. Di ist aber eine echt alttestamentliche Anschauung. Einerseits näm lich führt die strenge Fassung des Begriffes der göttlichen Allmacl dazu, auch die menschlichen Handlungen, sowohl die guten als d bösen, als von Gott gewirkt vorzustellen. „Der gute sowohl als d böse Geist kommt von Gott; er erneuert das Herz und den Geist und ist es auch, der beide verstockt; er treibt den Menschen zu verkehrte wie zu trefflichen Thaten; er lässt ihn reden was gut, aber auch w böse ist" [33]). Andererseits betont das Alte Testament doch ebensog auch die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen: er selbst zie sich Schuld und Strafe zu, wenn er böse handelt, wie andererse Verdienst und Lohn, wenn er gut handelt. Und gerade für d spätere Judenthum ist die sittliche Selbständigkeit des Menschen e Fundamentalgedanke, eine Grundvoraussetzung seines gesetzlich Eifers und seiner Zukunftshoffnung [34]). Beide Gedankenreihen si also echt jüdisch. Es ist auch an sich wahrscheinlich, dass die R flexion der Gelehrten und Gebildeten auf die darin liegende An nomie aufmerksam geworden ist und eine Vermittelung versuc hat. Ja wir haben bestimmte Zeugnisse dafür, dass dies gescheh ist: das rabbinische Judenthum hat in der That das Problem d göttlichen Vorsehung und menschlichen Freiheit zum Gegensta seines Nachdenkens gemacht [35]). Damit ist nun freilich noch nic gesagt, dass die drei möglichen Standpunkte (1) unbedingtes Fatu

---

32) *Vita* 2 *fin*. *Antt*. XV, 10, 4.

33) Mit diesen Worten ist die alttestamentliche Anschauung zusammen fasst in der trefflichen Untersuchung von *De Visser, De daemonologie* *het Oude Testament* (*Utrecht* 1880) *p*. 5—47. Vgl. Theol. Litztg. 1881, *col.*

34) Vgl. z. B. *Psalt. Salom*. IX, 7: *ὁ θεὸς, τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, τοῦ ποιῆσαι δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ἐν ἔργοις ρῶν ἡμῶν.*

35) S. bes. Hamburger, Real-Enc. Abth. II, S. 102 ff. (Artikel „Best mung"). Auch: Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 111 ff. Langen, Judenthum in Palästina S. 381 ff. — Auch der Apostel Paulus ist ja Beweis dafür, wie sehr das fragliche Problem das jüdische Bewusstsein schäftigte.

2) unbedingte Freiheit, 3) vermittelnde Ansicht) so schematisch wie Josephus angiebt von den drei Kreisen der Essener, Sadducäer und Pharisäer vertreten worden wären. Dieser Schematismus ist gewiss der schwächste Punkt in der Darstellung des Josephus. Aber selbst daran kann etwas wahres sein. Es mag sein, dass in der Anschauung der Essener der göttliche Factor, in derjenigen der Sadducäer der menschliche Factor im Vordergrunde stand. Jedenfalls haben die Pharisäer beide Gedankenreihen mit gleicher Entschiedenheit festgehalten: die göttliche Allmacht und Vorsehung, und die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit. Dass die eine neben der anderen und trotz der anderen Bestand habe, wird in einem Ausspruche Akiba's ausdrücklich betont: הַכֹּל צָפוּי וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה, „Alles ist (von Gott) erschaut, aber die Freiheit ist (dem Menschen) gegeben“ [36]. Auch hierin vertreten also die Pharisäer nicht eine Sondermeinung, sondern den correcten Standpunkt des Judenthums.

Auch in der Politik ist der Standpunkt der Pharisäer der echt jüdische, nämlich der, die politischen Fragen nicht von politischen sondern von religiösen Gesichtspunkten aus zu behandeln. Eine „politische“ Partei sind die Pharisäer überhaupt nicht; wenigstens nicht direct. Ihre Ziele sind keine politischen, sondern religiöse: die strenge Durchführung des Gesetzes. Insofern diese nicht gehindert wurde, konnten sie sich jedes Regiment gefallen lassen. Nur wenn die weltliche Macht die Ausübung des Gesetzes und zwar in jener strengen Weise, welche die Pharisäer forderten, verhinderte, sammelten sie sich zum Widerstand gegen dieselbe und wurden dann in gewissem Sinn allerdings eine politische Partei, welche der äussern Gewalt auch äusseren Widerstand entgegensetzte. Das geschah nicht nur zur Zeit der Bedrückung durch Antiochus Epiphanes, sondern namentlich auch unter den jüdischen Fürsten Johannes Hyrkan und Alexander Jannäus, da diese von ihrem sadducäischen Standpunkte aus die pharisäischen Satzungen bekämpften. Andererseits hatten die Pharisäer unter Alexandra, die ihnen ganz die Herrschaft liess, eine leitende Stellung in der Regierung, die sie aber auch nur zur Durchführung ihrer religiösen Forderungen benützten. Die Politik als solche war ihnen immer relativ gleichgültig. Doch ist anzuerkennen, dass es zur Beurtheilung der politischen Lage, namentlich zu der Zeit als Israel unter heidnischem oder heidenfreundlichem Regimente stand, zwei verschiedene religiöse Gesichtspunkte gab, die, jenachdem man den einen oder den andern in den Vordergrund stellte, zu einem entgegengesetzten Verhalten führen konnten. Man konnte entweder ausgehen von der Idee der göttlichen Vorsehung. Dann ergab

36) *Aboth* III, 15. — *Derenbourg* p. 127 *not.* verweist auch auf *Sifre* §. 53.

sich der Gedanke, dass gerade auch die Herrschaft der Heiden übe Israel eine von Gott gewollte sei. Gott hat den Heiden Macht g geben über sein Volk, um es zu strafen für seine Uebertretunge: Diese Herrschaft der Heiden wird darum auch nur so lange dauer als Gott es will. Darum hat man sich zunächst unter diese Zuch ruthe Gottes willig zu beugen; man hat auch ein heidnisches u überhaupt ein hartes Regiment willig zu tragen, soweit nur nic die Beobachtung des Gesetzes dadurch gehindert wird. Von diese Standpunkte aus haben z. B. die Pharisäer Polio und Sameas ihr Mitbürgern empfohlen, sich unter das Regiment des Herodes z beugen[37]). Auch zur Zeit des grossen Aufstandes gegen die Röme sehen wir die vornehmsten Pharisäer wie Simon Sohn Gamaliel's a der Spitze jener vermittelnden Partei, die den Aufstand nur mit macht, weil sie dazu gezwungen wird, im Grunde ihres Herzens abe gegen denselben ist[38]). Zu einem ganz andern Resultate musste man aber freilich kommen, wenn man den Gedanken der Erwäh lung Israel's in den Vordergrund stellte. Dann musste die Herr schaft der Heiden über das Volk Gottes als eine Abnormität erschei nen, deren Beseitigung mit allen Mitteln zu erstreben sei. Israel hat keinen andern König über sich anzuerkennen als Gott allein unc den von ihm gesalbten Herrscher aus David's Hause. Die Herr schaft der Heiden ist eine widerrechtlich angemasste. Von diesem Standpunkte aus war es nicht nur fraglich, ob man verpflichtet, son dern sogar ob man berechtigt sei zum Gehorsam gegen die heid nische Obrigkeit und zum Zahlen des Zinses an dieselbe (*Mt.* 22, 17 ff. *Mc.* 12, 14 ff. *Luc.* 20, 22 ff.). Von diesem Standpunkte aus hat, wie es scheint, auch die Masse der Pharisäer dem Herodes den Eid verweigert[39]). Man darf annehmen, dass dies der eigentlich popu läre Standpunkt war, wie beim Volk so auch bei den Pharisäern. Er musste es schon deshalb sein, weil jedes nicht-pharisäische Regi ment, auch wenn es die Ausübung des Gesetzes nicht hinderte, doch immer eine gewisse Gefährdung seiner freien Ausübung mit sich brachte. So war es denn auch ein Pharisäer Saddukos, der in Ge meinschaft mit Judas Galiläus die Umsturzpartei der Zeloten be gründet hat[40]). So sehr also der Pharisäismus der Politik zunächs indifferent gegenüber steht, so kommt doch die revolutionäre Str mung, welche im Zeitalter Christi mehr und mehr Boden im jüc schen Volke gewann, wenigstens indirect auf Rechnung seines Ei flusses.

37) *Antt.* XIV, 9, 4. XV, 1, 1.
38) Vgl. über Simon *B. J.* IV, 3, 9.
39) *Antt.* XV, 10, 4. XVII, 2, 4.
40) *Antt.* XVIII, 1, 1; vgl. 1, 6.

Die ganze bisherige Charakteristik hat für den Pharisäismus nichts Eigenthümliches ergeben, wodurch er sich von dem nachexilischen Judenthum überhaupt unterschieden hätte. Sofern er nur als geistige Richtung in Betracht gezogen wird, ist er einfach identisch mit der Richtung, welche das Judenthum der nachexilischen Zeit, wenigstens in seiner Hauptmasse und in seinen classischen Repräsentanten, überhaupt eingeschlagen hat. Aber er bildet nun doch eine Partei innerhalb des Volkes, eine *ecclesiola in ecclesia.* An einer der beiden Stellen, wo Josephus oder vielmehr sein Gewährsmann Nikolaus Damascenus von der Eidverweigerung der Pharisäer spricht, bezeichnet er sie als ein *μόριόν τι Ἰουδαικῶν ἀνθρώπων* und giebt ihre Zahl auf sechstausend an[41]). Das lässt doch auf eine bestimmte Abgrenzung ihres Kreises schliessen. Auch im Neuen Testamente und bei Josephus erscheinen die Pharisäer deutlich als eine bestimmte Fraction innerhalb des Volkes. In demselben Sinne wird aber auch ihr Name zu deuten sein. Er lautet hebräisch פְּרוּשִׁים[42]) oder aramäisch פְּרִישִׁין, *stat. emphat.* פְּרִישַׁיָּא, wovon griechisch *Φαρισαῖοι.* Dass dies wörtlich „Abgesonderte“ bedeutet, ist zweifellos. Fraglich kann nur sein, welche Beziehung dem Begriffe zu geben ist. Sind es die von aller Unreinheit und Ungesetzlichkeit sich absondernden, oder die von gewissen Personen sich Absondernden? Für ersteres könnte sprechen, dass im Rabbinischen auch die Substantiva פְּרִישָׁה und פְּרִישׁוּת vorkommen in der Bedeutung „Absonderung“ *scil.* von aller Unreinheit[42a]). Allein wenn nur an die Absonderung von unreinem Wesen ohne jede Beziehung auf Personen zu denken wäre, so hätten andere positive Bezeichnungen näher gelegen (die „Reinen“ oder die „Gerechten“ oder die „Frommen“ oder dgl.). Auch ist eine Absonderung von unreinem Wesen immer zugleich eine Absonderung von unreinen Personen. Ist also an die letzteren jedenfalls mit zu denken, so scheint es naheliegend, den Namen abzuleiten von jener „Absonderung“ welche zur Zeit Serubabel's und dann wiederum zur Zeit Esra's stattgefunden hat, indem Israel sich absonderte von den im Lande wohnenden Heiden und ihrer Unreinheit (*Esra* 6, 21. 9, 1. 10, 11. *Nehem.* 9, 2. 10, 29). Allein mit Recht hat Wellhausen dagegen eingewendet, dass

---

41) *Antt.* XVII, 2, 4.

42) So *Jadajim* IV, 6—8. *Chagiga* II, 7. *Sota* III, 4.

42a) *Sabim* V, 1: לאחר פְּרִישָׁתוֹ מִטֻּמְאָתוֹ „nachdem er von dem, was ihn verunreinigt hat, geschieden ist“. — *Tohoroth* IV, 12: טהרת פְּרִישׁוּת „Reinheit des abgesonderten Lebens“. — *Sota* IX, 15: „Seit Rabban Gamaliel der Alte todt ist, giebt es nicht mehr טָהֳרָה וּפְרִישׁוּת“. — *Aboth* III, 13: „R. Akiba sagte: Gelübde sind ein Zaun für die פְּרִישׁוּת“ (d. h. sie dienen zur Erhaltung und Bewahrung derselben).

diese Absonderung nichts für die Pharisäer Charakteristis
Dieser Absonderung hat sich damals ganz Israel unterzoge
Pharisäer müssen aber ihren Namen haben von einer Abs
welche die Masse des Volkes nicht mitmachte; mit andere
davon, dass sie vermöge einer strengeren Fass
Reinheitsbegriffes nicht nur von der Unreinheit d
den, sondern auch von derjenigen Unreinheit, welc
ihrer Auffassung einem grossen Theil des Volkes
tete, sich absonderten. In diesem Sinne heissen sie d
sonderten oder Sich-Absondernden. Und das kann im lobe
im tadelnden Sinne gemeint sein. Sie können sich selbst so
haben, weil sie nach Möglichkeit sich fern hielten von alle
heit und darum auch von der Berührung mit dem unrein
Sie können aber aus demselben Grunde auch im tadelnd
von ihren Gegnern so genannt worden sein als „die Separ
die im Interesse ihrer besonderen Reinheit
Masse des Volkes sich absondern[44]). Ursprünglich

43) Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 76 ff.

44) Diese Auffassung ist auch in den Erklärungen der Kirchenvät
Rabbinen die vorherrschende, wenn auch mit anderen Gesichtspunk
mischt. S. *Clement. Homil.* XI, 28: *οἵ εἰσιν ἀφωρισμένοι καὶ τὰ γραμματεῖς τῶν ἄλλων πλεῖον εἰδότες.* — *Pseudo-Tertullian. adv. Phaerisaeos, qui additamenta quaedam legis adstruendo a Judae sunt, unde etiam hoc accipere ipsum quod habent nomen digni fuer genes, Comment. in Matth.* 23, 2 (*Opp. ed. Lommatzsch* IV, 194): *majus aliquid profitentes dividunt se ipsos quasi meliores a m cundum hoc Pharisaei dicuntur, qui interpretantur divisi et segrega enim divisio appellatur.* — *Idem Comment. in Matth.* 23, 23 *sq.* (*Lom* 219 *sq.*): *Similiter Pharisaei sunt omnes, qui justificant semetipsos, et se a caeteris dicentes: noli mihi appropiare, quoniam mun Interpretantur autem Pharisaei, secundum nomen Phares, divisi, qui caeteris diviserunt. Phares autem dicitur hebraica lingua divisio.* — *ment. in Matth.* 23, 29 (*Lommatzsch* IV, 233): *recte Pharisaei sunt a est praecisi, qui spiritualia prophetarum a corporali historia praec Idem, Comment. in Joann. tom.* VI *c.* 13 (*Lommatzsch* I, 210): *Οἱ δὲ ἅτε κατὰ τὸ ὄνομα ὄντες διῃρημένοι τινὲς καὶ στασιώδεις.* — *Idem, in Joann. tom.* XIII *c.* 54 *fin.* (*Lommatzsch* II, 113): *Φαρισαίων δὲ διῃρημένων καὶ τὴν θείαν ἑνότητα ἀπολωλεκότων· Φαρισαῖοι γὰρ ται· οἱ διῃρημένοι.* — *Epiphanius haer.* 16, 1: *Ἐλέγοντο δὲ Φαρισ ἀφωρισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων, διὰ τὴν ἐθελοπερισσ τὴν παρ' αὐτοῖς νενομισμένην. Φάρες γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραΐδα ἑ ἀφορισμός.* — *Hieronymus contra Luciferianos c.* 23 (*Opp. ed. Valla Pharisaei a Judaeis divisi propter quasdam observationes superf quoque a dissidio susceperunt* (nach Pseudo-Tertullian, vgl. unten A *Idem, Comment. in Matth.* 22, 23 (*Vallarsi* VII, 1, 177): *Pharisaei te observationum, quas illi δευτερώσεις vocant, justitiam praeferebat*

letzteres der Sinn des Namens. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass sie diesen sich selbst gegeben haben. Ihnen hätten doch andere positive Selbstbezeichnungen näher gelegen, wie sie in der That in der Geschichte zuerst unter dem Namen der חֲסִידִים auftreten (s. weiter unten). Ihre Gegner aber nannten sie die „Separatisten". Daraus erklärt sich auch, dass der Name in unserer ältesten rabbinischen Quelle, in der Mischna, so selten vorkommt, und zwar an der Hauptstelle im Munde der Gegner, sonst nur noch zweimal[45]). Allerdings zeigt eben die letztgenannte Thatsache, dass die Pharisäer den einmal eingebürgerten Parteinamen doch auch ihrerseits acceptirten. Und das konnten sie ja sehr wohl. Denn von ihrem Standpunkte aus war die „Absonderung", von welcher sie ihren Namen hatten, etwas durchaus Rühmliches und Gottwohlgefälliges.

Zeigt uns der Name *peruschim*, dass die Pharisäer in den Augen der Gegner als „Separatisten" erschienen, so zeigt uns ein anderer Name, welche Auffassung sie selbst von ihrem Wesen und ihrer Gemeinschaft hatten. Sie nannten sich schlechtweg *chaberim* (חֲבֵרִים) „Nächste". Dieser Begriff ist nämlich für den Sprachgebrauch der Mischna und überhaupt der älteren rabbinischen Literatur geradezu identisch mit dem der *peruschim*. Es ist aus dem Inhalt der oben (S. 319 f.) mitgetheilten Stellen ohne Weiteres von selbst deutlich, dass dort überall ein *Chaber* so viel ist, wie einer, der das Gesetz, namentlich auch die Reinheitsgesetze pünktlich beobachtet. Und zwar umfasst der Begriff alle diejenigen, welche dies thun; also nicht bloss die Gelehrten von Fach. Denn den Gegensatz bilden nicht die Ungelehrten[46]), sondern, wie ja der Inhalt zeigt, die Masse derer, bei welchen keine pünktliche Beobachtung des Gesetzes vorausgesetzt werden darf, das „Volk des Landes" (עַם הָאָרֶץ)[47]). Man darf

---

divisi vocabantur a populo; Sadducaei autem, qui interpretantur justi, et ipsi vendicabant sibi quod non erant. — Nathan ben Jechiel erklärt im Aruch: „פרוש הוא שפירש עצמו מכל טומאה ומן מאכל טמא ועם הארץ שאינו מדקדק במאכל Parusch ist einer, der sich absondert von aller Unreinheit und von unreiner Speise und vom Volk des Landes, das nicht sorgfältig ist mit dem Essen". Noch anderes s. bei *Buxtorf Lex. Chald. col.* 1851 *sq.* *Drusius*, *De tribus sectis Judaeorum lib.* II, *c.* 2. De Wette, Archäologie S. 413.

45) Die Hauptstelle ist *Jadajim* IV, 6—8; die beiden anderen Stellen: *Chagiga* II, 7. *Sota* III, 4.

46) Der Ungelehrte im Unterschied vom Gelehrten heisst הֶדְיוֹט, *ἰδιώτης*, *Rosch haschana* II, 8. — Der Begriff des Chaber umfasst beide, den הֶדְיוֹט und den חָכָם. S. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 122 f.

47) Am-haarez ist das Volk, das im Lande wohnt, aber nicht zur Gemeinschaft Israel's gehört. Der Ausdruck wird aber nicht nur als Collectivbegriff, sondern auch zur Bezeichnung eines Einzelnen gebraucht,

also in jene Stellen der Mischna nicht den Sprachgebrauch des sp teren Mittelalters eintragen, wornach ein *chaber* ein „College" d Rabbinen, ein Gelehrter ist[48]). *Chaber* ist vielmehr dort jeder, d das Gesetz mit Einschluss der *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων* pünktli beobachtet, also identisch mit Pharisäer[49]). Dies lässt uns al

Man sagt „ein Am-haarez" (d. h. Einer vom Volk des Landes). S. übe *Demai* I, 2. 3. II, 2. 3. III, 4. VI, 9. 12. *Schebiith* V, 9. *Maaser scheni* III IV, 6. *Chagiga* II, 7. *Gittin* V, 9. *Edujoth* I, 14. *Aboth* II, 5. III, 10. . *rajoth* III, 8. *Kinnim* III, 6. *Tohoroth* IV, 5. VII, 1. 2. 4. 5. VIII, 1. 2. 3 *Machschirin* VI, 3. *Tebul jom* IV, 5. Weber, System S. 42—44. Wünsc Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien S. 527 f. Hamburger R Enc. II, 54—56 (Artikel: „Amhaarez"). Die ältere Literatur bei *Jo. Chr Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu Joh. 7, 49. S. überh. die Ausleger Joh. 7, 49 (Lightfoot, Schöttgen, Wetstein, Lampe u. A.).

48) In diesem Sinn erklärt z. B. Maimonides zu *Demai* II, 3: נקרא תלמיד חכם וכן יקראו לתלמידי חכמים חברים. Elias Levita im *Tischbi s. v.* erkl חבר durch חבר הרב „College des Rabbi", d. h. Einer, der zwar die Gelehrt Ordination empfangen, aber noch nicht öffentlicher Lehrer ist (s. die Ste z. B. in *Ugolini Thes.* XXI, 907; *Carpzov Apparatus p.* 142). An Elias Levi schliesst sich die Mehrzahl der älteren christlichen Gelehrten an; s. das Ve zeichniss derselben bei *Ursinus, Antiquitates Hebraicae c.* 8 (*Ugolini Th* XXI, 907), und bei *Carpzov Apparatus p.* 143. Ich hebe nur Folgende he vor: Scaliger (*Elenchus trihaeresii Serarii c.* 10), Buxtorf (*Lex. Chald. s. v.*), Otho (*Lex. Rabbin. s. v.*), Wagenseil (*Sota p.* 1026 *sq.*), Vitringa (*De syn goga vetere Lib.* II *c.* 10 *p.* 571). — Diese Erklärung widerspricht aber de Sprachgebrauch der Mischna und der älteren rabbinischen Literatur. Zw kann חבר natürlich auch hier den Collegen (Genossen) eines Gelehrten od eines Richters bezeichnen, wenn sich aus dem Zusammenhang diese Beziehu ergiebt (z. B. *Edujoth* V, 7. *Sanhedrin* XI, 2). Wo es aber ohne Angabe ein speciellen Beziehung als *terminus technicus* schlechthin gebraucht wird, da es von חכם und תלמיד חכם verschieden und bezeichnet einen weiteren Kreis diese. Vgl. z. B. *Kidduschin* 33[b] (bei Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* חבר) אתון חכימי ואנא חבר „Ihr seid Gelehrte und ich bin bloss ein Chaber". *Sch bath* 11[a]: תחת גוי ולא תחת חבר תחת חבר ולא תחת תלמיד חכם „Unter einem H den und nicht unter einem Chaber, unter einem Chaber und nicht unter ein Gelehrten-Jünger" (die Stelle wird schon im *Aruch s. v.* חבר zur Erläuteru dieses Begriffes angeführt; über ihren Sinn s. Weber, System S. 142). *Bec roth* 30[b]: הבא לקבל דברי חבירות צריך לקבל בפני ג' חברים ואפילו תלמיד חכם צריך לקבל בפני שלש חברים „Wer die Satzungen der Gemeinschaft (*chaberuth*) auf si nehmen will, der muss dies in Gegenwart dreier Chaberim thun; selbst we er ein Gelehrten-Jünger ist, muss er es in Gegenwart dreier Chaberim thun

49) Die Identität von *parusch* und *chaber* ergiebt sich namentlich aus V gleichung von *Chagiga* II, 7 mit *Demai* II, 3 (s. die Stellen oben S. 318 f.). der ersteren Stelle stehen Am-haarez und Parusch sich gegenüber, an d letzteren Am-haarez und Chaber, und zwar so, dass an beiden Stellen d Am-haarez der Unreine ist, durch dessen Kleider der Parusch, *resp.* d Chaber verunreinigt wird. Offenbar sind also die beiden letzteren identis Mit Recht giebt daher Nathan ben Jechiel im *Aruch* (*s. v.* פרוש, und zw

einen tiefen Blick in die Selbstbeurtheilung des Pharisäismus thun. Er steht zwar mit dem gesammten Judenthum der nachexilischen Zeit insofern auf gleichem Boden, als auch ihm die Bevölkerung Palästina's in zwei Kategorien zerfällt: 1) die Gemeinde Israel's: das sind eben die *chaberim*, denn חָבֵר heisst einfach „Nächster" „Volksgenosse"[50]), und 2) das im Lande wohnende Volk. Aber der erstere Begriff beschränkt sich für ihn auf den Kreis derer, welche das Gesetz mit der gesammten *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* pünktlich beobachten. Alles Uebrige ist Am-haarez, gehört also nicht zur wahren Gemeinde Israel's. Der Pharisäismus hat sich demnach recht eigentlich als die *ecclesiola in ecclesia* beurtheilt. Nur der Kreis der pharisäischen Gemeinschaft repräsentirt das wahre Israel, welches das Gesetz vollkommen beobachtet und welches darum Anspruch hat auf die Verheissungen[51]).

Dieser theoretischen Beurtheilung entspricht auch das praktische Verhalten. Wie der Israelite die Berührung mit dem Heiden möglichst vermeidet, weil er dadurch unrein wird, so vermeidet der Pharisäer möglichst die Berührung mit dem Nicht-Pharisäer, weil der letztere für ihn ebenfalls unter den Begriff des unreinen Amhaarez fällt. „Die Kleider von Am-haarez sind Midras (unrein) für Peruschim"[52]). „Ein Chaber kehrt nicht als Gast bei einem Amhaarez ein und nimmt ihn nicht in seinem Gewande als Gast auf"[53]). „Wenn die Frau eines Chaber die eines Am-haarez in ihrem Hause

---

unter Anführung der Stelle *Chagiga* II, 7) zu פרושים die Erläuterung: הן החברין האוכלין חולינן בטהרה „Das sind die Chaberim, welche ihre profane Speise in Reinheit essen". — Vgl. bes. auch die treffliche Erörterung von Guisius zu *Demai* II, 3 (in Surenhusius' Mischna I, 83). *Edzardus*, *Tractatus Talmudici Avoda Sara caput secundum* (*Hamburg* 1710), *p.* 531—534. *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 3, 7 (*Opp.* II, 271[b]). Jost, Gesch. des Judenthums I, 204. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 42—46. 77. Anklänge an das Richtige finden sich auch bei Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* חברא. Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* חבר. Hamburger, Real-Enc. II, 126—129 (Artikel „Chaber").

50) An sich kann חבר natürlich sehr verschiedene Bedeutungen haben. Im Gegensatz zu עם הארץ ist aber nur die obige, dem Sprachgebrauch des A. T.'s entsprechende Bedeutung möglich. In diesem Sinne steht חבר z. B. zweifellos *Chullin* XI, 2, wo es den Gegensatz zu נָכְרִי (Fremder) bildet; auch in der oben (Anm. 48) aus *Schabbath* 11[a] angeführten Stelle, wo es zwischen גוי und תלמיד חכם in der Mitte steht.

51) Die Frage „wer ist mein Nächster" (*Luc.* 10, 29) ist daher ganz ernsthaft gemeint. Für das jüdische Bewusstsein war es in der That eine wichtige Frage, wer als Chaber anzuerkennen sei.

52) *Chagiga* II, 7.

53) *Demai* II, 3.

an der Mühle mahlend verliess, so ist, wenn die Mühle still steht, das Haus unrein; wenn sie noch mahlt, nur das unrein, was jene mittelst Ausstreckung der Hand berühren kann u. s. w."[54]). Wenn also die Evangelien erzählen, dass die Pharisäer sich tadelnd äussern über Jesu freien Verkehr mit den „Zöllnern und Sündern", über sein Einkehren in deren Häusern (*Marc.* 2, 14—17. *Mt.* 9, 9—13. *Luc.* 5, 27—32), so entspricht dies genau dem hier dargelegten Standpunkte. Die Pharisäer haben sich in der That vom Volk des Landes „abgesondert", insofern sie den näheren Verkehr mit demselben gemieden haben. Der Name *peruschim* kommt ihnen darum mit Recht zu; ja sie hatten auch von ihrem Standpunkte aus keinen Grund, denselben abzulehnen.

Diese Exclusivität des Pharisäismus berechtigt allerdings dazu, ihn eine *αἵρεσις*, eine Sonder-Richtung zu nennen, wie es sowohl im Neuen Testamente (*Act.* 15, 5. 26, 5) als von Josephus geschieht. Dabei bleibt aber doch bestehen, dass er der legitime und classische Repräsentant des nachexilischen Judenthums überhaupt ist. Er hat nur mit rücksichtsloser Energie die Consequenzen aus dessen Principien gezogen. Nur diejenigen sind das wahre Israel, welche das Gesetz auf's pünktlichste beobachten. Da dies im vollen Sinne nur die Pharisäer thun, so sind nur sie das eigentliche Israel, das sich zur übrigen Masse des Volkes verhält, wie dieses zu den Heiden.

Erst jetzt, nach dieser allgemeinen Charakteristik des Pharisäismus, kann auch die Frage nach seiner Entstehung erhoben und seine Geschichte kurz skizzirt werden. Seinem Wesen nach ist er so alt als das gesetzliche Judenthum überhaupt. Sobald einmal die pünktliche Beobachtung des Ceremonialgesetzes als das eigentliche Wesen des religiösen Verhaltens angesehen wird, ist der Pharisäismus im Princip vorhanden. Eine andere Frage ist aber, wann er zuerst als eine Sonder-Richtung, als eine Fraction innerhalb des jüdischen Volkes aufgetreten ist. Und in diesem Sinne lässt er sich nicht weiter hinauf verfolgen als bis in die Zeit der makkabäischen Kämpfe. An diesen betheiligten sich, wenigstens in der ersten Zeit, auch die „Frommen" (*οἱ Ἀσιδαῖοι*, d. h. חֲסִידִים), die deutlich als eine besondere Fraction innerhalb des Volkes erscheinen (I *Makk.* 2, 42. 7, 12 ff.). Sie kämpfen zwar an der Seite des Judas für die väterliche Religion, aber sie sind nicht identisch mit der makkabäischen Partei[55]). Offenbar vertreten sie, wie aus ihrem Namen zu

---

54) *Tohoroth* VII, 4. — Vgl. überhaupt die in Anm. 47 angeführte Stellen.

55) Dies ist namentlich von Wellhausen (S. 78—86) treffend nachgewiesen worden, der eben darum mit Recht die Chasidäer mit den Pharisäern identificirt.

m, die strengste Richtung, die mit besonderem Eifer auf
itung des Gesetzes hielt. Sie sind also dieselbe Partei,
s einige Decennien später unter dem Namen der
äischen" wieder begegnet. Wie es scheint, hatten sie
griechischen Zeit, als die vornehmen Priester und die Obersten
kes hinsichtlich des Gesetzes eine immer laxere Richtung
gen, sich enger verbunden zu einer Gemeinschaft solcher,
die pünktlichste Beobachtung des Gesetzes sich zur Pflicht
ı. Als dann die Makkabäer die Fahne erhoben zum Kampf
Glauben der Väter, haben auch diese „Frommen" sich an
en betheiligt; aber doch nur so lange, als wirklich für den
und das Gesetz gekämpft wurde. Als dies nicht mehr der
r, und das Ziel des Kampfes mehr und mehr die nationale
digkeit wurde, scheinen sie sich zurückgezogen zu haben.
ren daher nichts mehr von ihnen unter Jonathan und Simon.
ter Johannes Hyrkan treten sie wieder auf, und zwar nun
em Namen der „Pharisäer"; aber nun nicht mehr an der
ır Makkabäer, sondern in feindlichem Gegensatz zu ihnen.
wickelung der Dinge hatte dahin geführt, dass die priester-
amilie der Makkabäer eine politische Dynastie begründete.
e hohepriesterliche Familie war verdrängt worden. In ihr
ies Erbe traten die Makkabäer oder Hasmonäer. Eben damit
men aber auch wesentlich politische Aufgaben zu. Die Haupt-
rar für sie jetzt nicht mehr die Durchführung des Gesetzes,
die Erhaltung und Erweiterung ihrer politischen Machtstellung.
folgung dieser politischen Ziele musste sie aber immer mehr
en alten Freunden, den „Chasidim" oder „Peruschim" trennen.
ls ob sie abgefallen wären vom Gesetz. Aber eine weltliche
war an sich kaum vereinbar mit jener gesetzlichen Aengstlich-
d Peinlichkeit, welche die Pharisäer forderten. Es musste
urz oder lang zum Bruch zwischen beiden Bestrebungen
ı. Dieser Bruch erfolgte unter Johannes Hyrkan. Während
sich noch im Anfang seiner Regierung zu den Pharisäern
gte er sich später von ihnen los und wandte sich den Saddu-
n. Die Veranlassung zum Bruch wird von Josephus zwar in
after Weise erzählt[56]). Die Thatsache selbst, dass es unter
zum Umschwung kam, ist aber durchaus glaubhaft. So
wir denn die Pharisäer von nun an als die Gegner der has-
chen Priester-Fürsten. Sie waren es nicht nur unter Johannes
ı, sondern auch unter Aristobul I und besonders unter Alexander
us. Unter diesem, der als ein wilder Kriegsmann die religiösen

---

Antt. XIII, 10, 5—6.

Interessen ganz hintansetzte, kam es sogar zur offenen Revolution Sechs Jahre lang lag Alexander Jannäus mit seinen Soldtruppen in Kampf gegen das von den Pharisäern geleitete Volk[57]. Was e schliesslich erreichte, war doch nur die äussere Einschüchterung, nicht die wirkliche Ueberwindung des Gegners: die Pharisäer hatten m ihrer Betonung der religiösen Interessen die Masse des Volkes a ihrer Seite. Es ist daher nicht zu verwundern, dass Alexandr um Frieden zu haben mit ihrem Volk, den Pharisäern die Herrscha überliess. Deren Sieg war jetzt ein vollständiger: die ganze Leitun der inneren Angelegenheiten lag in ihren Händen. Alle von Hyrk abgeschafften pharisäischen Satzungen wurden wieder eingeführ sie beherrschten vollständig das öffentliche Leben des Volkes[58]. U dabei blieb es im Wesentlichen auch für alle Folgezeit. Unter alle Wechsel der Regierungen, unter Römern und Herodianern, behau teten die Pharisäer ihre geistige Hegemonie. Sie hatten die Cons quenz des Principes für sich. Und diese Consequenz verschaffte ihn das geistige Uebergewicht. Zwar standen die sadducäischen Hoh priester an der Spitze des Synedriums. Aber thatsächlich hatt nicht die Sadducäer, sondern die Pharisäer den massgebenden E fluss auf die öffentlichen Angelegenheiten. So beschreibt uns Joseph wiederholt die Situation. Die Pharisäer haben die Menge des Vol zum Bundesgenossen[59]; besonders haben sie die Weiber in ih Hand[60]. Sie haben den grössten Einfluss auf die Gemeinde so dass alle gottesdienstlichen Handlungen, Gebete u Opfer nach ihren Anordnungen geschehen[61]. Ihre Herrsch über die Massen ist so unbedingt, dass sie selbst dann Gehör finde wenn sie etwas gegen den König oder den Hohenpriester sagen[62] Infolge dessen vermögen sie am meisten den Königen entgegenz wirken[63]. Auch die Sadducäer halten sich daher in ihre amtlichen Wirken an die Forderungen der Pharisäer, we andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde[64]. — Diese grosse Einfluss, welchen die Pharisäer thatsächlich ausübten, ist nu die Kehrseite der exclusiven Stellung, die sie sich selbst gabe Gerade deshalb, weil sie ihre Forderungen so hoch spannten un nur diejenigen als vollbürtige Israeliten anerkannten, die das Geset

57) *Antt.* XIII, 13, 5.
58) *Antt.* XIII, 16, 2.
59) *Antt.* XIII, 10, 6: *τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων.*
60) *Antt.* XVII, 2, 4: *οἷς ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις.*
61) *Antt.* XVIII, 1, 3: *τοῖς δήμοις πιθανώτατοι τυγχάνουσι κ. τ. λ.*
62) *Antt.* XIII, 10, 5.
63) *Antt.* XVII, 2, 4.
64) *Antt.* XVIII, 1, 4.

ch der vollen Strenge ihrer Forderungen beobachteten, gerade deslb imponirten sie der Menge, die in diesen exemplarisch Frommen eigenes Ideal und ihre legitimen Führer anerkannte.

II. Die Sadducäer.

Nicht ebenso klar wie das Wesen der Pharisäer liegt das der ldducäer vor Augen. Die spärlichen Angaben, welche die Quellen ı liefern, lassen sich nur schwer unter einen einheitlichen Gesichtsıkt bringen. Und es scheint, dass dies im Wesen der Sache beındet ist. Die Sadducäer sind keine so einheitliche und consequente scheinung wie die Pharisäer, sondern so zu sagen eine zusammensetzte, welche von verschiedenen Ausgangspunkten aus zu beeifen ist.

Das hervorstechendste Merkmal ist zunächst dies, dass sie die istokraten sind. Als solche bezeichnet sie Josephus wiederholt. e gewinnen nur die Wohlhabenden für sich, das Volk haben nicht auf ihrer Seite"[65]). „Zu wenigen Männern ist diese hre gelangt, jedoch zu den Ersten an Ansehen"[66]). Wenn sephus hier davon spricht, dass diese „Lehre" nur zu Wenigen langt sei, so hängt dies mit seiner ganzen Manier zusammen, die arisäer und Sadducäer als philosophische Richtungen zu schildern. mmt man diesen aufgetragenen Firniss weg, so bleibt als thatchliche Angabe dies, dass die Sadducäer die Aristokraten sind, die ichen (εὔποροι) und Hochgestellten (πρῶτοι τοῖς ἀξιώμασιν). Dat ist auch schon gesagt, dass sie vorzugsweise der Priesterschaft gehörten. Denn Priester waren es, die seit Beginn der griechischen, seit der persischen Zeit den jüdischen Staat regierten, wie überupt die Priesterschaft den Adel des jüdischen Volkes bildete[67]). um Ueberfluss bezeugt auch das Neue Testament und Josephus usdrücklich, dass die hohenpriesterlichen Familien der sadducäischen 'artei angehörten[68]). So richtig aber diese, zum erstenmal von leiger mit Nachdruck vertretene, Anschauung ist, so darf sie doch nicht dahin verstanden werden, als ob die Sadducäer die Partei der Priester überhaupt gewesen wären. Der Gegensatz der Sadducäer zu den Pharisäern ist nicht ein Gegensatz der priesterlichen und

65) *Antt.* XIII, 10, 6: τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων.

66) *Antt.* XVIII, 1, 4: εἰς ὀλίγους ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι.

67) *Joseph. Vita* c. 1.

68) Apgesch. 5, 17. *Antt.* XX, 9, 1.

der strenggesetzlichen Partei, sondern ein Gegensatz der vornehm
Priester zu den Streng-Gesetzlichen. Die Pharisäer standen d
Priestern an sich keineswegs feindlich entgegen. Im Gegentheil
haben die gesetzlichen Bestimmungen über die Einkünfte der Priest
schaft reichlich zu deren Gunsten ausgelegt und ihnen an Erstling
Hebe, Zehnt, Erstgeburt u. s. w. ihr voll, gedrückt, gerüttelt u
überflüssig Mass zuerkannt[69]; auch die grössere Heiligkeit u
höhere Rangstellung der Priester in der Theokratie entschieden an
kannt[70]. Andererseits standen auch die Priester durchaus nicht
dem Pharisäismus feindlich gegenüber. Es gab wenigstens in d
letzten Decennien vor und in den ersten Decennien nach der Z
störung des Tempels eine ganze Anzahl Priester, welche selbst d
Rabbinenstande angehörten[71]. Die Gegner der Pharisäer waren de
nach nicht die Priester als solche, sondern nur die vornehmen Priest
diejenigen, welche durch Besitz und Aemter auch im bürgerlich
Leben eine einflussreiche Stellung einnahmen.

Angesichts dieser Thatsache ist es eine ansprechende Vermuth
Geiger's (die er freilich für Gewissheit ausgiebt), dass die Sad
cäer ihren Namen צַדּוּקִים[72], Σαδδουκαῖοι[73] von jenem Prie
Zadok haben, dessen Geschlecht seit Salomo's Zeit den pries
lichen Dienst zu Jerusalem verwaltete. Jedenfalls darf es geg
wärtig als ausgemacht gelten, dass der Name nicht, wie man frü

---

69) Vgl. in der Mischna die Tractate *Demai, Terumoth, Maaseroth, Cha*
Bikkurim, Bechoroth.

70) *Chagiga* II, 7: Die Kleider der Peruschim gelten als Midras (unre
für die, welche Hebe essen (d. h. die Priester). — *Horajoth* III, 8: קודם
ללוי, לוי לישראל. — Auch bei der Schriftlection in der Synagoge liess man d
Priestern den Vortritt, *Gittin* V, 8.

71) Schon dem Jose ben Joeser wird bezeugt, dass er ein חסיד unt
der Priesterschaft war (*Chagiga* II, 7). — Ein Joeser, welcher Tempelhau
mann, also ebenfalls Priester war, gehörte zu der Schule Schamma
(*Orla* II, 12). — Bei Josephus kommt vor ein *Ἰόζαρος ἱερατικοῦ γένους, Φ*
ρισαῖος καὶ αὐτός (*Jos. Vita* 39). — Josephus selbst war Priester und Ph
risäer (*Vita* 1—2). — Ferner werden erwähnt ein Rabbi Juda ha-Kohen (*Ed*
joth VIII, 2). ein Rabbi Jose ha-Kohen (*Edujoth* VIII, 2. *Aboth* II, 8). — A
bekanntesten sind als priesterliche Schriftgelehrte Rabbi Chananja הַכֹּהֲנִים
(s. oben S. 304) und Rabbi Eleasar ben Asarja (s. oben S. 307 f.). — Auch Rab
Ismael und Rabbi Tarphon sollen Priester gewesen sein (s. S. 309 und 31

72) So heissen sie in der Mischna: *Jadajim* IV, 6—7. *Erubin* VI, 2. *Ma*
koth I, 6. *Para* III, 7. *Nidda* IV, 2. — Der Singular lautet *Erubin* VI.
צדוקי, was im *cod. de Rossi* 138 צַדּוּקִי punktirt ist (Kamez und Pathach werd
in dieser Handschrift oft verwechselt; an den übrigen Stellen ist der Na
nicht vokalisirt).

73) So bei Josephus und im Neuen Testamente.

einte, von dem Adjectiv צַדִּיק abzuleiten ist[74]), sondern Eigennamen צָדוֹק[75]). Denn bei der ersteren Ableitung Umlaut von *i* in *u* unerklärlich[76]), während andererseits igennamen Zadok die Aussprache Zadduk (*Σαδδούκ*, צַדּוּק) übereinstimmenden Zeugnisse der Septuaginta[77]), des Jo- und einer vocalisirten Mischna-Handschrift[79]) zweifellos st. Der Parteiname צדוקים verhält sich also zu צדוק wie ı Boethos oder אפיקורוסים zu Epikuros. Weniger sicher are Frage zu entscheiden, von welchem Zadok die Saddu- Namen haben. Eine apokryphische Legende in den *Aboth Nathan* führt sie zurück auf einen angeblichen Schüler des von Socho Namens Zadok[80]). Allein die Legende ist trotz

—

schon manche Kirchenväter, z. B. *Epiphanius haer.* 14: *ἐπονο- οῦντοι ἑαυτοὺς Σαδδουκαίους, δῆθεν ἀπὸ δικαιοσύνης τῆς ἐπικλή- μένης. Σεδὲκ γὰρ ἑρμηνεύεται δικαιοσύνη. Hieronymus Comm.* , 23 (*Vallarsi* VII, 1, 177): *Sadducaei autem, qui interpretantur justi.* rer Zeit ist die Ableitung von צַדִּיק namentlich noch von *Deren- toire p.* 78) und Hamburger (Enc. S. 1041) vertreten.

ss dies die einzig mögliche Ableitung ist, hat am sorgfältigsten zeigt (*Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien p.* gl. ferner ausser Geiger auch: Hitzig, Gesch. des Volkes Israel m I, 274 f., Hanne, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, S. 167, Hausrath ., 118. Bibellex. IV, 520. Wellhausen S. 45 ff. Kuenen, *De gods- Israël* II, 342 *sq. Theol. Tijdschr.* 1875, 639, Hilgenfeld, Zeitschr.). *Oort, De naam Sadduceën* (*Theol. Tijdschrift* 1876, *p.* 605—617), sch. der heil. Schr. A. T.'s §. 396. Sieffert in Herzog's Real-Enc. II, 230.

ieseler fingirt freilich ein Adjectiv *zadduk*, für dessen Existenz er Nachweis schuldig geblieben ist (Stud. u. Krit. 1875, 551).

r Name Zadok kommt im A. T. nach Ausweis von Brecher's Con- r Eigennamen (1876) im Ganzen 53 mal vor. Hievon entfallen zehn Ezechiel, Esra und Nehemia (*Ezech.* 40, 46. 43, 19. 44, 15. 48, 11. *Nehem.* 3, 4. 3, 29. 10, 21. 11, 11. 13, 13). An diesen sämmt- hn Stellen haben die LXX die Form *Σαδδούκ* (nämlich nach gen Text, der allerdings an einigen Stellen erst durch Correctur des Vulgärtextes nach den Handschriften herzustellen ist).

ı Pharisäer *Σάδδουκος* wird *Antt.* XVIII, 1, 1 erwähnt. Vgl. auch *Σάδδουκι Bell. Jud.* II, 17, 10. 21, 7, wo *Σαδδουκί* nicht „Sadducäer" an, da der betreffende nach *Vita* 39 ein Pharisäer war.

. *cod. de Rossi* 138 ist der Name des Rabbi Zadok zwar nur an zahl der Stellen vokalisirt; soweit dies aber der Fall ist, lautet er weg צַדּוּק (oder צָדּוּק, da Pathach und Kamez oft verwechselt wer- ılich an folgenden Stellen: *Pea* II, 4. *Terumoth* X, 9. *Schabbath Pesachim* III, 6. VII, 2. X, 3.

both de-Rabbi Nathan c. 5: „Antigonus von Socho empfing die rung von Simon dem Gerechten. Er sagte: Gleichet nicht den Knech- em Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich,

der lebhaften Vertheidigung, die sie noch bei Baneth gefunden hat
unbrauchbar 1) schon deshalb, weil die Aboth de-Rabbi Nath
wegen ihres späten Ursprungs als historische Quelle für unsere Z
überhaupt nicht in Betracht kommen können, 2) weil speciell
über die Boethosäer Gesagte sicher verkehrt ist (s. Anm. 80), u
3) weil die Legende gar keine Ueberlieferung, sondern nur eine
lehrte Combination enthält: die Sadducäer, welche die Unsterblichk
läugneten, sollen zu ihrer Häresie gekommen sein durch Missv
ständniss jenes Ausspruches des Antigonus von Socho, dass man o
Rücksicht auf künftigen Lohn das Gute thun müsse[82]. Es ble
demnach nur die Wahl, den Namen der Sadducäer entweder ab
leiten von einem uns unbekannten Zadok, der in unbekannter Z
die Partei der Aristokraten begründet hat, oder ihn zurückzufüh
auf das priesterliche Geschlecht der Zadokiten. Ersteres ist mögl
und wird z. B. von Kuenen und Montet vorgezogen[83]; aber letzte
ist doch das wahrscheinlichere[84]. Die Nachkommen Zadok's ha
seit Salomo's Zeit den priesterlichen Dienst im Tempel zu Jerusal
versehen. Seit der deuteronomischen Reform, welche alles Opf
ausserhalb Jerusalem's verpönte, galt der dortige Cultus als

---

die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten; und stets sei Gottesfurcht
euch, auf dass euer Lohn doppelt sei in der Zukunft. Antigonus von Soc
hatte zwei Schüler, welche seinen Ausspruch lehrten. Sie trugen ihn ih
Schülern vor, diese wieder ihren Schülern. Da standen sie auf und deutel
hinterher daran und sprachen: Was dachten sich denn unsere Väter, da
so sprachen? Ist es möglich, dass ein Arbeiter den ganzen Tag arbeite u
Abends seinen Lohn nicht erhalte? Hätten aber unsere Väter gewusst, d
es ein kommendes Leben und eine Auferstehung der Todten giebt, sie hätt
nicht so gesprochen. Da standen sie auf und sagten sich los von der Tho
und es zweigte sich von ihnen ausgehend eine zweifache Spaltung ab: Sad
käer und Boethosäer, die Sadokäer nach dem Namen des Sadok, die B
thosäer nach dem Namen des Boethos". — S. die Stelle auch bei *Taylor*
Tractatus de patribus (*London* 1654) *p.* 33. Geiger, Urschrift S. 105. He
feld III, 382. Wellhausen S. 46. *Taylor, Sayings of the Jewish Fath*
(1877) *p.* 126. Baneth, Magazin für die Wissensch. des Judenthums IX. Jah
1882, S. 4 (hier die oben mitgetheilte Uebersetzung). — Die Boethos
(ביתוסים), die auch in der Mischna einmal erwähnt werden (*Menachoth* X,
haben ihren Namen von der hohenpriesterlichen Familie Boethos zur
des Herodes (s. oben S. 173). Sie sind also jedenfalls den Sadducäern
wandt.

81) Baneth, Magazin für die Wissensch. des Judenth. IX, 1882, S. 1-
61—95.

82) Vgl. Wellhausen S. 46. — Der Ausspruch des Antigonus von So
an welchen die Combination anknüpft, steht *Aboth* I, 3. S. oben S. 289.

83) *Kuenen, De godsdienst van Israël* II, 342 *sq.* *Theol. Tijdschrift* 1
639. *Montet, Essai p.* 59.

84) So alle in Anm. 75 Genannten ausser Kuenen und Montet.

allein legitime. Eben darum erkennt Ezechiel in seinem Idealbild der Theokratie allein den „Zadokiten“ (בְּנֵי צָדוֹק) das Recht zu, als Priester im Tempel zu Jerusalem zu fungiren (*Ezech.* 40, 46. 43, 19. 44, 15. 48, 11). Diese Forderung Ezechiel's ist bei der Wiederherstellung des Cultus nach dem Exil zwar nicht ganz durchgedrungen, indem auch ein Theil der andern Priestergeschlechter seine alten Rechte geltend zu machen wusste[85]). Aber die Zadokiten bildeten doch den Kern und Hauptbestandtheil der Priesterschaft in der nachexilischen Zeit. Dies sieht man namentlich auch daraus, dass der Chronist in seiner Genealogie das Haus Zadok's auf Eleasar, den älteren Sohn Aaron's zurückführt. Er giebt damit zu verstehen, dass die Zadokiten wenn nicht den einzigen, so doch den ersten und nächsten Anspruch auf das Priesterthum hätten (I *Chron.* 5, 30—41). Dieses Verfahren des Chronisten beweist aber zugleich auch, dass der Name des Ahnherrn jenes Geschlechtes noch zur Zeit des Chronisten, also in der griechischen Zeit in lebendiger Erinnerung war. Eine Partei, welche sich an die vornehmen Priester anschloss, konnte demnach recht wohl die zadokitische oder sadducäische genannt werden. Denn wenn die vornehmen Priester auch nur ein kleiner Bruchtheil der בְּנֵי צָדוֹק sind, so sind sie eben doch die massgebenden Repräsentanten derselben. Ihre Richtung ist die „zadokitische“[86]).

Zu dem bisher festgestellten Merkmal des aristokratischen Charakters der Sadducäer kommt als weiteres Merkmal zunächst dies, dass sie nur die schriftliche Thora als verbindlich anerkannten, dagegen die gesammte im Lauf der Jahrhunderte durch die Schriftgelehrten ausgebildete traditionelle Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes nicht anerkannten. „Die Sadducäer sagen, nur das habe man für gesetzlich zu achten, was geschrieben ist. Das aus der Ueberlieferung der Väter Stammende hingegen habe man nicht zu beobachten“[87]). So weit sind sie von dem unbedingten Autoritätsprincip der Pharisäer entfernt, dass sie es vielmehr für rühmlich halten, ihren Lehrern zu widersprechen[88]). Es handelt sich, wie man sieht, lediglich um eine Verwerfung der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, also der ganzen Fülle gesetzlicher Be-

85) Dies ist nämlich daraus zu schliessen, dass in der Chronik ausser der Linie Eleasar's (das sind die Zadokiten) auch die Linie Ithamar's als zum priesterlichen Dienste berechtigt erscheint (I *Chron.* 24).

86) Vgl. zum Obigen bes. Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 47—50. Ders., Gesch. Israel's I, 127—130. 230 f. Auch *Kuenen, Zadok en de Zadokiten* (*Theol. Tijdschr.* 1869, *p.* 463—509).

87) *Antt.* XIII, 10, 6. Vgl. XVIII, 1, 4.

88) *Antt.* XVIII, 1, 4.

stimmungen, welche von den pharisäischen Schriftgelehrte Ergänzung und Verschärfung des schriftlichen Gesetzes ausg worden waren. Die Meinung mancher Kirchenväter, dass die S cäer nur den Pentateuch anerkannt, die Propheten aber ver hätten[89]), wird durch die authentischen Quellen nicht bestätig ist daher als irrig von den neueren Gelehrten allgemein geben[90]). — Bei dieser principiellen Opposition, welche die Sad der gesammten pharisäischen Gesetzestradition entgegensetzten, die einzelnen gesetzlichen Differenzen zwischen Sadd und Pharisäern nur ein untergeordnetes Interesse. In der r schen Literatur werden eine Anzahl Differenzen dieser Art erwä Allein die betreffenden Notizen können zum Theil überhaupt als historische Ueberlieferung gelten — so namentlich die A des sehr späten Commentares zu Megillath Taanith. Soweit si glaubwürdig sind, treten sie so vereinzelt und zusammenhangsl

---

89) *Origenes*, *Contra Celsum* I, 49 (*Opp. ed. Lommatzsch* XVIII, *μόνον δὲ Μωσέως παραδεχόμενοι τὰς βίβλους Σαμαρεῖς ἢ Σαδδουκ* *Idem*, *Comment. in Matth. tom.* XVII, *c.* 35 (zu *Matth.* 22, 29, bei *Lom* IV, 166): *τοῖς Σαδδουκαίοις μὴ προσιεμένοις ἄλλην γραφὴν ἢ τὴν νομι τοὺς Σαδδουκαίους, ὅτι μὴ προσιέμενοι τὰς ἑξῆς τῷ νόμῳ γραφὰς πλα* — *Ibid. tom.* XVII *c.* 36 (zu *Matth.* 22, 31—32, bei *Lommatzsch* IV, 169): *τοῦτο δὲ φήσομεν, ὅτι μύρια δυνάμενος περὶ τοῦ ὑπάρχειν τὴν μέ ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις παραθέσθαι ἀπὸ προφητῶν ὁ Σωτὴρ, τοῦτο οὐ ηκεν διὰ τὸ τοὺς Σαδδουκαίους μόνην προσίεσθαι τὴν Μωσέως γραφ ῆς ἐβουλήθη αὐτοὺς συλλογισμῷ δυσωπῆσαι.* — *Hieronymus*, *Com Matth.* 22, 31—32 (*Vallarsi* VII, 1, 179): *Hi quinque tantum libros Mo cipiebant, prophetarum vaticinia respuentes. Stultum ergo erat inde testimonia, cujus auctoritatem non sequebantur.* — *Philosophumena προφήταις δὲ οὐ προσέχουσιν, ἀλλ' οὐδὲ ἑτέροις τισὶ σοφοῖς, πλὴν μ διὰ Μωσέως νόμῳ, μηδὲν ἑρμηνεύοντες.* — *Pseudo-Tertullian. ad c.* 1: *taceo enim Judaismi haereticos, Dositheum inquam Samaritanum, mus ausus est prophetas quasi non in spiritu sancto locutos repudiare Sadducaeos, qui ex hujus erroris radice surgentes ausi sunt ad hanc etiam resurrectionem carnis negare.* Hiernach fast wörtlich *Hiero contra Luciferianos c.* 23 (*Vallarsi* II, 197): *taceo de Judaismi haereti ante adventum Christi legem traditam dissiparunt: quod Dosithaeus Sa norum princeps prophetas repudiavit: quod Sadducaei ex illius radice n etiam resurrectionem carnis negaverunt.*

90) Vertheidigt ist sie noch z. B. von *Serarius*, *Trihaeresium c.* 21. Gegen ihn s. *Scaliger*, *Elenchus trihaeresii Serarii c.* 16, *D De tribus sectis Judaeorum Lib.* III *c.* 9. Mehr Literatur bei *Carpzo ratus p.* 208 *sq.* Winer RWB. II, 353 f.

91) Vgl. hierüber: Herzfeld III, 385 ff. Jost I, 216—226. Grätz III, 652 ff. (Note 10). Geiger, Urschrift S. 134 ff. Sadducäer und P S. 13—25. *Derenbourg p.* 132 *sqq.* *Kuenen*, *De godsdienst van I* 456 *sqq.* Wellhausen S. 56—75. Hamburger II, 1047 ff. *Montet*

dass ein einheitliches Princip in ihnen **nicht** zu erkennen ist, namentlich nicht das von **Geiger** gesuchte einer Vertretung der priesterlichen Interessen durch die Sadducäer[92]. Im **Criminalrecht** sind nach Josephus die Sadducäer strenger, die Pharisäer milder gewesen[93]. Das kann damit zusammenhängen, dass die ersteren sich streng an den Buchstaben des Gesetzes hielten, während die letzteren Mittel und Wege fanden, durch Interpretation die Härten des Gesetzes zu mildern. In einem von der Mischna erwähnten Punkte gingen die Sadducäer noch über die Forderungen des Gesetzes hinaus: sie verlangten Schaden-Ersatz nicht nur wenn Jemandes Ochse oder Esel Schaden angerichtet hatte (so *Exod.* 21, 32. 35 f.), sondern auch wenn Jemandes Knecht oder Magd Schaden angerichtet hatte[94]. Andererseits wollten sie, dass falsche Zeugen nur dann hingerichtet würden, wenn infolge ihres falschen Zeugnisses der Angeklagte bereits hingerichtet worden (*Deut.* 19, 19—21), während die Pharisäer es auch schon dann verlangten, wenn nur das Urtheil gefällt war[95]. Hier sind also die Pharisäer die strengeren. Man sieht eben, dass die Differenzen nicht eigentlich principielle sind. Aehnlich steht es bei den **rituellen Fragen**. Auch hier kann man von einer principiellen Differenz nur insofern reden, als die Sadducäer die pharisäischen Bestimmungen z. B. hinsichtlich von rein und unrein nicht als bindend anerkannten. Sie verspotteten ihre pharisäischen Gegner wegen der Seltsamkeiten und Inconsequenzen, zu denen ihre Reinheitsgesetze führten[96]. Andererseits erklärten die Pharisäer alle Sadducäerinnen „wenn sie in den Wegen ihrer Väter wandeln" für unrein[97]. Wie wenig jedoch die Sadducäer das Princip der levitischen Reinheit an sich verwerfen wollten, sieht man daraus, dass sie für den die rothe Kuh verbrennenden Priester sogar einen höheren Grad von Reinheit forderten als die Pharisäer[98]. Dies letztere ist zugleich

---

92) Gegen **Geiger** s. bes. **Wellhausen** a. a. O.

93) *Antt.* XX, 9, 1: *Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους.* — *Antt.* XIII, 10, 6: *Ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι.*

94) *Jadajim* IV, 7b. — Den Wortlaut dieser und der folgenden Stellen s. oben S. 317 ff.

95) *Makkoth* I, 6.

96) Nur als Spott können die *Jadajim* IV, 6 u. 7a erwähnten Angriffe der Sadducäer auf die Pharisäer gemeint sein. Denn die Sadducäer wollen sicher nicht dafür eintreten, dass auch „gegnerische Bücher" die Hände verunreinigen (*Jadajim* IV, 6), oder dass auch die „Strömung" beim Giessen aus einem reinen Gefäss in ein unreines für unrein zu erklären sei (*Jadajim* IV, 7a). Sondern sie verspotten nur die Pharisäer wegen ihrer Absonderlichkeiten.

97) *Nidda* IV, 2.

98) *Para* III, 7.

der einzige Punkt, wo sich ein gewisses priesterliches Interes nämlich das für priesterliche Reinheit erblicken lässt. Hinsichtli der Festgesetze wird erwähnt, dass die „Boethosäer" (die als ei Spielart der Sadducäer zu betrachten sind) behaupteten, die Pflic garbe beim Passafest (*Lev.* 23, 11) sei nicht am zweiten Festt sondern am Tag nach dem in die Festwoche fallenden Sabbath d zubringen[99]; und dementsprechend das sieben Wochen später falle Pfingstfest (*Lev.* 23, 15) stets am Tag nach Sabbath zu feiern[1(Diese Differenz ist aber eine so rein schulmässige, dass sie eb nur die exegetische Ansicht der die Tradition nicht anerkennend Sadducäer zum Ausdruck bringt. Praktische Bedeutung hat sie sich nie gehabt[101]). Die einzige Differenz von Bedeutung wird auch der Festgesetzgebung, namentlich in der Auslegung des Sabbat gebotes die gewesen sein, dass die Sadducäer den Wust der pha säischen Bestimmungen nicht als bindend anerkannten[102]). Au diese allgemeine Ablehnung der pharisäischen Traditio durch die Sadducäer beschränkt sich also überhaupt di principielle Differenz zwischen beiden. Alles übrige sir Differenzen, wie sie sich von selbst ergeben mussten, wenn die Ein die Verbindlichkeit der exegetischen Tradition der Anderen nicht a erkannten. Man darf auch nicht meinen, dass die Sadducäer d pharisäische Tradition ihrem gesammten Inhalte nach abgeleh

---

99) *Menachoth* X, 3. — Sie verstanden nämlich unter dem שבת *Lev.* 23, nicht den ersten Festtag, sondern den Wochensabbath. Die traditionelle A legung, welche darunter den ersten Festtag, also unter dem „Tag nach d Sabbath" den zweiten Festtag versteht, ist die richtige. S. überh. We hausen S. 59 f. 67. Adler, Pharisäismus und Sadducäismus und ihre di rirende Auslegung des ממחרת השבת (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. Judenth. 1878, S. 522 ff. 568 ff. 1879, S. 29 ff.).

100) *Chagiga* II, 4. — Es ist hier freilich nur im Allgemeinen von solcl die Rede, welche sagen: עצרת אחר השבת (Pfingsten fällt auf den Tag nach S bath). Dass aber damit die Sadducäer (Boethosäer) gemeint sind, ist na *Menachoth* X, 3 allerdings anzunehmen.

101) Vgl. Wellhausen S. 59 f.

102) Nach *Erubin* VI, 2 könnte man freilich meinen, dass die Sadduc die pharisäischen Subtilitäten hinsichtlich der Sabbathfeier auch beobachtet Denn es wird dort der Fall als möglich vorausgesetzt, dass ein Sadduc ganz nach pharisäischer Art in einem künstlich abgesperrten Raum Sabbathanbruch etwas niederlegt, um sich darin das Recht der freieren wegung für den Sabbath zu sicheren. In Wahrheit zeigt aber der Zusamm hang, dass die Sadducäer zu denen gehören, welche „das Gesetz vom E nicht anerkennen" (*Erubin* VI, 1). Die Absicht des Sadducäers bei ei solchen Handlung kann also nur die sein, den pharisäischen Nachbar zu ärg welchem durch die Handlung des Sadducäers der solchergestalt occupirte Ra entzogen wird.

hätten. Ganz abgesehen davon, dass sie seit der Zeit der Alexandra mit ihren Anschauungen in der Praxis nicht mehr durchdrangen, werden sie auch theoretisch in manchen, vielleicht vielen Einzelheiten mit der pharisäischen Tradition übereingestimmt haben. Nur die Verbindlichkeit derselben leugneten sie und behielten sich das Recht der eigenen Meinung vor.

In dieser Ablehnung der pharisäischen Gesetzestradition repräsentiren die Sadducäer den älteren Standpunkt. Sie bleiben bei dem geschriebenen Gesetze stehen. Die ganze spätere Entwickelung ist für sie nicht mehr verbindlich. Einen ähnlichen, man kann sagen archaistischen Standpunkt vertreten sie auch in den religiösen Anschauungen. Das Wesentliche ist hierüber schon oben (S. 323 ff.) mitgetheilt worden. Sie lehnten 1) den Glauben an die leibliche Auferstehung und an die Vergeltung in einem künftigen Leben, ja an eine persönliche Fortdauer des Individuums überhaupt ab. Sie leugneten 2) auch Engel und Geister. Sie behaupteten endlich 3) „dass in des Menschen Wahl das Gute und das Böse stehe und das Thun des Einen oder des Anderen nach seinem Belieben"; dass also Gott keinen Einfluss auf die menschlichen Handlungen ausübe, daher auch der Mensch selbst Ursache seines Glückes und Unglückes sei[103]. — In Betreff der beiden ersten Punkte ist es zweifellos, dass damit die Sadducäer den ursprünglichen Standpunkt des Alten Testamentes im Unterschied vom späteren jüdischen vertreten. Denn mit Ausnahme des Buches Daniel kennt auch das Alte Testament keine leibliche Auferstehung und keine jenseitige Vergeltung im Sinne des späteren Judenthums, nämlich kein persönliches Heil des Einzelnen nach diesem irdischen Leben und auch keine jenseitige Bestrafung für die Sünden dieses irdischen Lebens, sondern nur eine schattenhafte Fort-Existenz im Scheol. Ebenso ist dem Alten Testament auch der Engel- und Dämonenglaube in der Ausbildung, welche er in der späteren Zeit erlangt hat, noch fremd. Die Sadducäer sind also in beiden Beziehungen im Wesentlichen auf dem älteren Standpunkte stehen geblieben. Nur wird man freilich nicht sagen dürfen, dass das eigentliche Motiv hiebei der conservative Zug, das Hangen am Alten als solchem war. Vielmehr hatte augenscheinlich die politische Machtstellung der Sadducäer eine gewisse weltliche Gesinnung bei ihnen zur Folge. Sie standen mit ihren Interessen ganz im Diesseits und hatten nicht ein so intensives religiöses

103) *Halévy, Traces d' aggadot saducéennes dans le Talmud* (*Revue des études juives t.* VIII, 1884, *p.* 38—56) sucht Spuren dieser sadducäischen Anschauungen auch im Talmud nachzuweisen. Dieselben sind aber sehr undeutlich.

Interesse wie die Pharisäer. Es ist also das geringere Mass reli-
giöser Energie, welches ihnen den älteren Standpunkt als genügen
erscheinen liess. Ja es ist wahrscheinlich, dass bei ihnen als de
Hochstehenden und Gebildeten auch aufklärerische Motive m
im Spiele waren. Je phantastischer sich die religiöse Vorstellung
welt des Judenthums gestaltete, desto weniger vermochten sie d
Entwickelung auf diesem Wege zu folgen. — Von diesen Gesicht
punkten aus ist wohl hauptsächlich auch die Betonung der mensc
lichen Freiheit von Seite der Sadducäer zu erklären. Wenn die b
treffenden Angaben des Josephus überhaupt Glauben verdienen, s
kann man in dieser stärkeren Betonung der Freiheit auch nur ei
Zurücktreten der religiösen Motive erblicken. Sie wollten den Men-
schen auf sich selbst gestellt wissen, und lehnten den Gedanken ab
dass auch bei den menschlichen Handlungen als solchen ein Mit
wirken Gottes stattfinde.

Mit den letzten Ausführungen ist theilweise auch schon ange
deutet, wie gerade die hohe Aristokratie zu der als „saddu
cäisch" bezeichneten Richtung kam. Wir müssen, um die Ge
nesis dieser Richtung zu begreifen, davon ausgehen, dass die vornehm
Priesterschaft schon in der persischen, namentlich aber in der gri
chischen Zeit die Leitung der politischen Angelegenheite
in ihrer Hand hatte. Der Hohepriester war das Oberhaupt d
Staates; vornehme Priester standen ohne Zweifel an der Spitze d
Gerusia (des nachmaligen Synedriums). Die Aufgabe der prieste
lichen Aristokratie war also ebenso eine politische wie eine religiös
Dies brachte nothwendig mit sich, dass für ihr ganzes Verhalten p
litische Gesichtspunkte und Interessen sehr wesentlich mit in B
tracht kamen. Je stärker aber diese in den Vordergrund trate
desto mehr traten die religiösen zurück. Dies scheint nun namen
lich in der griechischen Zeit der Fall gewesen zu sein, und zwar de
halb, weil jetzt die politischen Interessen verknüpft wurden mit de
Interessen der griechischen Bildung. Wer in der damalige
Welt politisch etwas ausrichten wollte, musste nothwendig mit de
Hellenismus auf einem mehr oder weniger freundlichen Fusse stehe
So gewann denn auch bei der vornehmen Priesterschaft zu Jerusale
der Hellenismus mehr und mehr an Boden. In demselben Masse ab
wurde sie den jüdisch-religiösen Interessen entfremdet. Es ist dah
begreiflich, dass Antiochus Epiphanes mit seinen Forderungen g
rade in diesen Kreisen am leichtesten Eingang fand. Ein Theil d
hochgestellten Priester war ohne Weiteres bereit, sogar den jüdisch
Cultus mit dem heidnischen zu vertauschen. Dieser Triumph d
Heidenthums war nun freilich nicht von langer Dauer: die makk
bäische Erhebung hat ihm ein rasches Ende bereitet. Aber

Tendenzen der priesterlichen Aristokratie blieben darum im Wesentlichen doch dieselben. Wenn auch vom heidnischen Cultus nicht mehr die Rede war, wenn auch die eigentlichen Griechenfreunde verdrängt oder zum Schweigen gebracht waren, so blieb in der priesterlichen Aristokratie doch nach wie vor die weltliche Gesinnung und die, mindestens relative Laxheit des religiösen Interesses. Auf der anderen Seite aber hatte die makkabäische Erhebung eine Belebung und Kräftigung des religiösen Lebens zur Folge. Die gesetzesstrenge Richtung der „Chasidäer" gewann mehr und mehr an Einfluss. Und damit steigerten sich auch ihre Ansprüche. Nur der sollte als wahrer Israelite anerkannt werden, der das Gesetz nach der ganzen Strenge der von den Schriftgelehrten gegebenen Auslegung beobachtete. Je dringender aber diese Forderung gestellt wurde, desto ablehnender verhielten sich die Aristokraten. Es scheint also gerade der religiöse Aufschwung der makkabäischen Zeit zu einer festeren Consolidirung der Parteien geführt zu haben. Die „Chasidäer" zogen die Consequenzen ihres Principes und wurden zu „Pharisäern". Die hohe Aristokratie lehnte ebenfalls bestimmter und principieller als bisher die Errungenschaft der letzten Jahrhunderte sowohl in der Auslegung des Gesetzes als in der Entwickelung der religiösen Anschauungen ab. Sie sahen in der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων· ein Uebermass gesetzlicher Strenge, das sie sich nicht wollten auflegen lassen. Und die fortgeschrittenen religiösen Anschauungen waren ihnen theils bei ihrem weltlichen Sinn entbehrlich, theils bei ihrer höheren Bildung und Aufklärung unannehmbar. Da die Haupt-Vertreter dieser Richtung dem alten Priestergeschlecht der Zadokiten angehörten, wurden sie und ihr ganzer Anhang von den Gegnern die Zadokiten oder Sadducäer genannt.

Unter den ersten Makkabäern (Judas, Jonathan und Simon) trat diese „zadokitische" Aristokratie nothwendig in den Hintergrund. Die alte hohepriesterliche Familie, die wenigstens in einigen ihrer Mitglieder den extremsten griechenfreundlichen Standpunkt vertreten hatte, war verdrängt. Das hohepriesterliche Amt blieb eine Zeit lang ganz unbesetzt. Im J. 152 wurde Jonathan zum Hohenpriester ernannt und damit eine neue hohepriesterliche Dynastie, die der Hasmonäer begründet, die infolge ihrer ganzen Vergangenheit sich zunächst auf die gesetzesstrenge Partei stützen musste. Trotzdem ist schon für die Zeit der ersten Hasmonäer (Jonathan, Simon) sicher nicht eine völlige Verdrängung der „Sadducäer" vom Schauplatz anzunehmen. Die alte Aristokratie war durch die Stürme der makkabäischen Zeit zwar von den extremsten griechenfreundlichen Elementen gereinigt, aber darum nicht mit einem male ganz verschwun-

den. Die emporgekommenen Hasmonäer mussten sich also mit i
irgendwie verständigen und ihr wenigstens einen Theil der Sitze
der „Gerusia“ einräumen. Dabei wird es geblieben sein bis zur Z
Johannes Hyrkan's. Seit Johannes Hyrkan waren die Sadducäer s
gar wieder die eigentliche Regierungspartei: Johannes Hyrkan, A
stobul I, Alexander Jannäus folgten ihrer Richtung (vgl. oben S. 335
Die Reaction unter Alexandra brachte dann die Pharisäer wieder
die Regierung. Aber deren politische Herrschaft war doch ni
von langer Dauer. So sehr auch die geistige Macht der Pharisä
wuchs: in der Politik wusste sich die sadducäische Aristokratie a
Ruder zu erhalten, und zwar trotz des Sturzes der Hasmonäer u
trotz der Proscriptionen des Herodes gegen den alten, mit den Ha
monäern verbundenen Adel. Auch die hohenpriesterlichen Famili
der herodianisch-römischen Zeit gehörten der sadducäischen Part
an. Wenigstens für die römische Zeit ist dies bestimmt bezeugt[10
Der Preis, um welchen die Sadducäer in dieser späteren Zeit sic
die Herrschaft zu sichern wussten, war freilich ein ziemlich theure
sie mussten sich thatsächlich in ihrem amtlichen Handeln den ph
risäischen Anschauungen accomodiren. „Gethan wird von ihnen s
zu sagen nichts. Denn so oft sie zu Aemtern gelangen, halten s
sich, wenn auch widerwillig und gezwungen, an das, was die Phar
säer sagen, weil andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde“[10

Mit dem Untergang des jüdischen Staatswesens verschwinden d
Sadducäer überhaupt aus der Geschichte. Ihre Stärke war die Politi
Als keine Politik mehr zu machen war, hatte ihre Stunde geschlage
Während die pharisäische Richtung infolge des Zusammenbruchs d
politischen Verhältnisse nur noch mehr erstarkte, nur noch unb
dingter die Herrschaft über das jüdische Volk gewann, war den Sa
ducäern der Boden, auf dem sie existiren konnten, entzogen. Es i
daher nicht zu verwundern, dass die jüdischen Gelehrten selbst sch
bald nicht mehr wissen, wer die Sadducäer eigentlich waren: in d
Mischna finden sich noch einige glaubhafte Ueberlieferungen üb
sie. Die eigentlich talmudische Zeit hat von ihnen nur noch ei
ganz nebelhafte Vorstellung.

104) Apgesch. 5, 17. *Joseph. Antt.* XX, 9, 1.

105) *Antt.* XVIII, 1, 4. — Ein völliges Missverständniss ist es, wenn m
aus den Worten hat herauslesen wollen, dass die Sadducäer nur widerwi
Aemter annahmen (so selbst Winer RWB II, 356). Im Gegentheil! Sie hat
gerade die hohen Aemter in Beschlag! Die Worte ἀκουσίως μὲν καὶ κ
ἀνάγκας sind, wie das μέν und δέ beweist, mit dem Folgenden zu verbin
Vgl. Geiger, Urschrift S. 108 Anm. Ders., Sadducäer und Pharisäer S.
Hanne, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, S. 176. Keim I, 282 A
Wellhausen S. 45.

§. 27. Schule und Synagoge.

„Wer das Gesetz nicht kennt, der ist verflucht“ (*Joh.* 7, 49), dies war die Grundüberzeugung des nachexilischen Judenthums. Damit war von selbst gegeben, dass Gesetzeskunde als das höchste, vor andern erstrebenswerthe Gut des Lebens geschätzt wurde. So erklingt denn auch in allen Tonarten die Mahnung: Hin zum Gesetz! — Jose ben Joeser sagte: Dein Haus sei ein Versammlungshaus für Gesetzesgelehrte (חֲכָמִים); lass dich bestäuben vom Staub ihrer Füsse, und trinke mit Durst ihre Lehren [1]). — Josua ben Perachja sagte: Verschaffe dir einen Lehrer (רַב) [2]). — Schammai sagte: Mache das Gesetzesstudium zur bestimmten Beschäftigung (קֶבַע) [3]). — Rabban Gamaliel sagte: Setze dir einen Lehrer, so vermeidest du das Zweifelhafte [4]). — Hillel sagte: Ein Unwissender kann nicht wahrhaft fromm sein (לֹא עַם הָאָרֶץ חָסִיד) [5]). — Derselbe sagte: Je mehr Gesetzeslehre, desto mehr Leben; je mehr hohe Schule, desto mehr Weisheit; je mehr Berathung, desto vernünftiger Handeln. Wer Gesetzeskenntniss sich erwirbt, erwirbt sich das Leben in der zukünftigen Welt [6]). — R. Jose ha-Kohen sagte: Gieb dir Mühe das Gesetz zu erlernen, denn durch Erbschaft erlangt man es nicht [7]). — R. Eleasar ben Arach sagte: Sei emsig im Studium des Gesetzes [8]). — R. Chananja ben Teradjon sagte: Wenn zwei beisammen sitzen und sich nicht vom Gesetz unterhalten, so sind sie eine Versammlung von Spöttern, von welcher es heisst: Sitze nicht, da die Spötter sitzen. Wenn aber zwei beisammen sitzen und sich vom Gesetz unterhalten, so ist die Schechina unter ihnen gegenwärtig [9]). — R. Simon sagte: Wenn drei an einem Tische zusammen speisen, und sich nicht vom Gesetz unterhalten, so ist es, als hätten sie von Todtenopfer genossen. Aber wenn drei an einem Tische zusammen speisen und sich vom Gesetz unterhalten, so ist es, als hätten sie am Tische Gottes gegessen [10]). — R. Simon sagte: Wer im Wandern sich das Gesetz wiederholt, sich aber unterbricht und ruft: Wie schön ist dieser

1) *Aboth* I, 4.
2) *Aboth* I, 6.
3) *Aboth* I, 15.
4) *Aboth* I, 16.
5) *Aboth* II, 5.
6) *Aboth* II, 7.
7) *Aboth* II, 12.
8) *Aboth* II, 14.
9) *Aboth* III, 2; vgl. III, 6.
10) *Aboth* III, 3.

Baum! Wie schön ist dieser Acker! dem rechnet es die Schrift a als wenn er sein Leben verwirkt[11]. — R. Nehorai sagte: Wande immer nach einem Orte, wo Gesetzeslehre ist, und sage nicht, s wird dir nachkommen, oder deine Gefährten werden sie dir erhalte auch verlass dich nicht auf deinen eigenen Scharfsinn[12]. — Dersell R. Nehorai sagte: Ich lasse alle Gewerbe in der Welt bei Seite u lehre meinen Sohn nur Gesetz; denn dessen Lohn geniesst man dieser Welt; und das Capital (הַקֶּרֶן) bleibt stehen für die zukünfti Welt[13]. — Folgende Dinge haben kein Mass: die Pea, die Er linge, die Wallfahrt, die Mildthätigkeit, das Studium des Gesetz Folgendes sind Dinge, deren Zinsen (פֵּירוֹת) man in dieser Welt g niesst, während das Capital (הַקֶּרֶן) stehen bleibt für die zukünft Welt: Ehrerbietung vor Vater und Mutter, Mildthätigkeit, Fried stiften unter Nebenmenschen und Studium des Gesetzes me als dieses alles[14]. — Ein Bastard, der das Gesetz kennt, g selbst einem Hohenpriester im Range voran, wenn dieser ein I wissender ist[15].

Solche Werthschätzung des Gesetzes musste nothwendig d treiben, dass alle Mittel aufgewendet wurden, um womöglich d ganzen Volke die Wohlthat gründlichster Gesetzeskenntniss und (setzesübung zuzuwenden. Was die pharisäischen Schriftgelehrten ihren Schulen als Gesetz Israel's festgestellt hatten, das musste G meingut des ganzen Volkes werden, sowohl theoretisch wie praktis Denn auf beides kam es an: auf die Kenntniss und auf die Au übung des Gesetzes. Josephus rühmt es gerade als einen Vorz des israelitischen Volkes, dass hier nicht einseitig das eine oder d andere bevorzugt werde, wie etwa die Spartaner nur durch Gewö nung erzogen, nicht durch Unterricht (ἔθεσιν ἐπαίδευον, οὐ λόγοι die Athener dagegen und die übrigen Hellenen mit dem theore schen Unterricht sich begnügen und die Einübung vernachlässig „Unser Gesetzgeber aber hat beides mit vieler Sorgfalt verbund Denn er liess weder die Uebung der Sitten stumm, noch die Leh des Gesetzes unausgeführt"[16]. Der Unterricht, der die Voraussetzu der Ausübung bildete, begann schon in früher Jugend und zog si

11) *Aboth* III, 7.

12) *Aboth* IV, 14.

13) *Kidduschin* IV, 14.

14) *Pea* I, 1.

15) *Horajoth* III, 8. — Vgl. überhaupt über Nothwendigkeit und W des Gesetzesstudiums: Weber, System der altsynagogalen palästinischen T logie (1880) S. 28—31.

16) *Contra Apion.* II, 16—17.

durch das ganze Leben des Israeliten hindurch. Für die Grundlegung hatte die **Schule** und **Familie** zu sorgen, für die Weiterführung die **Synagoge**.

I. Die Schule.

Literatur:

***Ursinus**, Antiquitates Hebraicae Scholastico-Academicae, Hafniae* 1702 (auch in Ugolini's *Thesaurus t.* XXI).

***Pacht**, De eruditione Judaica (dissertatio, quam praeside A. G. Waehnero examini submittet auctor J. L. Pacht), Gotting.* 1742. — Handelt speciell *p.* 50—55: *de ludis puerorum.*

***Andr. Georg Waehner**, Antiquitates Ebraeorum vol.* II (*Gottingae* 1742) *p.* 783—804: *De eruditione Ebraeorum.*

Ant. Theod. Hartmann, Die enge Verbindung des A. T. mit dem Neuen (1831) S. 377—384.

Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 186—192.

Winer RWB. Art. „Kinder" und „Unterricht" (hier auch noch mehr Literatur).

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 243. 266—268.

Keim, Gesch. Jesu I, 424 ff.

Diestel, Art. „Erziehung" in Schenkel's Bibellex. II, 172 f.

***Ginsburg**,* Art. *„Education"* in Kitto's *Cyclopaedia of Biblical Literature.*

S. R. Hirsch, Aus dem rabbinischen Schulleben. Frankf. a. M. 1871 (Progr.).

Elias van Gelder, Die Volksschule des jüdischen Alterthums nach talmudischen und rabbinischen Quellen. Berl. 1872 (Leipziger Dissertat.).

Leop. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur (Szegedin 1875) S. 195 ff. 407 ff.

Mos. Jacobson, Versuch einer Psychologie des Talmud (Hamburg 1878) S. 93—101.

***Jos. Simon**, L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens Juifs d'après la Bible et le Talmud.* 3. *ed.* Leipzig 1879, O. Schulze.

Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, I. Abth. Art. „Erziehung". II. Abth. Artt. „Lehrer, Mizwa, Schule, Schüler, Unterricht".

Nach Josephus' Behauptung hatte schon Moses verordnet: „dass die Knaben die wichtigsten Gesetze lernen sollten, da dies die beste Wissenschaft und des Glückes Ursache sei"[17]. „Er befahl, die Kinder in den Anfangsgründen des Wissens (Lesen und Schreiben) zu unterrichten und sie zu lehren, nach den Gesetzen zu wandeln und die Thaten der Vorfahren zu kennen. Dieses, damit sie sie nachahmten; jenes, damit sie mit den Gesetzen aufwachsend sie nicht überträten oder den Vorwand des Nichtwissens hätten"[18]. Zu wie-

17) *Antt.* IV, 8, 12: *Μανθανέτωσαν δὲ καὶ οἱ παῖδες πρώτους τοὺς νόμους, μάθημα κάλλιστον καὶ τῆς εὐδαιμονίας αἴτιον.*

18) *Apion.* II, 25: *Καὶ γράμματα παιδεύειν ἐκέλευσε* [*scil. τοὺς παῖδας*], *περί τε τοὺς νόμους ἀναστρέφεσθαι καὶ τῶν προγόνων τας πράξεις ἐπίστασ-*

derholten malen rühmt Josephus den Eifer, mit welchem der Jugen unterricht betrieben wurde. „Mehr als um alles bemühen w uns um die Kindererziehung und halten die Beobachtung der G setze und die ihnen entsprechende Frömmigkeit für die wichtig Angelegenheit des ganzen Lebens“ [19]. „Wenn man von uns irge Einen nach den Gesetzen früge, würde er leichter alle hersagen, seinen eigenen Namen. Da wir sie vom ersten Bewusstsein erlernen, haben wir sie in unsern Seelen wie eingegraben; und sel ist ein Uebertreter, unmöglich aber die Abwendung der Strafe“ Aehnlich äussert sich Philo. „Da die Juden ihre Gesetze für g liche Offenbarungen halten und von frühester Jugend an in de Kenntniss unterwiesen sind, so tragen sie das Bild des Gesetzes ihrer Seele“ [21]. „Sie werden so zu sagen von den Windeln von Eltern und Lehrern und Erziehern noch vor dem Unterricht den heiligen Gesetzen und den ungeschriebenen Sitten gelehrt, Gott den einen Vater und Schöpfer der Welt zu glauben“ [22]. V sich selbst rühmt Josephus, dass er schon im vierzehnten Lebensjah eine so genaue Kenntniss des Gesetzes besessen habe, dass die Hohe priester und die ersten Männer Jerusalems zu ihm kamen „um w ihm in Betreff der Gesetze Genaueres zu erfahren“ [23]. Es kann na alledem nicht zweifelhaft sein, dass in den Kreisen des echten J denthums der Knabe von zartester Kindheit an mit den Anford rungen des Gesetzes vertraut gemacht wurde [24].

θαι, τὰς μὲν ἵνα μιμῶνται, τοῖς δ' ἵνα συντρεφόμενοι μήτε παραβαίνωσι μ σκῆψιν ἀγνοίας ἔχωσι. — Ueber γράμματα = Anfangsgründe des Wis (Lesen und Schreiben) s. Passow's WB. *s. v.*

19) *Apion.* I, 12: Μάλιστα δὲ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦν καὶ τὸ φυλάττειν τοὺς νόμους καὶ τὴν κατὰ τούτους παραδεδομένην εὐσέβ ἔργον ἀναγκαιότατον παντὸς τοῦ βίου πεποιημένοι.

20) *Apion.* II, 18: Ἡμῶν δ' ὁντινοῦν εἴ τις ἔροιτο τοὺς νόμους, ῥᾷον εἴποι πάντας ἢ τοὔνομα τὸ ἑαυτοῦ. Τοιγαροῦν ἀπὸ τῆς πρώτης εὐ αἰσθήσεως αὐτοὺς ἐκμανθάνοντες ἔχομεν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἐγκεχαρ μένους, καὶ σπάνιος μὲν ὁ παραβαίνων, ἀδύνατος δ' ἡ τῆς κολάσεως π αἴτησις.

21) *Legat. ad Cajum* §. 31, *Mang.* II, 577: Θεόχρηστα γὰρ λόγια τοὺς μους εἶναι ὑπολαμβάνοντες, καὶ τοῦτο ἐκ πρώτης ἡλικίας τὸ μάθημα: δευθέντες, ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὰς τῶν διατεταγμένων εἰκόνα

22) *Legat. ad Cajum* §. 16, *Mang.* II, 562: Δεδιδαγμένους ἐξ αὐτῶν ' πον τινὰ σπαργάνων ὑπὸ γονέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν, καὶ π πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν, ἕνα νομίζειν τὸν τέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου θεόν.

23) *Vita* 2.

24) Auch in den christlichen Gemeinden wurden bereits die Kinder in heiligen Schrift unterwiesen, vgl. II *Timoth.* 3, 15: ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γρά ματα οἶδας.

Dass diese Erziehung zum Gesetz vor allem die Pflicht und Aufgabe der Eltern war, ist selbstverständlich. Aber es scheint, dass schon im Zeitalter Christi auch von Gemeindewegen durch Errichtung von Schulen für den Jugendunterricht gesorgt wurde. Zwar will es nicht viel besagen, wenn die spätere Sage erzählt, dass bereits Simon ben Schetach verordnet habe, dass die Kinder (תינוקות) die Elementarschule (בית הספר) besuchen sollen[25]). Denn dieser Simon ben Schetach ist überhaupt ein Ansatzpunkt für allerlei Sagen. Jedenfalls wird aber im Zeitalter der Mischna, also spätestens im 2. Jahrh. nach Chr., die Existenz von Elementarschulen vorausgesetzt. Es finden sich z. B. gesetzliche Bestimmungen hinsichtlich des חַזָּן (Gemeinde-Dieners), der die Kinder (תינוקות) am Sabbath im Lesen unterrichtet[26]). Oder es wird festgesetzt, dass ein lediger Mann nicht Kinderschule halten solle, לא ילמוד אדם רוק סופרים[27]). Oder es wird bestimmt, dass für gewisse Fälle das Zeugniss eines Erwachsenen gültig sei in Betreff dessen, was er einst als Kind (קטן) in der Elementarschule (בית הספר) gesehen habe[28]). Es ist daher durchaus nicht unglaubwürdig, was eine spätere Tradition berichtet, dass Josua ben Gamla (= Jesus Sohn Gamaliel's) angeordnet habe, dass man Knaben-Lehrer (מלמדי תינוקות) in jeder Provinz und in jeder Stadt anstelle und die Kinder im Alter von sechs oder sieben Jahren zu ihnen bringe[29]). Der einzige in der Geschichte bekannte Jesus Sohn Gamaliel's ist der Hohepriester dieses Namens, um 63—65 nach Chr. (s. oben S. 171). Dieser wird also auch in der obigen Notiz gemeint sein. Da seine Massregel schon ein längeres Bestehen von Knabenschulen voraussetzt, so wird man sie unbedenklich in das Zeitalter Christi verlegen dürfen, wenn auch nicht als eine allgemeine und fest organisirte Institution.

---

25) *jer. Kethuboth* VIII, 11 (32c oben).

26) *Schabbath* I, 3.

27) *Kidduschin* IV, 13.

28) *Kethuboth* II, 10.

29) *bab. Baba bathra* 21a: „Rab Juda sagte im Namen des Rab: Wahrlich, es möge dieses Mannes zum Guten gedacht werden! Josua ben Gamla ist sein Name. Wäre er nicht gewesen, das Gesetz wäre in Israel vergessen worden. Denn anfangs, wer einen Vater hatte, den lehrte dieser das Gesetz; wer keinen hatte, der lernte das Gesetz nicht .... Später verordnete man, dass man Knabenlehrer in Jerusalem anstellen solle .... Allein, nur wer einen Vater hatte, den schickte dieser in die Schule; wer keinen hatte, ging nicht hinein. Da verordnete man, dass man in jeder Provinz Lehrer anstelle und die Knaben im Alter von sechzehn oder siebzehn Jahren zu ihnen schicke. Allein, über wen nun sein Lehrer ärgerlich wurde, der lief davon, bis Josua ben Gamla kam und verordnete, dass man in jeder Provinz und in jeder Stadt (בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר) Knabenlehrer anstelle und die Kinder im Alter von sechs oder sieben Jahren zu ihnen bringe".

Der Gegenstand des Unterrichtes war, wie schon aus den obigen Stellen des Philo und Josephus erhellt, so gut wie ausschliesslich das Gesetz. Denn nur auf dessen Einprägung in das jugendliche Gemüth, nicht auf Vermittelung einer allgemeinen Bildung war es mit all' jenem Eifer der Jugenderziehung abgesehen. Und zwar beschäftigte sich der erste Unterricht mit dem Schrift-Text, mit dessen Lectüre und Einprägung. Daher heisst die Elementarschule einfach בֵּית הַסֵּפֶר, weil sie es mit dem „Buch" der Thora, oder, wi einmal ausdrücklich erklärt wird, mit dem Schrift-Text (der מִקְרָא zu thun hatte, im Unterschied vom בֵּית הַמִּדְרָשׁ, welches dem weitere „Studium" gewidmet war [30]). Es war also im Grunde nur das Interess am Gesetz, welches auch den Unterricht im Lesen zu einem ziemlic weit verbreiteten gemacht hat. Da nämlich beim Schrift-Text (i Unterschied von der mündlichen Gesetzesüberlieferung) gerade dara Gewicht gelegt wurde, dass er wirklich gelesen wurde (s. unt über die Gottesdienstordnung), so war der elementare Gesetzes-Unte richt nothwendig mit Lese-Unterricht verbunden. Die Kenntniss d Lesens darf deshalb überall da vorausgesetzt werden, wo eine einig massen gründlichere Gesetzeskenntniss vorhanden war. Daher find wir schon in vorchristlicher Zeit auch Gesetzes-Bücher im Priv besitze Einzelner [31]). Weniger allgemein wird dagegen die schwierig Kunst des Schreibens gewesen sein [32]).

Mit dem theoretischen Unterricht ging die praktische Gewöhnu Hand in Hand. Denn wenn auch die Kinder nicht eigentlich z Erfüllung des Gesetzes verpflichtet waren, so wurden sie doch v Jugend auf daran gewöhnt. Es wird z. B. den Erwachsenen z Pflicht gemacht, auch die Kinder zur Sabbathruhe anzuhalten [3 Zum strengen Fasten am Versöhnungstage sollen die Kinder ein b zwei Jahre vor dem pflichtmässigen Alter allmählich gewöhnt we den [33a]). Einige Punkte waren sogar auch für Kinder schon ve bindlich. Sie waren z. B. zwar nicht zum Lesen des Schma und zu Anlegen der Tephillin, wohl aber zum gewöhnlichen Gebet (de Schmone Esre) und zum Tischgebet verpflichtet [34]). Die Knabe

30) *jer. Megilla* III, 1 (73[d]): „R. Pinchas sagte im Namen des R. Hoschaja 480 Synagogen waren in Jerusalem, und eine jede hatte ein *Beth-Sefer* und ein *Beth-Talmud*, ersteres für die *Mikra* (den Schrift-Text), letzteres für die *Mischna* (die mündliche Gesetzeslehre)".

31) Vgl. I *Makk.* 1, 56 f. — In der Mischna *Jebamoth* XVI, 7 *fin.* wird von einem Leviten erzählt, welcher auf der Reise im Wirthshause starb, und dessen Hinterlassenschaft aus Stock, Reisetasche und Gesetzbuch bestand.

32) Vgl. hierüber Winer RWB. Art. „Schreibkunst".

33) *Schabbath* XVI, 6.

33[a]) *Joma* VIII, 4.

34) *Berachoth* III, 3: „Frauen, Sklaven und Kinder sind befreit vom Lese

sollten schon im zartesten Alter bei den Hauptfesten im Tempel erscheinen[35]. Insonderheit werden die Knaben auch zur Beobachtung des Laubhüttenfestgesetzes verpflichtet[36]. Sobald dann die ersten Zeichen der Mannbarkeit sich zeigten, war der heranwachsende Israelite zur vollen Gesetzesbeobachtung verpflichtet[37]. Er trat damit in alle Rechte und Pflichten eines erwachsenen Israeliten ein; er war von nun an ein בַּר מִצְוָה[38]. Die weitverbreitete, namentlich auf Lightfoot's und Wetstein's Anmerkungen zu *Luc.* 2, 42 sich stützende Meinung, dass das zurückgelegte zwölfte Jahr die Grenze zwischen Verpflichtung und Nichtverpflichtung gebildet habe, ist also in doppelter Beziehung ungenau: einmal, insofern auch schon der minderjährige Knabe zu gewissen Geboten verpflichtet war, und sodann, insofern nicht ein bestimmtes Alter, sondern die Zeichen der eintretenden Pubertät die Grenze bildeten. Und als später ein bestimmtes Alter als Grenze fixirt wurde, ist es nicht das von zwölf, sondern das von dreizehn Jahren gewesen[39].

---

des Schma und von den Tephillin, sind aber verpflichtet zur Tephilla (dem Schmone Esre), zur Mesusa und zum Tischgebet".

35) *Chagiga* I, 1: „Jeder ist verpflichtet, an den Hauptfesten im Tempel zu erscheinen, ausgenommen Taube, Blödsinnige, Kinder, Geschlechtslose, Zwitter, Frauen, Sklaven die nicht freigelassen sind, Lahme, Blinde, Kranke, Altersschwache und überhaupt wer nicht gehen kann. Was heisst hier ein Kind (קָטָן)? Nach der Schule Schammai's: Jeder der noch nicht auf des Vaters Schulter reitend von Jerusalem auf den Tempelberg kommen kann. Die Schule Hillel's aber lehrt: Jeder, der noch nicht an des Vaters Hand von Jerusalem auf den Tempelberg steigen kann". — Aus *Luc.* 2, 42 darf freilich geschlossen werden, dass Auswärtige in der Regel erst nach Vollendung des zwölften Jahres an den Wallfahrten Theil nahmen.

36) *Sukka* II, 8: „Frauen, Sklaven und Kinder sind frei vom Laubhüttenfestgesetze. Ein Knabe jedoch, der seiner Mutter nicht mehr bedarf, ist dazu verpflichtet. Einst gebar die Schwiegertochter Schammai's des Alten (am Laubhüttenfest einen Sohn). Da liess er das Dach öffnen und deckte es über dem Bette mit Laub zu, um des Kindes willen". — *Sukka* III, 15: „Ein Knabe, der im Stande ist, den Lulab zu schütteln, ist dazu verpflichtet".

37) *Nidda* VI, 11: „Ein Knabe, bei welchem sich die zwei Haare zeigen, ist verpflichtet zu allen Geboten, die gesagt sind im Gesetz". — Das Gleiche gilt auch vom Mädchen, nur mit dem Unterschied, dass die Frauen weder an allen Rechten, noch an allen gesetzlichen Pflichten der Männer Theil nahmen. — Vgl. auch *Sanhedrin* VIII, 1.

38) Der Ausdruck *Bar-Mizwa* findet sich schon im Talmud (*Baba mezia* 96a unten, s. Levy's Neuhebr. Wörterb. I, 258b), ist aber erst im Mittelalter zur Bezeichnung eines volljährigen Israeliten gebräuchlich geworden, s. Löw, Die Lebensalter S. 210. 410.

39) So in dem erst aus nachtalmudischer Zeit herrührenden Anhang zum Tractat Aboth, *Aboth* V, 21: „Mit fünf Jahren (kommt man) zum Lesen der Schrift, mit zehn Jahren zur Mischna, mit dreizehn Jahren (בן שלש עש״ה) zur Aus-

II. Die Synagoge.

Literatur:

Maimonides, Hilchoth Tephilla (in seinem grossen Werk *Mischne Tho*[...]) giebt eine systematische Darstellung der zu seiner Zeit gültigen Tradit[...] über das Synagogenwesen.

Vitringa, De synagoga vetere libri tres: quibus tum de nominibus, structu[...] *origine, praefectis, ministris et sacris synagogarum agitur, tum praec*[...] *formam regiminis et ministerii earum in ecclesiam christianam transla*[...] *esse demonstratur. Franequerae* 1696.

Joh. Gottl. Carpzov, Apparatus historico criticus (1748) *p.* 307—326.

Eine Anzahl älterer Monographien über einzelne Gegenstände ist gesam[...] in Ugolini's *Thesaurus Antiquitatum sacrarum t.* XXI.

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Ne[...] (1831) S. 225—376.

Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 1—12. 329—360.

Winer RWB. II, 548—551: Synagogen.

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 129—137. 183—226.

Jost, Geschichte des Judenthums I, 168 ff.

Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 164 ff. 444 ff.

Leyrer, Art. „Synagogen“ in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XV (1862) 299—314.

De Wette, Lehrb. der hebr.-jüd. Archäologie (4. Aufl. 1864) S. 369—374.

Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. Bd. I (1873) S. 73—80.

Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel (1869) S. 349—355. 582—5[...]

Ginsburg, Art. *„Synagogue“ in Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Plumptre, Art. *„Synagogue“ in Smith's Dictionary of the Bible.*

Kneucker, Art. „Synagogen“ in Schenkel's Bibellex. V, 443—446.

Sieffert, Die jüdische Synagoge zur Zeit Jesu (Beweis des Glaubens 1876, 3—11. 225—239).

übung der Gebote, mit fünfzehn Jahren zum Talmud, mit achzehn Jah[...] zum Heirathen etc.“. — Für einen speciellen Punkt, nämlich die unbeding[...] Gültigkeit der Gelübde, wird auch schon von der Mischna das zurückgele[...] dreizehnte Jahr als Grenze bestimmt, s. *Nidda* V, 6: „Wenn ein Knabe zw[...] Jahre und einen Tag alt ist, so werden seine Gelübde geprüft; wenn er d[...]zehn Jahre und einen Tag alt ist, so gelten sie ohne Weiteres“. — Vgl. üb[...]haupt: Löw, Die Lebensalter S. 143 ff. Hamburger, Real-Enc. für Bi[...] und Talmud, II. Abth. Art. „Mizwa“. — Das Material, welches Lightfo[...] (*Horae hebr.*) und Wetstein (*Nov. Test.*) zu *Luc.* 2, 42 beigebracht hab[...] beweist nicht, dass das zurückgelegte zwölfte Lebensjahr die feststehe[...] Grenze zwischen Verpflichtung und Nichtverpflichtung bildete. Theils han[...] es sich dort überhaupt nur um die Ansicht einzelner Autoritäten, denen and[...] gegenüberstehen; theils aber ist nur gesagt, dass im Alter von zwölf Jah[...] die strengere Gewöhnung beginnen solle, nicht, dass dann die Verpfli[...]tung eintrete; so namentlich an den Stellen *Joma* 82ª, *Kethuboth* 50ª. A[...] aus *Luc.* 2, 42 ist nur zu schliessen, dass man im Alter von zwölf Jahren [...] der strengeren Gewöhnung begann.

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II Abth., 1883, Art. „Synagoge“.
Löw, Leop., Der synagogale Ritus (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 97 ff. 161 ff. 214 ff. 305 ff. 364 ff. 458 ff.).
Strack, Art. „Synagogen“ in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XV, 96—100.

Eine tiefere und fachmännische Kenntniss des Gesetzes konnte nur zu den Füssen der Schriftgelehrten im Beth-ha-Midrasch erworben werden (s. oben §. 25). Es lag in der Natur der Sache, dass dazu immer nur ein kleiner Bruchtheil gelangen konnte. Für die Masse des Volkes war schon viel gewonnen, wenn nur das elementare Wissen ein Gemeingut Aller wurde und blieb. Auch dieses Ziel war aber nur erreichbar durch eine Institution, mittelst welcher jedem Einzelnen im Volke das Gesetz während des ganzen Lebens immer wieder und wieder nahegebracht wurde. Eine solche Institution hat das nachexilische Judenthum geschaffen in der Sitte der sabbathlichen Schriftlection in der Synagoge. Es ist nämlich vor allem zu beachten, dass der Hauptzweck dieser Sabbathversammlungen in der Synagoge nicht der Gottesdienst im engern Sinne, d. h. nicht die Anbetung war, sondern die religiöse Unterweisung; und diese ist für den Israeliten vor allem Unterweisung im Gesetz. In diesem Sinne hat schon Josephus mit Recht die Sache aufgefasst. „Nicht nur einmal oder zweimal oder öfters das Gesetz zu hören befahl unser Gesetzgeber, sondern allwöchentlich mit Aussetzung der andern Arbeit zum Anhören des Gesetzes zusammenzukommen und dieses genau zu lernen“ [40]). Philo hat also nicht so Unrecht, wenn er die Synagogen als „Lehrhäuser“ bezeichnet, in welchen „die vaterländische Philosophie“ getrieben und jede Art von Tugend gelehrt werde [41]). Auch im Neuen Testamente erscheint ja das *διδάσκειν* stets als die Hauptthätigkeit in den Synagogen [42]). Den Ursprung dieser Sabbathversammlungen in eigens hiezu errichteten Gebäuden

40) *Apion.* II, 17: *Οὐκ εἰσάπαξ ἀκροασαμένους οὐδὲ δὶς ἢ πολλάκις, ἀλλ' ἑκάστης ἑβδομάδος τῶν ἄλλων ἔργων ἀφεμένους ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν τοῦ νόμου ἐκέλευσε συλλέγεσθαι καὶ τοῦτον ἀκριβῶς ἐκμανθάνειν.*

41) *Vita Mosis* III, 27 (*Mang.* II, 168): *Ἀφ' οὗ καὶ εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἑβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν, τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀναθέντες ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν. Τὰ γὰρ κατὰ πόλεις προσευκτήρια τί ἕτερόν ἐστιν ἢ διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς, ᾗ κατανοεῖται καὶ κατορθοῦται τά τε ἀνθρώπεια καὶ θεῖα;* — Vgl. *Legat. ad Cajum* §. 23 (*Mang.* II, 568): *Ἠπίστατο οὖν* (*scil.* Augustus von den römischen Juden) *καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτὰς, καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδόμαις, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν.*

42) *Mt.* 4, 23. *Mc.* 1, 21. 6, 2. *Luc.* 4, 15. 31. 6, 6. 13, 10. *Joh.* 6, 59. 18, 20.

haben wir jedenfalls erst in der nachexilischen Zeit zu suchen. D erste Spur davon sind die מוֹעֲדֵי אֵל in *Psalm* 74, 8, wahrscheinli aus der makkabäischen Zeit. Aber man darf ihre Entstehung wo erheblich höher hinauf, vielleicht in die Zeit Esra's, verlegen. I Zeitalter Christi war das „Lehren in den Synagogen am Sabbat schon eine festbegründete und allgemein eingebürgerte Instituti (*Marc.* 1, 21. 6, 2. *Luc.* 4, 16. 31. 6, 6. 13, 10. *Actor.* 13, 14. 27. 4 44. 15, 21. 16, 13. 17, 2. 18, 4). Nach der Apostelgeschichte (15, 2 hat Moses „von alten Zeiten her (*ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*) in all Städten, die ihn verkündigen, indem er in den Synagogen an jed Sabbath gelesen wird". Josephus und Philo und überhaupt spätere Judenthum führt die ganze Einrichtung auf Moses sel zurück[43]). Das ist freilich nur insofern von Interesse, als man dar sieht, dass das spätere Judenthum sie als wesentlichen Bestandth seiner religiösen Institutionen betrachtet hat. An einen vorexilisch Ursprung ist bei dem völligen Mangel an Zeugnissen sicher ni zu denken.

Die Voraussetzung der ganzen Einrichtung ist nun vor alle die Existenz einer religiösen Gemeinde. Und hier entsteht d Frage, ob in den Städten und Ortschaften Palästina's im Zeitalt Christi die bürgerliche und religiöse Gemeinde getrennt war, so da die letztere eine selbständige Organisation besass? Man muss, u sich hierüber Klarheit zu verschaffen, zunächst beachten, dass d politischen Verfassungsverhältnisse selbst in den verschieden Städten Palästina's verschiedene waren. Es ist bereits oben (S. 13 gezeigt worden, dass eine dreifache Verschiedenheit in dies Beziehung möglich war und auch wirklich vorkam. Es konnten d Juden vom Bürgerrecht ausgeschlossen sein, oder Juden und Nich

43) Vgl. ausser den beiden bereits citirten Stellen (*Jos. c. Apion.* II, 1 *Philo Vita Mosis* III, 27) bes. *Philo, fragm. apud Euseb. Praep. evang.* VIII, 12—13 (*Mang.* II, 630), und *De septenario* §. 6 (*M.* II, 282). Rabbinische Stell bei *Vitringa p.* 283 *sqq.* — Die Angabe Winer's (RWB. II, 548, mit Berufu auf seine *Diss. de Jonathanis in Pentat. paraphrasi chald.* I, 30), dass die Ta gume die Einrichtung in die patriarchalische Zeit übertragen, ist nicht ga correct. Allerdings heisst es bei *Onkelos Gen.* 25, 27, Jakob habe gedient „Lehrhaus" (בית אולפנא), und im *Targ. Jerus.* I *Gen.* 33, 17, Jakob habe si ein „Lehrhaus" (בי מדרשא) erbaut. Aber in beiden Fällen ist nicht eine eige liche Synagoge gemeint. Im *Targ. Jerus.* I *Exod.* 18, 20 wird erzäh der Schwiegervater Mosis habe diesen aufgefordert, dem Volke das Gebet kannt zu machen, das sie beten sollen in ihrer Synagoge (בבית כנישתהון). A hier handelt es sich eben nicht mehr um die Zeit der Patriarchen im enge Sinne. Und so beziehen sich auch die übrigen von Winer angeführten Stel auf eine spätere Zeit. Immerhin würde es dem Geist der Targume entsprech auch die Synagogen in die Patriarchenzeit zu verlegen.

Juden bürgerlich gleichberechtigt, oder auch nur die Juden im Besitz der bürgerlichen Rechte sein. Die beiden ersteren Fälle waren möglich in den Städten mit vorwiegend griechischer oder stark gemischter Bevölkerung. In beiden Fällen waren die Juden darauf angewiesen, für ihre religiösen Bedürfnisse sich als selbständige religiöse Gemeinde zu organisiren. Denn ob sie nun bei der Leitung der bürgerlichen Angelegenheiten mitwirkten oder nicht — für die religiösen Angelegenheiten war die Nothwendigkeit der selbständigen Organisation die gleiche. Für diese beiden Fälle ist also die aufgeworfene Frage entschieden zu bejahen; und es war demnach die Stellung der Synagogengemeinde in diesen Städten dieselbe wie in den Städten der Diaspora. Ganz anders aber stellte sich die Sache in den Städten und Orten mit ganz oder fast ausschliesslich jüdischer Bevölkerung. Hier bestand die Ortsbehörde doch sicher nur aus Juden und die wenigen etwa anwesenden Nicht-Juden waren vom Collegium der Ortsältesten oder vom städtischen Senat ausgeschlossen. Das ist z. B. gerade in Betreff Jerusalems zweifellos. Da nun die Ortsbehörden ohnehin sich sehr vielfach mit religiösen Angelegenheiten zu befassen hatten (denn das jüdische Gesetz kennt eben gar keine Trennung dieser von den bürgerlichen Angelegenheiten), so wird man es von vornherein höchst wahrscheinlich finden müssen, dass auch das Synagogenwesen zu ihrer Competenz gehörte. Oder soll gerade nur für dieses ein besonderer Aeltestenrath eingesetzt worden sein? In den kleinen Orten wäre dies jedenfalls sehr unnatürlich. Aber auch in den grösseren Städten, wo es mehrere Synagogen gab, lag dazu keine Veranlassung vor. Es genügte, wenn von der Ortsbehörde für jede Synagoge die nothwendigen Beamten (ein Archisynagog, Almosenpfleger und Diener), welche die eigentlichen Geschäfte zu besorgen hatten, bestellt wurden. Zur Bildung eines Aeltesten-Collegiums für jede einzelne lag wenigstens kein zwingender Grund vor. Bei der Dürftigkeit unseres Materiales ist freilich die Möglichkeit, dass dies geschehen sei, zuzugeben. Ja in einem Falle ist es sogar wahrscheinlich: die hellenistischen Juden in Jerusalem, die Libertiner, Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Asiaten, haben offenbar besondere „Gemeinden" gebildet (*Act.* 6, 9)[14]. Aber das

---

14) Die *Λιβερτῖνοι* können nur römische „Freigelassene" *resp.* deren Nachkommen sein, also wohl Nachkommen der Juden, die einst von Pompejus als Gefangene nach Rom geschleppt und hier von ihren Herren bald wieder freigelassen worden waren (*Philo Leg. ad Cajum* §. 23, *M.* II, 568). Manche von ihnen mögen später nach Jerusalem zurückgekehrt sein und hier eine eigene Gemeinde gebildet haben. Ebenso bildeten die zahlreichen in Jerusalem wohnhaften hellenistischen Juden aus Cyrene, Alexandrien, Cilicien und Asien je eine besondere Gemeinde. Die alte Streitfrage, wie die citirte Stelle der Apostel-

waren eben besondere Verhältnisse: da machte die Verschiedenheit der Nationalität eine besondere Organisation nothwendig. Für die einfachen Verhältnisse namentlich der kleineren Orte Palästina's wäre eine Trennung der politischen und religiösen Gemeinde ganz unnatürlich. Sie würde geradezu dem Wesen des nachexilischen Judenthums widersprechen; denn dieses kennt ja eigentlich die politische Gemeinde überhaupt nur in der Form der religiösen. Es fehlt aber auch nicht an positiven Beweisen dafür, dass die bürgerliche Gemeinde als solche auch das Synagogenwesen leitete. In der Mischna wird z. B. als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, dass die Synagoge, der heilige Schrank und die heiligen Bücher ganz ebenso Eigenthum der Stadt, also doch der bürgerlichen Commune sind, wie z. B. die Strasse und die Bade-Anstalt[45]. Die Stadtbewohner (בְּנֵי הָעִיר) haben daher auch das Verfügungsrecht über jene wie über diese[46]. Wenn R. Eleasar ben Asarja sagt, dass das Musaph-Gebet nur in einer Stadt-Gemeinde (בְּחֶבֶר עִיר) zu beten sei, so ist auch hieraus zu schliessen, dass die Stadt-Gemeinde, die bürgerliche Commune als solche sich mit dem Synagogen-Cultus befasste[47]. — Wir dürfen demnach als wahrscheinlich voraussetzen, dass nur in den Städten mit gemischter Einwohnerschaft die Synagogen-Gemeinde eine selbständige Existenz neben der politischen Commune hatte. In den rein jüdischen Ortschaften werden die Orts-Aeltesten zugleich Synagogen-Aelteste gewesen sein. — Sofern die Gemeinde als religiöse in's

geschichte zu construiren ist: ob so, dass nur eine, oder so, dass zwei, oder so, dass fünf Synagogen erwähnt sind, ist nämlich wohl im letzteren Sinne zu entscheiden (so schon Vitringa S. 253).

45) *Nedarim* V, 5: „Dinge, die der Stadt gehören, sind z. B. die Strasse, die Bade-Anstalt, die Synagoge, der heilige Schrank, die heiligen Bücher".

46) *Megilla* III, 1: „Wenn Stadt-Bewohner den freien Platz der Stadt verkauft haben, dürfen sie für den Erlös eine Synagoge kaufen; wenn eine Synagoge, dann einen heiligen Schrank; wenn einen heiligen Schrank, dann Umhüllungen zu heiligen Schriften; wenn solche, dann heilige Schriften; wenn solche, dann ein Gesetzbuch".

47) *Berachoth* IV, 7: „R. Eleasar ben Asarja sagt: Das Musaph-Gebet [das am Sabbath und den Festtagen zum gewöhnlichen Gebet hinzugefügt wird] wird nur in einer Stadt-Gemeinde gebetet. Die Gelehrten sagen: In einer Stadt-Gemeinde und ausserhalb einer solchen. R. Juda sagt im Namen Jenes: Ueberall, wo eine Stadt-Gemeinde ist, ist der Einzelne frei vom Musaph-Gebet". — Das seltene Wort חבר עיר wird allerdings verschieden erklärt. Da aber jedenfalls ein Gemeinde-Verband darunter zu verstehen ist (nicht, wie Maimonides erklärt, ein einzelner „Gelehrter"), und da die religiöse Gemeinde sonst nicht חבר sondern כנסת heisst, so wird unter חבר eben ein bürgerlicher Gemeinde-Verband zu verstehen sein, was auch an der von Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* citirten Stelle *Megilla* 27[b] sehr wohl passt.

Auge gefasst wird, heisst sie כְּנֶסֶת (eigentl. „Versammlung“, griech. συναγωγή, aram. כנישׁתא), die Gemeinde-Glieder daher בְּנֵי הַכְּנֶסֶת [48]).

48) *Bechoroth* V, 5. *Sabim* III, 2. — כְּנֵסֶת ist in der vorletzten Sylbe nicht mit Segol, sondern mit Zere zu schreiben, vgl. aram. כנישׁתא und *cod. de Rossi* 138, wo zwar nicht ganz consequent, aber doch an den meisten Stellen richtig כְּנֵסֶת punktirt ist. — Das griech. συναγωγή in der Bedeutung „Gemeinde“ z. B. *Pastor.* 6, 9. 9, 2. *Corp. Inscr. Graec. T.* II *p.* 1004 *sq. Add. n.* 2114b. 2114bb (Inschrr. von Pantikapaion am kimmerischen Bosporus): συνεπιτροπεύσης τῆς συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων. Häufig auf römisch-jüdischen Grabschriften, *Corp. Inscr. Graec. n.* 9902 *sqq.* Dass es im späteren Judenthum der gewöhnliche Ausdruck für „Gemeinde“ war, erhellt namentlich auch aus dem Sprachgebrauch der Kirchenväter, welche συναγωγή und ἐκκλησία ohne Weiteres in der Art unterscheiden, dass ersteres die jüdische, letzteres die christliche Gemeinde bezeichnet. Ja die Ebjoniten haben den Ausdruck συναγωγή auch für die christliche Gemeinde beibehalten (*Epiphan. haer.* 30, 18: συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν). Und sogar in der patristischen Literatur wird zuweilen συναγωγή für die christliche Gemeinde gebraucht (s. Harnack, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1876, S. 104 ff., und dessen Anm. zu *Hermas Mandat.* XI, 9 in Gebhardt und Harnack's Ausg. der *Patr. apostol.*). Im christlich-palästinensischen Aramäisch scheint כנישׁתא, welches dem griech. συναγωγή entspricht, das gewöhnliche Wort für „Kirche“ gewesen zu sein (s. *Land, Anecdota Syriaca* IV, 217. Zahn, Tatian's Diatessaron S. 335). Die Herrschaft auf christlichem Gebiet hat jedoch allerdings von Anfang an, schon seit Paulus, der Ausdruck ἐκκλησία behauptet. Dieser Gegensatz des jüdischen und christlichen Sprachgebrauchs ist auf den ersten Blick befremdlich, da im Alten Testament kein wesentlicher Unterschied zwischen συναγωγή und ἐκκλησία gemacht wird. Die LXX setzen συναγωγή für עֵדָה, ἐκκλησία in der Regel für קָהָל; ebenso die Targume כנישׁתא für עדה, קהלא gewöhnlich für קהל. Ersteres wird hauptsächlich in den Büchern Exodus, Leviticus, Numeri und Josua gebraucht, letzteres im Deuteronomium, I. und II. Chronik, Esra und Nehemia (näheres s. in den Concordanzen), beides sehr häufig, und beides ohne wesentlichen Unterschied zur Bezeichnung der „Gemeinde Israel's“. Schon das spätere Judenthum scheint aber einen Unterschied im Gebrauch beider Begriffe gemacht zu haben, und zwar in der Art, dass συναγωγή mehr die Gemeinde nach Seite ihrer empirischen Wirklichkeit, ἐκκλησία mehr dieselbe nach ihrer idealen Bedeutung bezeichnete; συναγωγή ist der an irgend einem Orte constituirte Gemeindeverband, ἐκκλησία dagegen die Gemeinde der von Gott zum Heil Berufenen, namentlich wie קָהָל, die ideale Gesammtgemeinde Israel's (wegen קָהָל vgl. in der Mischna *Jebamoth* VIII, 2. *Kidduschin* IV, 3. *Horajoth* I, 4—5. *Jadajim* IV, 4). Wenn also Augustin sagt, συναγωγή = *congregatio* werde auch von Thieren gebraucht, ἐκκλησία = *convocatio* dagegen mehr von Menschen (s. *Enarrat. in Ps.* 81, 1), so ist daran wenigstens so viel Wahres, dass letzteres in der That der werthvollere Begriff ist. Συναγωγή drückt nur einen empirischen Thatbestand aus, ἐκκλησία aber enthält zugleich ein dogmatisches Werth-Urtheil. Aus dieser, wie es scheint, schon im Judenthum herrschend gewordenen Differenzirung der Begriffe erklärt es sich leicht, dass der christliche Sprachgebrauch sich fast ausschliesslich des letzteren Ausdrucks bemächtigt hat. — — Nur anmerkungsweise ist hier endlich auch noch der

Die Befugnisse der Gemeinde-Aeltesten in religiösen Angelegenheiten müssen denen in bürgerlichen Dingen analog gedacht werden. Wie also die bürgerliche Verwaltung und Jurisdiction wohl ganz in ihrer Hand lag, so ist vermuthlich auch die Leitung der religiösen Angelegenheiten ausschliesslich ihre Sache gewesen. Es fehlt wenigstens jede Spur davon, dass in den jüdischen Gemeinden etwa in der Art wie in der korinthischen Christengemeinde das Plenum der Gemeinde selbst direct über einzelne Fälle der Disciplin und Verwaltung berathen und beschlossen hätte. Es geschah dies vielmehr hier durch Vermittelung der dazu berufenen Organe, d. h. durch die Aeltesten der Gemeinde. Zur Competenz der letzteren gehörte insonderheit höchst wahrscheinlich die Ausübung des wichtigsten religiösen Disciplinar-Actes, die Verfügung des Bannes oder der Ausschliessung aus der Gemeinde. Die stricte Handhabung dieses Zuchtmittels war für das nachexilische Judenthum geradezu eine Lebensfrage. In fortwährender Berührung mit einer heidnischen Umgebung konnten die jüdischen Gemeinden nur dann sich intact erhalten, wenn sie fremdartige Elemente stets sorgfältig von sich ausschieden. Wie daher die festere Organisirung der nachexilischen Gemeinde eben damit begonnen hatte, dass jeder, welcher der neuen Ordnung sich nicht fügte, von der Gemeinde ausgeschlossen wurde (*Esra* 10, 8), so musste auch fort und fort für Ausscheidung widerstrebender Elemente auf dem Wege der Gemeinde-Disciplin gesorgt werden. Dass diese Einrichtung im Zeitalter Christi thatsächlich bestanden hat, beweisen wiederholte Andeutungen im Neuen Testamente (*Luc.* 6, 22. *Joh.* 9, 22. 12, 42. 16, 2). Fraglich kann nur sein, ob es verschiedene Arten des Ausschlusses gegeben hat. Manche Gelehrte haben nach dem Vorgange des Elias Levita († 1549) in seinem „Tischbi" drei verschiedene Arten unterschieden: 1) נִדּוּי, 2) חֵרֶם, 3) שַׁמְתָּא. Hiervon kommt aber die letztere sofort in Wegfall, da im Talmud נִדּוּי und שַׁמְתָּא ganz gleichbedeutend gebraucht werden,

---

in der Mischna häufig gebrauchte Ausdruck צִבּוּר zu erwähnen. Er bezeichnet nämlich überhaupt nicht die Gemeinde als Gemeinschaft, sondern nur als Gesammtheit im Gegensatz zum Einzelnen; so z. B. in dem noch zu besprechenden Ausdruck שְׁלִיחַ צִבּוּר *Berachoth* V, 5. *Rosch haschana* IV, 9. In der Opfersprache heissen die öffentlichen Opfer, die im Namen Gesammt-Israel's dargebracht werden, קָרְבְּנוֹת צִבּוּר *Schekalim* IV, 1. 6. *Sukka* V, 7. *Sebachim* XIV, 10. *Menachoth* II, 2. VIII, 1. IX, 6. 7. 9. *Temura* II, 1. *Kerithoth* I, 6. *Para* II, 1. Vgl. auch חטאת צבור *Joma* VI, 1. *Sebachim* V, 3 und sonst, זבחי שלמי צבור *Pesachim* VII, 4. *Sebachim* V, 5 und sonst. Ein öffentliches Fasten heisst ein Fasten, das verfügt wird על הצבור *Taanith* I, 5. 6. II, 9. 10. צִבּוּר ist also überhaupt nicht die „Gemeinde", sondern die „Gesammtheit".

wie bereits Buxtorf nachgewiesen hat [49]). Traditionell ist nur die Unterscheidung zweier Arten: des נִדּוּי oder der temporären Ausschliessung und des חֵרֶם oder des unlösbaren Bannes [50]). Wie alt jedoch diese Unterscheidung sei, ist schwer zu sagen. Direct bezeugt ist im Neuen Testamente nur das *ἀφορίζειν* (*Luc.* 6, 22) oder *ἀποσυνάγωγον ποιεῖν* oder *γίνεσθαι* (*Joh.* 9, 22. 12, 42. 16, 2), also nur die Sitte der Ausstossung als solcher. Wenn in der bekannten Stelle des I. Korintherbriefes (I. *Kor.* 5) neben *αἴρειν ἐκ μέσου* (Vers 2) auch der Ausdruck *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ* vorkommt (V. 5), so ist es eben fraglich, ob unter letzterem eine strengere Form des Bannes zu verstehen ist. Auch in der Mischna wird nur die Ausstossung (נִדּוּי) als solche erwähnt und dabei die Möglichkeit der Wiederaufnahme vorausgesetzt [51]). Andererseits kennt ja schon das A. T. den Begriff des חֵרֶם, d. h. der unlösbaren Bannung oder Verfluchung; und dass derselbe wenigstens als dogmatischer Begriff (im Sinne der Verfluchung) auch dem späteren Judenthum geläufig war, beweisen schon die im Neuen Testamente wiederholt vorkommenden Ausdrücke *ἀνάθεμα* und *ἀναθεματίζειν* (Röm. 9, 3. I. Kor. 12, 3. 16, 22. Gal. 1, 8—9. *Marc.* 14, 71. Apostelgesch. 23, 12. 14. 21). Ein thatsächlicher Gebrauch von Anathematismen in den Synagogen ist vom zweiten Jahrh. nach Chr. an bezeugt durch die Notiz des Justin und anderer Kirchenväter, dass die Juden beim täglichen Gebet jedesmal auch Verwünschungen gegen die Christen aussprachen [51a]). Allerdings handelt es sich hier nicht um Verhängung des *ἀνάθεμα* über einzelne bestimmte Personen; und es ist auch fraglich, ob die Verwünschungen direct gegen die Christen gerichtet waren. Aber es ist doch jedenfalls damit der factische Gebrauch von Anathematismen im gottesdienstlichen Leben jener Zeit bewiesen. Es ist daher wenigstens möglich, dass schon im Zeitalter Christi eine doppelte Art der Ausschliessung aus der Gemeinde vorkam, entweder ohne oder mit Verhängung des *ἀνάθεμα*. Bestimmteres aber lässt sich bei dem Mangel directer Zeugnisse nicht behaupten [52]). — Zur Ver-

49) *Lex. Chald. col.* 2462—2470 (*s. v.* שמתא). — Vgl. auch Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* חרם.

50) So Maimonides bei *Vitringa, De synagoga p.* 739.

51) *Taanith* III, 8. *Moed katan* III, 1—2. *Edujoth* V, 6. *Middoth* II, 2.

51a) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 16. *Epiphan. haer.* 29, 9. Näheres s. unten im Anhang über das Schmone Esre.

52) Vgl. über den Bann überhaupt: *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 827—829 (*s. v.* חרם), *col.* 1303—1307 (*s. v.* נדוי), *col.* 2462—2470 (*s. v.* שמתא). — *Selden, De synedriis lib.* I, *cap.* VII. — *Vitringa, De synagoga p.* 729—768. — *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 554—562. — *Bindrim, De gradibus excommunicationis apud Hebraeos*, in Ugolini's *Thesaurus t.* XXVI. — *Gottl. Isr. Musculus, De excommunicatione Hebraeorum et ejusdem in Novo Testamento*

hängung dieser höchsten Disciplinar-Strafe waren nun höchst wal scheinlich die Aeltesten der Gemeinde befugt. Denn wie nachexilischen Judenthum, so viel wir wissen, nirgends die Ma des Volkes als solche die Jurisdiction ausgeübt hat, so ist dies au in Betreff des Bannes nicht vorauszusetzen. In der That sehen v z. B. *Joh.* 9, 22, dass der Bann von den *'Ιουδαίοις*, d. h. nach d Sprachgebrauch des Evangeliums von den Behörden des Volkes v hängt wird. Indirect wird dies auch dadurch bestätigt, dass im Ze alter der Mischna, wo die politische Organisation des Volkes aufg löst war und die fachmännisch gebildeten Schriftgelehrten mehr u mehr die Befugnisse der früheren Ortsbehörden an sich gebra hatten, eben die „Gelehrten" (חֲכָמִים) es sind, welche den Bann v hängen und aufheben[53]). Auch in der talmudischen und nacht mudischen Zeit lag er stets in der Hand der competenten Gemein behörden[54]).

Neben den Aeltesten, welche im Allgemeinen die Angelegenhe der Gemeinde zu leiten hatten, mussten für besondere Zwecke s cielle Beamte bestellt werden. Hier ist aber das Eigenthümli dies, dass gerade für die eigentlich gottesdienstlichen Handlung Schriftlection, Predigt und Gemeinde-Gebet, keine besonderen . amten aufgestellt wurden. Diese Acte wurden vielmehr im Zeital Christi noch von den Gemeinde-Gliedern selbst in freiem Wech ausgeübt, weshalb z. B. auch Christus überall, wohin er kommt, den Synagogen sofort das Wort ergreifen kann (näheres s. unten der Gottesdienstordnung). Aber wenn auch keine amtlichen Lector Prediger und Liturgen bestellt wurden, so musste doch vor all 1) ein Beamter aufgestellt werden, welcher für die äussere Ordnu beim Gottesdienst sorgte und überhaupt die Aufsicht über das Sy gogenwesen führte. Dies war der Archisynagog[55]). Solc

---

vestigiis, Lips. 1703. — *Danz, Ritus excommunicationis* (bei *Meuschen, Nov. T* *ex Talmude illustratum p.* 615—648). — Noch andere ältere Dissertationen s. *Meusel, Bibliotheca historica* I, 2, 198 *sq.* — Winer, RWB. Art. „Bann". — Mer Schenkel's Bibellex. *s. v.* — Hamburger, Real-Enc. f. Bibel u. Talmud, 1. Ab *s. v.* — Wiesner, Der Bann in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 18

53) S. bes. *Moed katan* III, 1—2.

54) In Justinian's *Novell.* 146, in welcher das Vorlesen des griechisc Bibeltextes in den jüdischen Synagogen gestattet und die jüdischen Behör angewiesen werden, dies nicht durch Verhängung des Bannes zu verhinde heisst es in letzterer Beziehung: *Οὐδὲ ἄδειαν ἕξουσιν οἱ παρ' αὐτοῖς ἀρχ ρεκῖται ἢ πρεσβύτεροι τυχὸν ἢ διδάσκαλοι προσαγορευόμενοι περινοίαις τ ἢ ἀναθεματισμοῖς τοῦτο κωλύειν.* — Maimonides setzt als selbstverständ voraus, dass der Bann durch das בית דין verhängt wird. S. überhaupt: *tringa p.* 744—751.

55) Vgl. über die Archisynagogen meine Abhandlung: Die Gemeindev fassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit (Leipzig 1879) S. 25—28. —

ἀρχισυνάγωγοι treffen wir im gesammten Bereiche des Judenthums, nicht nur in Palästina [56]), sondern auch in Aegypten [57]), Kleinasien [58]), Griechenland [59]), Italien [60]) und überhaupt im römischen Reiche [61]). Von den Juden ist das Amt und der Titel auch in die judenchristlichen Gemeinden Palästina's übergegangen [62]); ja er findet sich sporadisch auch bei christlichen Gemeinden ausserhalb Palästina's [62a]). Gleichbedeutend hiermit ist ohne Zweifel der hebräische Titel ראש הַכְּנֶסֶת [63]). Dass dieses Amt von dem eines Gemeinde-Aeltesten ver-

---

ältere Literatur ist deshalb wenig ergiebig, weil sie Heterogenes zusammenwirft. Hervorzuheben sind: *Vitringa, Archisynagogus observationibus novis illustratus, Franeq.* 1685. — *Id., De synagoga vetere p.* 580—592. 695—711. — *Rhenferd, Investigatio praefectorum et ministrorum synagogae c.* 1 (*Opp. phil. p.* 480 *sqq.* Auch in Ugolini's *Thesaurus* Bd. XXI).

56) *Ev. Marci* 5, 22. 35. 36. 38. *Luc.* 8, 49. 13, 14. — *Evang. Nicodemi* bei *Thilo, Codex apocr. Nov. Test. p.* 514 *sq.* 640. 652 (= *Acta Pilati* bei *Tischendorf, Evang. apocr.* 1876, *p.* 221. 270. 275. 284).

57) Hadrian's Brief an Servianus bei *Vopiscus, Vita Saturnin. c.* 8 (*Scriptores Historiae Augustae ed. Peter* 1865, II, 209).

58) *Act.* 13, 15 (Antiochia Pisidiä). — *Epiphan. haer.* 30, 11 (Cilicien). — Inschrift von Smyrna, *Revue des études juives t.* VII, Nr. 14, 1883, *p.* 161 *sq.*

59) *Act.* 18, 8. 17 (Korinth). — *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894 (Aegina).

60) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9906 (Rom). — *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini p.* 67 (Rom). — *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905 (Capua). — *Ascoli, Iscrizioni inedite o mal note greche latine ebraiche di antichi sepolcri giudaici* 1880, *p.* 49 *not.* 1, *p.* 52, 57 (Venusia in Unteritalien). Dieselben drei Inschriften im *Corp. Inscr. Lat. t.* IX (1883) *n.* 6201. 6205. 6232. Die zwei letzteren auch bei *Lenormant, La catacombe juive de Venosa,* in: *Revue des études juives t.* VI, Nr. 12, 1883, *p.* 203. 204. — Die drei zuerst genannten Inschriften aus Rom und Capua s. auch im Anhang zu m. Schrift: Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Nr. 5. 19. 42.

61) *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XVI, 8, 4. 13. 14. — Vgl. auch noch *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 137.

62) *Epiphan. haer.* 30, 18: πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους.

62a) Dafür haben wir jetzt wenigstens ein Beispiel aus Nord-Afrika. In den Ruinen einer alten Basilika zu *Hammâm el-Enf* in der Nähe von Tunis findet sich eine Inschrift, auf der es unter Anderem heisst: *Asterius filius Rustici arcosinagogi, Margarita Riddei partem portici tesselavit.* Durch das beigesetzte, sicher zum ursprünglichen Bestande der Inschrift gehörige Monogramm erweist sich die Inschrift als christlich. Doch zeigt sich der jüdische Einfluss auch darin, dass ausser dem christlichen Monogramm auch der siebenarmige Leuchter hinzugefügt ist. S. *Ephemeris epigraphica t.* V, 1884 *p.* 537 *n.* 1222 (mitgetheilt von Johannes Schmidt nach dem *Bulletin épigraphique de la Gaule* III, 1883, *p.* 107).

63) *Sota* VII, 7—8: „Bei den Segenssprüchen des Hohenpriesters am Versöhnungstage wird so verfahren: Der Synagogendiener (*chassan ha-keneseth*) nimmt eine Gesetzesrolle und giebt sie dem Archisynagogen (*rosch ha-keneseth*);

schieden war, beweist das Nebeneinander-Vorkommen der Titel *πρεσβύτεροι* und *ἀρχισυνάγωγοι*[64]. Am instructivsten ist aber, dass nach dem Zeugniss der Inschriften ein und dieselbe Person das Amt eines *ἄρχων* und eines *ἀρχισυνάγωγος* neben einander bekleiden konnte[65]. Die *ἄρχοντες* waren in der Diaspora die „Obersten" der Gemeinde, in deren Hand die Gemeinde-Leitung im Allgemeinen lag. Von deren Amt ist also das des Archisynagogen jedenfalls verschieden. Der Archisynagog kann aber auch nicht etwa der Oberste der Archonten gewesen sein; denn dieser heisst *γερουσιάρχης* (s. unten §. 31 über die Diaspora). Er hat also überhaupt mit der Gemeindeleitung im Allgemeinen nichts zu thun. Sein Amt ist vielmehr speciell die Sorge für den Gottesdienst. Er heisst „Archisynagog" nicht als Oberster der Gemeinde, sondern als Leiter der gottesdienstlichen Gemeinde-Versammlung. In der Regel ist er wohl aus der Zahl der Gemeinde-Aeltesten genommen worden. Als seine Functionen werden insonderheit z. B. erwähnt, dass er zu bestimmen hatte, wer die Schriftlection und das Gebet vortragen solle[66], und dass er geeignete Personen zur Predigt aufzufordern hatte[67]. Er hatte überhaupt dafür zu sorgen, dass in der Synagoge nichts Ungehöriges vorkam (*Luc.* 13, 14), und hatte wohl auch die Sorge für das Synagogengebäude[68]. Gewöhnlich hat es wohl für jede Synagoge nur einen Archisynagogen gegeben (vgl. *Luc.* 13, 14). Zuweilen wird aber auch eine Mehrheit von solchen an einer Synagoge erwähnt; so na-

---

dieser reicht sie dem Vorsteher der Priester, dieser dem Hohenpriester. Dieser empfängt sie stehend und liest stehend ..... (8) Bei den Lesestücken des Königs am ersten Tage des Laubhüttenfestes im Sabbathjahre wird so verfahren: Man errichtet für den König eine hölzerne Tribüne (*βῆμα*) im Vorhofe, und er setzt sich daselbst nieder .... Der Synagogendiener nimmt eine Gesetzesrolle und giebt sie dem Archisynagogen (*rosch ha-keneseth*); dieser reicht sie dem Vorsteher der Priester, dieser dem Hohenpriester, dieser dem König, und der König empfängt sie stehend und liest sitzend etc." — Die erste Hälfte dieser Stelle s. auch *Joma* VII, 1.

64) *Epiphan. haer.* 30, 11 u. 18. — *Codex Theodosianus* XVI, 8, 13. — *Acta Pilati* bei *Tischendorf p.* 221.

65) *Garrucci, Cimitero p.* 67: *Stafulo arconti et archisynagogo.* — *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905: *Alfius Juda arcon arcosynagogus.* — Vgl. auch *Corp. Inscr. Graec. n.* 9906: *Ἰουλιανὸς ἱερεὺς ἄρχων . . . υἱὸς Ἰουλιανοῦ ἀρχισυναγώγου.*

66) S. Raschi, Bartenora und Sheringam zu *Joma* VII, 1 (in Surenhusius' Mischna II, 244. 246). — Raschi, Bartenora und Wagenseil zu *Sota* VII, 7 (in Surenhusius' Mischna III, 266. 267).

67) *Act.* 13, 15: In Antiochia Pisidiä werden Paulus und Barnabas von den Archisynagogen aufgefordert, das Wort zu ergreifen, wenn sie einen *λόγος παρακλήσεως* hätten.

68) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894: Der Archisynagog Theodorus in Aegina leitet den Bau einer Synagoge (*ἐκ θεμελίων τὴν συναγ[ωγὴν] οἰκοδόμησα*).

mentlich *Act.* 13, 15 (ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι πρὸς αὐτούς), während der unbestimmtere Ausdruck εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων *Marc.* 5, 22 auch erklärt werden kann: „Einer aus der Classe der Synagogenvorsteher“ (s. Weiss zu d. St.) In späterer Zeit scheint der Titel ἀρχισυνάγωγος auch als blosser Titel sogar an unmündige Kinder und an Frauen verliehen worden zu sein[68a]). Merkwürdig ist, dass auch im heidnischen Cultus Archisynagogen vorkommen. Doch kann hier dahingestellt bleiben, ob der Gebrauch des Ausdrucks auf jüdischem oder auf heidnischem Gebiete ursprünglich ist[69]).

Ausser dem Archisynagogen kommen als Gemeindebeamte 2) die Almosen-Einnehmer, גַּבָּאֵי צְדָקָה, vor[70]). Sie haben allerdings mit dem Gottesdienste als solchem nichts zu thun, sind also da, wo die religiöse und bürgerliche Gemeinde nicht getrennt war, mehr als bürgerliche Gemeinde-Beamte zu betrachten. Doch müssen sie hier genannt werden, da das Einsammeln der Almosen gerade auch in den Synagogen geschah[71]). Nach der Mischna soll das Einsammeln mindestens durch zwei, das Austheilen durch drei Personen geschehen[72]). Man sammelte nicht nur Geld (in der Büchse, קֻפָּה), sondern auch Naturalien (in der Schüssel, תַּמְחוּי)[73]). — Endlich

---

68a) *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6201 (= *Ascoli, Iscrizioni p.* 49 *not.* 1): Καλλιστου νηπιου αρχοσσιναγωγου ετων γ μηνων γ. — *Revue des études juives t.* VII, Nr. 14 *p.* 161 *sq.*: Ρουφεινα Ιουδαια αρχισυναγωγος.

69) *Euseb. Hist. Eccl.* VII, 10, 4 erwähnt einen ἀρχισυνάγωγος τῶν ἀπ' Αἰγύπτου μάγων. — Auf einer Inschrift in Olynth (*Corp. Inscr. Graec. T.* II p. 994 *Addend. n.* 2007f) kommt vor ein Αἰλιανὸς Νείκων ὁ ἀρχισυνάγωγος θεοῦ ἥρωος καὶ τὸ κολλήγιον Βειβίῳ Ἀντωνίῳ ἀνέστησεν τὸν βωμόν. Auf einer Inschrift in Chios (*Corp. Inscr. Graec. T.* II, *p.* 1031 *Addend. n.* 2221c) fünf [ἀρχισυ]νάγωγοι οἱ ἄρξαντες. — Da in Aegypten die Religionsmengerei an der Tagesordnung war, die beiden griechischen Inschriften aber sehr jung sind, so ist in allen drei Fällen Entlehnung aus dem Judenthum wenigstens möglich. — Wenn endlich Alexander Severus spottweise ein *Syrus archisynagogus* genannt wurde (*Lamprid. Vita Alex. Sev. c.* 28, in *Script. Hist. Aug. ed Peter* I, 247), so ist es ungewiss, ob dabei an einen jüdischen oder heidnischen Archisynagogen zu denken ist.

70) *Demai* III, 1. *Kidduschin* IV, 5. — An letzterer Stelle heisst es, dass die Nachkommen von גבאי צדקה auch ohne besondere Untersuchung als Israeliten reinen Geblütes gelten, mit welchen die Angehörigen des Priesterstandes sich verheirathen dürfen. Man sieht also, dass sie wirklich Beamte waren.

71) *Ev. Matth.* 6, 2 und dazu *Lightfoot* (*Horae Hebr.*) und Wetstein (*Nov. Test.*); auch *Vitringa, De synagoga p.* 211 *sq.*

72) *Pea* VIII, 7.

73) *Pea* VIII, 7. *Pesachim* X, 1. — Genaueres über die Functionen der Almosenpfleger im talmudischen und nachtalmudischen Judenthum s. bei *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 375 (*s. v.* גבאי), 2095 (*s. v.* קופה), 2604 (*s. v.* תמחוי). *Lightfoot, Horae Hebr. ad Matth.* 6, 2. *Vitringa, De synagoga p.* 544.

ist noch zu nennen 3) der Diener, hebr. חַזַּן הַכְּנֶסֶת[74]), griech. ὑπηρέτης[75]). Er hatte beim Gottesdienst die heiligen Schriften herbeizubringen und wieder aufzubewahren[76]). Er war überhaupt der Gemeinde-Diener, der z. B. an den Verurtheilten die Strafe der Geisselung zu vollziehen[77]), aber auch die Kinder im Lesen zu unterrichten hatte[78]). — Gewöhnlich betrachtet man als Gemeindebeamten auch den שְׁלִיחַ צִבּוּר, der beim Gottesdienst im Namen der Gemeinde das Gebet zu sprechen hatte[79]). In Wahrheit ist jedoch das Gebet nicht von einem ständigen Beamten, sondern in freiem Wechsel von irgend einem Gemeinde-Glied gesprochen worden (s. unten beim Gottesdienst). Es hiess also שְׁלִיחַ צִבּוּר „Bevollmächtigter der Gemeinde" überhaupt jedesmal derjenige, der im Namen der Gemeinde das Gebet sprach. — Noch weniger als der Scheliach-Zibbur sind als Gemeindebeamte zu betrachten die „zehn geschäftsfreien Männer" (עֲשָׂרָה בַּטְלָנִין, *decem otiosi*), die namentlich im nachtalmudischen Judenthum in jeder Gemeinde gegen eine Geld-Entschädigung den Auftrag hatten, beim Gottesdienst stets in der Synagoge anwesend zu sein, damit die zu einer heiligen Versammlung erforderliche Zahl von zehn Mitgliedern stets vorhanden sei[80]). Die Einrichtung ist ohnehin den

---

Rhenferd, *De decem otiosis Diss.* I *c.* 75—88. *Werner*, *De fisco et paropsi*[illegible] *pauperum*, *Jenae* 1725 (cit. v. Winer, RWB. I, 46).

74) *Sota* VII, 7—8. *Joma* VII, 1. *Makkoth* III, 12. *Schabbath* I, 3 ([illegible] letzterer Stelle bloss חזן). *Tosefta ed. Zuckermandel p.* 198, 23. 199, 8. 216, Aram. חזנא *Sota* IX, 15. Vgl. *Epiphan. haer.* 30, 11: Ἀζανιτῶν τῶν πα[illegible] αὐτοῖς διακόνων ἑρμηνευομένων ἢ ὑπηρετῶν. Der Titel findet sich auch [illegible] mittelalterlich-hebräischen Grabschriften, z. B. in Paris (*Longpérier*, *Jour[illegible] des Savants* 1874, *p.* 668, *n.* 42). — Auch im Tempel kommen חזנים vor, *Su[illegible]* IV, 4. *Tamid* V, 3.

75) *Ev. Luc.* 4, 20. — Ein solcher Synagogendiener ist wohl auch gemeint auf der römisch-jüdischen Grabschrift: *Φλαβιος Ἰουλιανος ὑπηρετης. Φλα[illegible] Ἰουλιανη θυγατηρ πατρι. Ἐν εἰρηνη ἡ κοιμησις σου* (*Garrucci*, *Dissertazioni archeologiche di vario argomento Vol.* II, 1865, *p.* 166 *n.* 22; auch in m. Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Anhang Nr. 30).

76) *Sota* VII, 7—8. *Joma* VII, 1. *Luc.* 4, 20. Die Commentare zu *Sota* und *Joma* (Surenhusius' Mischna III, 266 f. II, 246).

77) *Makkoth* III, 12.

78) *Schabbath* I, 3.

79) *Berachoth* V, 5. *Rosch haschana* IV, 9.

80) *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 292 (*s. v.* בטלן): *Apud Rabbinos de decem* בטלנין *crebra fit mentio. Sunt autem decem viri otiosi, Synagogae Judaicae quasi Stipendiarii, qui stipendium accipiunt, ut in precibus et aliis conventibus sacris, in Synagoga semper frequentes adsint et ab initio ad finem cum sacerdote aut sacrorum praefecto perdurent, ne synagoga unquam in sacris sit vacua aut sacerdos solus.* — Diese präcise Erklärung Buxtorf's wird bestätigt durch die rabbinischen Autoritäten, z. B. Raschi zu *Baba kamma* 82ª (bei *Vitringa*, *De synagoga p.* 532), Bartenora zu *Megilla* I, 3 (Surenhusius' Mischna II, 388 f.).

Zeitalter der Mischna noch völlig fremd. Der Ausdruck selbst kommt zwar in der Mischna vor[81]). Er kann aber ursprünglich nichts anderes bezeichnen, als solche Männer, die auch an den Wochentagen nicht durch Geschäfte am Besuch der Synagoge gehindert sind. Denn am Sabbath war ja jeder Israelite geschäftsfrei; da wäre also das *otiosum esse* kein specifisches Merkmal Einzelner. Dass dies in der That auch noch an jener Stelle der Mischna der Sinn ist, ist nach dem Zusammenhang ganz deutlich. An die gewöhnlichen Sabbathgottesdienste ist also dabei gar nicht gedacht; und noch weniger ist gesagt, dass in jeder Gemeinde zehn geschäftsfreie Männer vorhanden sein müssen. Es ist im Gegentheil nur als Merkmal einer grossen Stadt angegeben, dass in ihr auch für jeden Wochentag immer eine genügende Anzahl von Synagogenbesuchern ohne Schwierigkeit vorhanden ist. Erst erheblich später hat man dann die eben erwähnte Einrichtung getroffen, und dadurch dem Begriff den veränderten Sinn gegeben.

Das Gebäude, in welchem die Gemeinde sich zum Gottesdienst versammelte, hiess בֵּית הַכְּנֶסֶת[82]), aram. בֵּי כְנִישְׁתָּא oder bloss כְּנִישְׁתָּא[83]), griech. *συναγωγή*[84]) oder *προσευχή*[85]). Vereinzelt kommen auch die

— Im Talmud werden die עשרה בטלנין nicht häufig erwähnt, *jer. Megilla* I, 6 (70b unt.), *bab. Megilla* 5a, *Baba kamma* 82a. *Sanhedrin* 17b (bei *Vitringa, De decemviris otios. c.* 2, *De synag. p.* 531). Da an keiner dieser Stellen näher angegeben wird, was für eine Bewandtniss es mit ihnen hat, so konnte *Lightfoot* (*Horae Hebr. ad Matth.* 4, 23) die irrige Hypothese aufstellen, die *decem otiosi* seien die Beamten der Synagoge gewesen, so dass sämmtliche Synagogen-Aemter unter diese zehn Männer vertheilt gewesen wären. Dieser Irrthum hat dann eine gelehrte Controverse hervorgerufen, in welcher Vitringa zurückhaltender, Rhenferd schonungsloser die Meinung Lightfoot's bekämpften. S. bes. *Rhenferd, De decem otiosis synagogae, Franekerae* 1686. *Vitringa, De decem-viris otiosis, Franequerae* 1687 (beide auch in Ugolini's *Thesaurus t.* XXI). *Vitringa, De synagoga p.* 530—549. Eine kurze Darstellung der ganzen Controverse bei *Carpzov, Apparatus historico crit. p.* 310—312.

81) *Megilla* I, 3: „Was heisst eine grosse Stadt? Jede, worin zehn geschäftsfreie Männer sind. Sobald deren weniger sind, heisst es ein Dorf".

82) In der Mischna an folgenden Stellen: *Berachoth* VII, 3. **Terumoth* XI, 10. *Bikkurim* I, 4. *Erubin* X, 10. **Pesachim* IV, 4. *Sukka* III, 13. *Rosch haschana* III, 7. *Megilla* III, 1—3. *Nedarim* V, 5. IX, 2. *Schebuoth* IV, 10. **Aboth* III, 10. *Negaim* XIII, 12. — An den mit * bezeichneten Stellen kommt die Pluralform בתי כנסיות vor.

83) S. Levy, Chald. WB. *s. v.* Ders., Neuhebr. WB. *s. v.*

84) Häufig im Neuen Testamente. Bei *Josephus* nur dreimal: *Antt.* XIX, 6, 3. *Bell. Jud.* II, 14, 4—5. VII, 3, 3. Bei *Philo Quod omnis probus liber* § 12, *ed. Mang.* II, 458 (von den Essenern): *εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους, οἳ καλοῦνται συναγωγαί.* Auch in der späteren Literatur häufig, z. B. *Codex Theodosianus* XVI, 8 *passim.* Vgl. auch *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894

Bezeichnungen *συναγώγιον* [86]), *προσευκτήριον* [87]) und *σαββατεῖον* vor. Man erbaute die Synagogen gern ausserhalb der Städte, in d Nähe von Flüssen oder am Meeresstrande, um Jedem vor dem Besu des Gottesdienstes bequeme Gelegenheit zur Vornahme der etwa nöt gen levitischen Reinigungen zu geben [88a]). Die Grösse und Bau

(Aegina). — Auf christlichem Gebiet ist die Bezeichnung *συναγωγή* für gottesdienstliches Gebäude bis jetzt nur zweimal nachweisbar, das einem merkwürdigerweise gerade bei den antijudaistischen Marcioniten, auf einer I schrift aus dem J. 319 n. Chr. zu Deir-Ali, etwa drei Meilen südlich von D maskus: *συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν κώμ(ης) Λεβάβων* (*Le Bas et Waddin ton, Inscriptions grecques et latines, T.* III, *n.* 2558. Vgl. auch Harnac Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1876, S. 103). Das andere Beispiel ist die sch oben Anm. 62a erwähnte Inschrift von *Hammâm el-Enf*, welche beginn *Sancta synagoga Naron pro salutem suam ancilla tua Julia Gnar de suo pr pium teselavit* (lies: *Sanctam synagogam Naron[itanam] pro salute sua ancil tua Julia Nar[onitana] de suo proprio tesselavit*).

85) *Philo, In Flaccum* §. 6. 7. 14 (*Mang.* II, 523. 524. 535). *Legat. ad C* §. 20. 23. 43. 46 (*Mang.* II, 565. 568. 596. 600). — Apostelgesch. 16, 13: *ἔ τῆς πύλης παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴν εἶναι.* — *Joseph. Vita* c. *συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχήν, μέγιστον οἴκημα πολὺν ὄχλον ἐ δέξασθαι δυνάμενον.* — *Corp. Inscr. Graec. T.* II, *p.* 1004 *sq. Addend. n.* 211 2114bb (Inschrr. v. Pantikapaion am kimmerischen Bosporus). — *Juvenal. S* III, 296: *Ede, ubi consistas, in qua te quaero proseucha?* — *Gruter, Corp. Ins p.* 651, *n.* 11: *Dis M. P. Corfidio Signino pomario de aggere a proseucha e* (Corfidius aus Signia, Obsthändler am Wall bei der Proseuche). — Vg III *Makk.* 7, 20: *τόπον προσευχῆς.* — Das Wort kommt auch im heidn schen Cultus als Bezeichnung einer Gebetsstätte vor. S. *Corp. Inscr. Grae n.* 2079 (Inschr. v. Olbia am Pontus Euxinus). *Epiphan. haer.* 80, 1, von de heidnischen Massalianern (den Wortlaut s. weiter unten). Auch bei *Grute Inscr.* ist wohl eher an eine heidnische Proseuche zu denken.

86) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 40 (*Mang.* II, 591). *Id., De somniis* II, 18 (*Mang.* I, 675). — *Corp. Inscr. Graec. n.* 9908: *πατηρ συναγωγιων.*

87) *Philo, Vita Mosis* III, 27 (*Mang.* II, 168).

88) *Joseph. Antt.* XVI, 6, 2 (in einem Edicte des Augustus). — Der ge lehrte Hug glaubte ein „Sabbathhaus" auch erwähnt auf einer griechischen Inschrift zu Thyatira (Einl. in das N. T. 4. Aufl. II, §. 89 S. 290). S. *Corp. Inscr. Graec. n.* 3509: *Φάβιος Ζώσιμος κατασκευάσας σορὸν ἔθετο ἐπὶ τόπου καθαροῦ, ὄντος πρὸ τῆς πόλεως πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ κ. τ. λ.* Dieses *Σαμβαθεῖον* ist aber ein Heiligthum der chaldäischen oder persischen Sibylle, welche nach Suidas eigentlich *Σαμβήθη* hiess. S. *Stephanus Thes. s. v. Σαμβήθη.*

88a) S. bes. Apostelgesch. 16, 13. *Deutsch, Sacra Judaeorum ad litora frequenter exstructa, Lips.* 1713. Vgl. auch unten Anm. 92. — In der rabbinischen Literatur findet sich hievon freilich keine Spur; statt dessen vielmehr die Vorschrift, die Synagogen auf dem höchsten Punkte der Stadt zu erbauen (*Tosefta Megilla* IV *p.* 227 *lin.* 16 *sq. ed. Zuckermandel*). Aus diesem Grunde ist die von uns behauptete Thatsache von Löw ganz bestritten worden (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 167—170).

war natürlich sehr verschieden [89]). Im nördlichen Galiläa sind noch heute an mehreren Orten Ruinen alter Synagogen erhalten, von denen die ältesten aus dem zweiten, ja möglicherweise aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. herrühren. Nach ihrer Art etwa wird man sich den Synagogenbaustil zur Zeit Christi vorzustellen haben [89a]). Die grosse Synagoge von Alexandria soll die Form einer Basilika gehabt

---

Allein jene theoretische Vorschrift ist kein Beweis für die bestehende Sitte (vgl. unten Anm. 117). Löw selbst weist nach, dass die Synagogen häufig ausserhalb der Städte erbaut wurden (a. a. O. S. 109 ff. 161 ff.). Dass man dabei die Nähe des Wassers aufsuchte, wo solches vorhanden war, ist wenigstens an sich wahrscheinlich. Denn die Sitte des Händewaschens vor dem Gebet steht ausser Zweifel. Vgl. darüber: *Aristeas (ed. Mor. Schmidt p. 67)* von den siebzig Dolmetschern: ὡς δ' ἔθος ἐστὶ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις ἀπονιψάμενοι τῇ θαλάσσῃ τὰς χεῖρας, ὡς ἂν εὔξωνται πρὸς τὸν θεόν. — *Judith* 12, 7. — *Clemens Alex. Strom.* IV, 22, 142. — Es ist nicht gesagt, dass man immer vor dem Gebet die Hände waschen oder sich baden musste, wohl aber, dass das eine oder das andere je nach dem Grade der etwa vorhandenen levitischen Unreinheit geschehen musste. Vorsichtige mögen darin lieber zu viel als zu wenig gethan haben. S. überh. *Vitringa, De synag. p.* 1091. 1105 *sq.* — Bekanntlich findet sich die Sitte des Händewaschens und anderer Lustrationen vor dem Gebet auch im Heidenthum (*Odyss.* II, 261. IV, 750 ff. *Ilias* VI, 266 f. *Potter, Archaeolog. graec.* II, 4) und in der christlichen Kirche (s. schon *Tertullian. De oratione c.* 13: *Ceterum quae ratio est, manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem obire.* Die Stellen aus Chrysostomus bei *Suicerus, Sacrarum observationum lib. sing. p.* 153). S. überh. Pfannenschmidt, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Cultus, 1869.

89) S. überh.: Löw, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 214 ff.

89a) Die Bedeutung und das hohe Alter dieser Synagogen-Ruinen ist im wesentlichen schon von Robinson richtig erkannt worden (Neuere biblische Forschungen S. 89—91. 94 f. 450. 454 f. 482 f.). Eingehend hat über dieselben dann namentlich Renan gehandelt (*Mission de Phénicie p.* 761—783). Abbildungen s. in *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener vol.* I *p.* 231. 232. 252. 397—399. 401. Vgl. auch die Abhandlungen von Wilson und Kitchener im *Quarterly Statement* 1869 und 1878, abgedr. in *The Survey etc., Special Papers p.* 294—305. Ferner: Bädeker-Socin, Palästina S. 387. 390. 391. 393. 394. 397. Ebers und Guthe, Palästina I, 342—345. 502. *Guérin, Galilée* I, 198—201. 227—231. 241 *sq.* II, 95. 100 *sq.* 387 *sq.* 429 *sq.* 441. 447—449. Ueber die Ruinen von Tell Hum speciell: *The recovery of Jerusalem by Wilson, Warren etc.* (1871) *p.* 342—346. — Die Fundorte sind: Kasiun, Kefr Birim, el-Djisch, Meiron, Nabartein, Kedes (?), Tell Hum, Keraze, Irbid. Die fünf ersteren liegen westlich und südwestlich vom Merom-See, Kedes nordwestlich von demselben (die Bedeutung der dortigen Ruine ist aber zweifelhaft), Tell Hum und Keraze am See Genezareth, Irbid nordwestlich von Tiberias. — In Kefr Birim, el-Djisch, Meiron und Irbid erwähnen schon jüdische Pilger des Mittelalters die Existenz sehr alter Synagogen, deren Erbauung sie grösstentheils dem Simon ben Jochai

haben[90]). Möglich, dass man sie zuweilen auch nach Art de ohne Bedachung erbaute; doch ist dies nur von den San wirklich bezeugt[91]). Sicher ist allerdings, dass die Jude Fasttagen die öffentlichen Gebete nicht in der Synagoge auf einem freien Platze, etwa auch am Meeresstrande l

---

(2. Jahrh. nach Chr.) zuschreiben; die Synagoge zu Irbid wird sog noch viel älteren Nittai aus Arbela zurückgeführt. S. Carmoly, *de la Terre Sainte des* XIIIe, XIVe, XVe, XVIe *et* XVIIe *siècle,* *l'hébreu* (*Bruxelles* 1847) S. 132. 136. 380 (Kefr Birim), S. 262. 45 Chaleb = el-Djisch), S. 133 f. 184. 260 (Meiron), S. 131. 259 (Arbel — Entscheidend für die Altersbestimmung ist eine griechische In der Zeit des Septimius Severus (197 n. Chr.) unter den Trümmern goge zu Kasiun (bei Renan, *Mission p.* 774). Mit dieser Synago anderen im Stil mehr oder weniger verwandt. Es ist daher sehr w lich, dass sie alle aus der Blüthezeit des rabbinischen Judenthums d. h. aus dem 2. bis 4. Jahrh. nach Chr., herrühren. Einige mö sogar dem 1. Jahrh. n. Chr. zuweisen; so namentlich die sehr gu in Kefr Birim (*p.* 773). Die fromme Phantasie darf sich daher dem hingeben, dass die Ruinen in Tell Hum (= Kapernaum) mögliche der Synagoge herrühren, welche der heidnische Centurio erbaut und Jesus oft gelehrt hat (*Wilson in: The Recovery p.* 345. *Guérin,* 229 *sq.* Bädeker 390). — Fast alle diese Synagogen sind von Süden den orientirt, so dass der Eingang im Süden ist. In der Regel sche der Fronte drei Thüren gehabt zu haben: ein Hauptportal und zw Seitenthüren (so in Kefr Birim, Meiron, Tell Hum). Bei einigen nachweisbar, dass sie durch zwei Säulenreihen in drei Schiffe geth (so in Nabartein und Kasiun); die Synagoge zu Tell Hum war s schiffig. Einige hatten vor der Fronte einen Porticus (so in Kefr Meiron). Im Allgemeinen ist der Stil zwar vom griechisch-römisc flusst, aber doch sehr charakteristisch verschieden. Namentlich ke ihn eine reiche, überladene Ornamentik.

90) *jer. Sukka* V, 1 *fol.* 55^ab^ (deutsch z. B. bei Haneberg, Die Alterthümer der Bibel S. 352); dieselbe Stelle auch *Tosefta Sukka* 1 *ed. Zuckermandel.* Auch Philo erwähnt unter den alexandrinischen I eine *μεγίστη καὶ περισημοτάτη* (*Leg. ad Caj.* §. 20, *M.* II, 565).

91) *Epiphan. haer.* 80, 1.

92) *Taanith* II, 1: „Wie ist die Ordnung der Fasttagsfei bringt die Lade (worin die Gesetzesrollen) auf den freien Platz d streut Asche von Gebranntem auf die Lade und auf das Haupt d und des Obersten des Gerichts, und jeder Andere thut selbst Asch Haupt. Der Aelteste unter den Anwesenden etc. . . ." (folgen nur teren liturgischen Vorschriften). — *Tertullian. De jejunio c.* 16: *certe jejunium ubique celebratur, cum omissis templis per omne litus in aperto aliquando jam precem ad caelum mittunt.* — *Id. Ad nati Judaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litora* *seph. Antt.* XIV, 10, 23: *καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλ τὸ πάτριον ἔθος.* — Vgl. auch *Philo, In Flaccum* §. 14, *Mang.* l Löw, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1884,

Aber das geschah eben auf ganz freien Plätzen und beweist nicht die Existenz von Gebäuden ohne Bedachung. Noch unwahrscheinlicher ist es, dass man eben diese Gebäude im Unterschied von den eigentlichen Synagogen *προσευχαί* im engern Sinne genannt habe (wie nach dem Vorgange Anderer auch in der ersten Auflage dieses Buches angenommen wurde). Denn das Zeugniss des Epiphanius, des vermeintlichen Hauptgewährsmannes, beweist dies ganz und gar nicht[93]). Eher scheint die Apostelgeschichte dafür zu sprechen, dass man die Begriffe *προσευχή* und *συναγωγή* zu unterscheiden hat, da hier c. 16, 13. 16 von einer *προσευχή* in Philippi und dann gleich darauf c. 17, 1 von einer *συναγωγή* in Thessalonich die Rede ist. Aber wenn überhaupt ein Unterschied bestehen soll, so könnte er doch nur der sein, dass die *προσευχή* lediglich zum Gebet, die *συναγωγή* auch zu anderen gottesdienstlichen Handlungen bestimmt war. Eben diese Unterscheidung ist aber für *Act.* 16, 13. 16 unhaltbar, da hier *προσευχή* augenscheinlich der gewöhnliche Ort der sabbathlichen Versammlung ist, an welchem Paulus auch zur Predigt das Wort ergreift. Und da nun andererseits namentlich Philo das Wort zweifellos von den eigentlichen Synagogen gebraucht, so wird überhaupt zwischen beiden Ausdrücken kein sachlicher Unterschied zu statuiren sein[94]).

Bei dem Werth, den man auf diese sabbathlichen Versammlungen legte, ist anzunehmen, dass in jeder Stadt Palästina's, selbst

---

93) *Epiphan. haer.* 80, 1 (von den Massalianern): *Τινὰς δὲ οἴκους ἑαυτοῖς κατασκευάσαντες ἢ τόπους πλατεῖς, φόρων δίκην, προσευχὰς ταύτας ἐκάλουν. Καὶ ἦσαν μὲν τὸ παλαιὸν προσευχῶν τόποι ἔν τε τοῖς Ἰουδαίοις ἔξω πόλεως καὶ ἐν τοῖς Σαμαρείταις, ὡς καὶ ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ηὕρομεν* (folgt das Citat *Act.* 16, 13). *Ἀλλὰ καὶ προσευχῆς τόπος ἐν Σικίμοις, ἐν τῇ νυνὶ καλουμένῃ Νεαπόλει ἔξω τῆς πόλεως, ἐν τῇ πεδιάδι, ὡς ἀπὸ σημείων δύο, θεατροειδής, οὕτως ἐν ἀέρι καὶ αἰθρίῳ τόπῳ ἐστὶ κατασκευασθεὶς ὑπὸ τῶν Σαμαρειτῶν πάντα τὰ τῶν Ἰουδαίων μιμουμένων.* — Zur Auslegung ist zu bemerken: 1) Was Epiphanius von den heidnischen Massalianern sagt, ist natürlich für die jüdischen Verhältnisse nicht massgebend. Doch haben gerade sie die Bezeichnung *προσευχή* für beide Arten von Gebetsstätten, die *οἶκοι* und die *τόποι πλατεῖς* gebraucht. 2) Mit der folgenden gelehrten Anmerkung will Epiphanius allerdings wohl sagen, dass sich Gebetsstätten unter freiem Himmel mit der Bezeichnung *προσευχαί* auch bei Juden und Samaritanern fänden. Er hat davon aber nur in Betreff der Samaritaner eine selbständige Kenntniss. In Betreff der Juden weiss er nichts mehr davon (vgl. das Praeter. *ἦσαν τὸ παλαιόν*) und stützt seine Behauptung nur auf *Act.* 16, 13. Und gesetzt, er hätte Recht, so wäre auch damit noch nicht bewiesen, dass man diese Gebetsstätten im Unterschied von den Synagogen Proseuchen nannte.

94) Für Identität beider erklärt sich z. B. auch *Carpzov, Apparatus historico crit. p.* 320 *sq.* (woselbst auch noch andere Autoritäten für und wider).

in kleineren Orten, mindestens eine Synagoge war[95]). Die nach-talmudische Zeit hat die Forderung aufgestellt, dass überall, wo auch nur zehn Israeliten beisammen wohnten, eine Synagoge erbaut werde solle[96]). Diese Forderung ist zwar dem Wortlaute nach in vortalmudischer Zeit nicht nachweisbar, aber ihrem Geiste entsprechen. In grösseren Städten gab es eine erhebliche Anzahl von Synagogen, so z. B. in Jerusalem[97]), Alexandria[98]), Rom[99]). Die verschiedenen Synagogen ein und derselben Stadt scheint man zuweilen durch besondere Embleme von einander unterschieden zu haben. So gab es in Sepphoris eine „Synagoge des Weinstocks" (כנישתא דגופנא)[100]), in Rom eine „Synagoge des Oelbaumes" (συναγωγὴ ἐλαίας)[101]).

Die Einrichtung der Synagogen war in der neutestamentlichen Zeit wohl ziemlich einfach. Das Hauptstück war der Schrank (תֵּיבָה), in welchem die Gesetzesrollen und die anderen heiligen Bücher aufbewahrt wurden[102]). Diese selbst waren in leinene Tücher (מִטְפָּחוֹת)

95) Wir finden Synagogen z. B. in Nazareth (*Mt.* 13, 54. Mc. 6, 2. *Luc.* 4, 16), Kapernaum (*Mc.* 1, 21. *Luc.* 7, 5. *Joh.* 6, 59). Vgl. *Act.* 15, 21: *κατὰ πόλιν*. — *Philo*, *De Septenario c.* 6 (*Mang.* II, 282 = *Tischendorf*, *Philonea* p. 23): Ἀναπέπταται γοῦν ταῖς ἑβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν.

96) *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* XI, 1. S. *Vitringa*, *De Synagoga* p. 232—239. — Dass mindestens zehn Personen zu einer gottesdienstlichen Versammlung gehören, sagt schon die Mischna. S. *Megilla* IV, 3. *Sanhedrin* I, 6. Vgl. auch *Megilla* I, 3. In Betreff des Passafestes: *Joseph. Bell. Jud.* VI, 9, 3.

97) Apostelgesch. 6, 9. 24, 12. Eine Synagoge der Alexandriner in Jerusalem auch *Tosefta Megilla* III, *ed. Zuckermandel p.* 224, 26. *jer. Megilla* 73d (bei *Lightfoot*, *Horae* zu *Act.* 6, 9). Die talmudische Sage, dass es in Jerusalem 480 Synagogen gegeben habe (s. oben S. 354), ist freilich nur für die Geschmacklosigkeit dieser Legenden charakteristisch.

98) *Philo*, *Leg. ad Caj. c.* 20 (*M.* II, 565): πολλαὶ δέ εἰσι καθ' ἕκαστον τμῆμα τῆς πόλεως.

99) *Philo*, *Leg. ad Caj. c.* 23 (*M.* II, 568) spricht von προσευχαί zu Rom in der Mehrzahl. Näheres über die römischen Synagogen s. unten §. 31.

100) *jer. Nasir* VII, 1 *fol.* 56a. — Irrig übersetzt Lightfoot: „Synagoge der Gophniter" (*Horae Hebr.*, *Centuria Matthaeo praemissa c.* 55, *Opp.* II, 211).

101) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9904. *De Rossi*, *Bulletino* V, 1867, *p.* 16. — Ueber die Bedeutung des Ausdruckes war ich früher sehr schwankend (s. m. Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 17); halte aber nun die obige Erklärung für zweifellos.

102) Die תֵּיבָה wird erwähnt: *Megilla* III, 1. *Nedarim* V, 5. *Taanith* II, 1—2 (nach letzterer Stelle war sie transportabel); ferner in der häufig vorkommenden Formel: עבר לפני התיבה (s. unten beim Gottesdienst). *Chrysost. Orat. adv. Judaeos* VI, 7 (*Opp. ed. Montf. t.* 1): Ἄλλως δέ, ποία κιβωτὸς παρὰ Ἰουδαίοις, ὅπου ἱλαστήριον οὐκ ἔστιν; ὅπου οὐ χρησμός, οὐ διαθήκης πλάκες .... Ἐμοὶ τῶν ὑπὸ τῆς ἀγορᾶς πωλουμένων κιβωτίων οὐδὲν ἄμεινον αὕτη ἡ κιβωτὸς διακεῖσθαι δοκεῖ, ἀλλὰ καὶ πολλῷ χεῖρον. S. überh. Vi-

hüllt [103]) und lagen in einem Futteral (תִּיק = θήκη) [104]). — Für
ı, der die Schriftlection vortrug oder predigte, war wenigstens
der nachtalmudischen Zeit ein erhöhter Platz (בימה = βῆμα,
ibüne) errichtet, auf welchem das Lesepult stand [105]). Beide werden
ch im jerusalemischen Talmud erwähnt [106]), und dürfen wohl schon
: das Zeitalter Christi vorausgesetzt werden. — Von sonstigen
nrichtungsgegenständen werden etwa noch Lampen erwähnt [107]). —
ıentbehrliche gottesdienstliche Instrumente waren endlich die Po-
unen (שׁוֹפָרוֹת) und Trompeten (חֲצֹצְרוֹת). Mit ersteren wurde
mentlich am Neujahrstage, mit letzteren an den Fasttagen ge-
asen [108]).

Die Ordnung des Gottesdienstes war in der neutestament-
hen Zeit schon ziemlich ausgebildet und festgeregelt. Man sass
bestimmter Ordnung, die angesehensten Gemeindeglieder auf den

---

inga p. 174—182. — Ueber die Aufbewahrung der heiligen Bücher in der
nagoge s. *Josephus Antt.* XVI, 6, 2. *Chrysost. Orat. adr. Judaeos* I, 5:
*ειδὴ δέ εἰσί τινες, οἳ καὶ τὴν συναγωγὴν σεμνὸν εἶναι τόπον νομίζουσιν,
αγκαῖον καὶ πρὸς τούτους ὀλίγα εἰπεῖν . . . . Ὁ νόμος ἀπόκειται, φησίν,
αὐτῷ καὶ βιβλία προφητικά. Καὶ τί τοῦτο; Μὴ γάρ, ἔνθα ἂν ᾖ βιβλία τοι-
τα, καὶ ὁ τόπος ἅγιος ἔσται; Οὐ πάντως.* Aehnlich *Orat.* VI, 6 u. 7. —
ss die heiligen Bücher in der תיבה aufbewahrt wurden, sagen ausdrücklich
aimonides Hilchoth Tephilla XI, 3 bei *Vitringa p.* 182, und *Bartenora
Taanith* II, 1 (Surenhusius' Mischna II, 361).

103) *Kilajim* IX, 3. *Schabbath* IX, 6. *Megilla* III, 1. *Kelim* XXVIII, 4.
aim XI, 11.

104) *Schabbath* XVI, 1. — Das Wort תיק auch *Kelim* XVI, 7—8. — Ueber
Gebrauch von Bücherbehältnissen im classischen Alterthum s. Birt, Das
te Buchwesen (1882) S. 64—66. Manche Ausleger wollen auch unter dem
νης II *Tim.* 4, 13 ein solches Bücherbehältniss verstehen. — Eine Abbil-
des alten silbernen Behälters für den Pentateuch bei den heutigen Sama-
rn s. in *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and
ener vol.* II, 1882, *p.* 206. -

5) *Maimonides, Hilchoth Tephilla* XI, 3. *Vitringa p.* 182—190.

) *jer. Megilla* III, 1 *fol.* 73d unt. — Das Lesepult heisst hier אנלגין =
εῖον. So ist nämlich mit *Aruch* zu lesen statt אנגלין, wie die Ausgaben
Dasselbe Wort auch *Kelim* XVI, 7. S. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*

' *Terumoth* XI, 10. *Pesachim* IV, 4. *Vitringa p.* 194—199.

Rosch haschana III, 3. 4. 7; überh. III—IV. *Taanith* II—III. Suren-
Mischna II, 341. *Vitringa p.* 203—211 (daselbst S. 209 auch mehrere
us Chrysostomus). Winer, RWB. Art. „Musikalische Instrumente".
s' *Thesaurus p.* 513. 1469. Leyrer Art. „Musik" in Herzog's Real-
lach *jer. Schabbath* XVII *fol.* 16a, *bab. Schabbath* 35b wurde auch der
nbruch durch Blasen angekündigt (s. die Stellen bei Levy, Neuhebr.
s. v. חצוצרה, *Vitringa p.* 1123 *sq.*). Ob dies in früherer Zeit auch schon
geschah (wofür *Chullin* I *fin.* spricht), oder nur im Tempel zu Jeru-
jedenfalls durch *Joseph. Bell. Jud.* IV, 9, 12. *Sukka* V, 5 bezeugt ist),
dahingestellt bleiben.

ersten Sitzen, die jüngeren hinten; Frauen und Männer vermuthlich getrennt [109]). In der grossen Synagoge zu Alexandria sollen die Männer nach ihrem Gewerbe (אומנות) getrennt gesessen haben [110]). War ein Aussätziger in der Gemeinde, so wurde für ihn ein besonderer Verschlag hergerichtet. So verlangt es wenigstens die Mischna [111]). Zu einer regelmässigen gottesdienstlichen Versammlung gehörten mindestens zehn Personen (s. oben S. 374). — Als Hauptstücke des Gottesdienstes werden in der Mischna erwähnt: das Recitiren des Schma, das Gebet, die Thora-Lection, die Propheten-Lection, der Priestersegen [112]). Dazu kommt noch die Uebersetzung der verlesenen Schriftabschnitte, die ebenfalls in der Mischna vorausgesetzt wird (s. unten), und die Erläuterung des Vorgelesenen durch einen erbaulichen Vortrag, der bei Philo fast als die Hauptsache beim Gottesdienst erscheint [113]).

109) Ueber die *πρωτοκαθεδρία* der Schriftgelehrten und Pharisäer s. *Matth.* 23, 6. *Marc.* 12, 39. *Luc.* 11, 43. 20, 46. Dass man nach der Ordnung des Alters sass, die Jüngern „unter" (d. h. hinter) den Aelteren, sagt Philo wenigstens von den Essenern, *Quod omnis probus liber c.* 12 (*Mang.* II, 458): *καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται.* — Die Trennung der Geschlechter ist wohl als selbstverständlich vorauszusetzen, wenn sie auch zufällig in keiner der älteren Quellen ausdrücklich erwähnt wird. Denn was die pseudo-philonische Schrift *De vita contemplativa c.* 9 *init.* (*M.* II, 482) von den Therapeuten sagt, darf hier nicht verwerthet werden. Auch im Talmud wird eine besondere Abtheilung für Frauen nicht erwähnt, s. Löw, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1884, S. 364 ff., bes. 371.

110) *jer. Sukka* V, 1 *fol.* 55[ab].

111) *Negaim* XIII, 12.

112) Aufzählung dieser Stücke: *Megilla* IV, 3.

113) Wir haben von Philo zwei, *resp.* drei summarische Beschreibungen des Synagogengottesdienstes: 1) *Fragm. apud Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 12—13 *ed. Gaisf.* (*Mang.* II, 630) aus dem ersten Buch der Hypothetica: *Τί οὖν ἐποίησε* [*scil.* ὁ νομοθέτης] *ταῖς ἑβδόμαις ταύταις ἡμέραις; Αὐτοὺς εἰς ταυτὸν ἠξίου συνάγεσθαι, καὶ καθεζομένους μετ' ἀλλήλων σὺν αἰδοῖ καὶ κόσμῳ τῶν νόμων ἀκροᾶσθαι τοῦ μηδένα ἀγνοῆσαι χάριν. Καὶ δῆτα συνέρχονται μὲν ἀεὶ, καὶ συνεδρεύουσι μετ' ἀλλήλων· οἱ μὲν πολλοὶ σιωπῇ, πλὴν εἴ τι προσεπιφημίσαι τοῖς ἀναγινωσκομένοις νομίζεται· τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς, καὶ καθ' ἕκαστον ἐξηγεῖται μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας.* — 2) *De Septenario c.* 6 (*Mang.* II, 282 = *Tischendorf, Philonea p.* 23): *Ἀναπέπταται γοῦν ταῖς ἑβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. Ἐν οἷς οἱ μὲν ἐν κόσμῳ καθέζονται, σὺν ἡσυχίᾳ τὰ ὦτα ἀνωρθωκότες, μετὰ προσοχῆς πάσης, ἕνεκα τοῦ διψῆν λόγων ποτίμων. Ἀναστὰς δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὑφηγεῖται τἄριστα καὶ συνοίσοντα, οἷς ἅπας ὁ βίος ἐπιδώσει πρὸς τὸ βέλτιον.* — 3) Von den Essenern, *Quod omnis probus liber c.* 12 (*Mang.* II, 458, auch bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 12, 10 *ed. Gaisf.*): *Ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων, ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει.* — Ich erwähne hier

Das Schma, so genannt nach den Anfangsworten שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, besteht aus den Abschnitten *Deut.* 6, 4—9. 11, 13—21. *Num.* 15, 37—41, nebst einigen Benedictionen vorher und nachher (näheres s. unten im Anhang). Es wird vom eigentlichen Gebet stets unterschieden und hat mehr die Bedeutung eines Bekenntnisses als die eines Gebetes. Man spricht daher auch nicht vom „beten", sondern vom „recitiren" des Schma (קריאת שמע). Wie das Schma ohne Zweifel schon der Zeit Christi angehört, so waren sicherlich auch gewisse feststehende Gebete schon damals beim Gottesdienst üblich. Doch wird sich schwer ermitteln lassen, wie viel von der ziemlich reich entwickelten Gebetsliturgie des nachtalmudischen Judenthums in jene frühere Zeit hinaufreicht [114]. Die Formel, mit welcher der Vorbeter zum Gebet auffordert, בָּרְכוּ אֶת יהוה, wird in der Mischna ausdrücklich erwähnt [115]. Auch die Sitte, von dem sogenannten Schmone Esre (worüber näheres im Anhang) bei den Sabbath- und Festgottesdiensten die drei ersten und die drei letzten Benedictionen zu beten geht in das Zeitalter der Mischna hinauf [116]. — Man pflegte beim Gebet zu stehen, und zwar mit dem Gesicht nach dem Allerheiligsten, also nach Jerusalem zu gewendet [117]. Das Gebet wurde nicht von

---

noch, dass aus nachtalmudischer Zeit namentlich der Tractat *Soferim* c. 10—21 eine Reihe detaillirter Vorschriften für den Synagogencultus giebt (beste Ausg.: *Masechet Soferim*, herausg. v. Joel Müller, 1878). Eine erschöpfende Beschreibung des Ritus der nachtalmudischen Zeit, im Anschluss an Maimonides, giebt *Vitringa, De synagoga p.* 946—1121, vgl. auch *p.* 667—711. Ausserdem sind für die Geschichte des Synagogen-Cultus in der nachtalmudischen Zeit besonders zu vergleichen die Werke jüdischer Gelehrter, welche Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XV, 100 verzeichnet, darunter vor allem: Zunz, Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes entwickelt, Berlin 1859.

114) Eine Beschreibung derselben nach Maimonides s. bei *Vitringa, De synagoga p.* 1075—1090, überhaupt *p.* 1022—1113. Ausserdem giebt jedes orthodoxe jüdische Gebetbuch darüber Aufschluss. — Ueber Einzelnes s. bes. die Artikel bei Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (Abendgebet, Kaddisch, Keduscha, Kiddusch, Minchagebet, Morgengebet, Mussafgebet, Schema, Schemone-Esre). Von Interesse ist namentlich, wegen seiner Berührungen mit dem Vater-Unser, das sog. Kaddisch. S. darüber Hamburger a. a. O. II, 603 ff.

115) *Berachoth* VII, 3.

116) Vgl. überhaupt *Vitringa p.* 1042 *sq.* (nach Maimonides). Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 367. — Dass die Sitte in das Zeitalter der Mischna hinaufgeht, erhellt aus *Rosch haschana* IV, 5.

117) Ueber das Stehen beim Gebet s. *Matth.* 6, 5. *Marc.* 11, 25. *Luc.* 18, 11. *Berachoth* V, 1. *Taanith* II, 2. *Lightfoot* (*Horae Hebr.*) und Wetstein (*Nov. Test.*) zu *Matth.* 6, 5. — Wendung nach dem Allerheiligsten, *resp.* nach Jerusalem: *Ezech.* 8, 16. I *Reg.* 8, 48. *Daniel* 6, 11. *Berachoth* IV, 5—6. *Sifre* 71b *ed. Friedmann* bei Weber, System der altsynag. Theol. S. 62. Die-

der ganzen Gemeinde gesprochen, sondern von einem durch den Archisynagogen dazu Aufgeforderten (dem שְׁלִיחַ צִבּוּר) vorgebetet, und die Gemeinde sprach nur gewisse Responsorien, namentlich das אָמֵן [118]). Der Vorbetende trat vor die Lade, in welcher die Gesetzesrollen lagen. Daher ist עָבַר לִפְנֵי הַתֵּבָה der gewöhnliche Ausdruck für „vorbeten“ [119]). Berechtigt dazu war jedes Gemeindeglied; nur ein Minderjähriger nicht [120]). Derselbe, der das Gebet sprach, konnte auch das Schma recitiren und die Prophetenlection vortragen und, wenn er ein Priester war, den Priestersegen sprechen [121]).

Die Schrift-Lectionen (sowohl die pentateuchischen als die prophetischen) konnten ebenfalls von jedem Gemeindeglied vorgetragen werden, sogar von Minderjährigen [122]). Nur beim Buch[illegible] Esther (das am Purimfeste gelesen wurde) waren letztere ausgeschlossen [123]). Wenn Priester und Leviten anwesend waren, s[illegible]

selbe Stelle auch *Tosefta Berachoth* III *p.* 8 *ed. Zuckermandel* (vgl. auch Lö[illegible], Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judenth. 1884, S. 310). — Auffalle[illegible]d ist, dass die noch erhaltenen Ruinen alter Synagogen in Galiläa fast al[illegible]e den Eingang im Süden haben (s. oben Anm. 89u). Man muss hiernach do[illegible]h annehmen, dass die heilige Lade sich im Norden befand und die Gemein[illegible]e nach Norden gewendet sass, *resp.* stand. Sollte etwa nur für den Vorbe[illegible]er die Richtung nach Jerusalem, also nach Süden gefordert worden sein? In späterer Zeit, wo man die Synagogen als Ersatz für den Tempel betracht[illegible]e, finden wir die Vorschrift, den Eingang, wie beim Tempel, im Osten an[illegible]ubringen (*Tosefta Megilla* IV, *p.* 227, 15 *ed. Zuckermandel*). Es scheint jedo[illegible]h, dass diese Vorschrift niemals befolgt worden ist. In den europäischen [illegible]emeinden des Mittelalters wurde es Gesetz, den Eingang im Westen an[illegible]ubringen, so dass die Gemeinde beim Gebet sich nach Osten wendete. [illegible]enaueres s. bei Löw, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1[illegible]4, S. 305 ff. — Vgl. überh. Winer RWB. Art. „Gebet“. Hölemann, Die [illegible]biblische Gestalt der Anbetung, in: Bibelstudien I, 96—153.

118) Ueber das Auffordern zum Gebet durch den Archisynagogen s. o[illegible]en S. 366; über שליח צבור S. 368. — Das responsorische אָמֵן schon im A. T., *Deut.* 27, 15 ff. *Neh.* 8, 6. I *Chron.* 16, 36. *Tobit* 8, 8. Ferner: *Berac*[illegible]oth VIII, 8. *Taanith* II, 5. Auch im christlichen Cultus von Anfang an: I [illegible]or. 14, 16. *Justin. Apol. maj.* 65. 67. — S. überh. *Buxtorf, Lex. Chald.* [illegible] r. *Vitringa, De Synagoga p.* 1093 *sqq.* Wetstein und andere Ausll. zu I [illegible]or. 14, 16 *Suicer. Thes. s. v.* ἀμήν. Otto's Anm. zu *Justin. c.* 65. Ae[illegible]ere Literatur bei *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Matth.* 6, 13 und I *Kor.* 14, 16.

119) *Berachoth* V, 3—4. *Erubin* III, 9. *Rosch haschana* IV, 7. *Ta*[illegible]aith I, 2. II, 5. *Megilla* IV, 3. 5. 6. 8. Vgl. auch *Taanith* II, 2.

120) *Megilla* IV, 6. — Auch in den christlichen Gemeinden wurde das Gebet von irgend einem Gemeindeglied gesprochen, s. I *Kor.* 11, 4.

121) *Megilla* IV, 5.

122) *Megilla* IV, 5—6. — Dass die Schrift-Lection nicht Sache stän[illegible]iger Beamter war, erhellt auch aus *Philo, Fragm. ap. Euseb. Praep. ev.* VIII, [illegible] 13 (den Wortlaut s. oben S. 376).

123) *Megilla* II, 4.

liess man diesen den Vorgang bei der Lection [124]. Der Vortragende pflegte zu stehen (*Luc.* 4, 16: ἀνέστη ἀναγνῶναι) [125]. Beim Buch Esther war Stehen und Sitzen gestattet [126]), und dem König wurde, wenn er am Laubhüttenfest im Sabbathjahr seinen Schriftabschnitt vortrug, ebenfalls erlaubt zu sitzen [127]). — Die Thora-Lection geschah in der Weise, dass der ganze Pentateuch zusammenhängend in einem dreijährigen Cyclus durchgenommen wurde [128]), zu welchem Behufe er in 154 Abschnitte (פָּרָשִׁיּוֹת) getheilt war [129]). In die Lection theilten sich mehrere Gemeindeglieder, die von einem Gemeindebeamten, ursprünglich wohl vom Archisynagogen, dazu aufgerufen wurden [130]); und zwar bei den Sabbath-Gottesdiensten (nicht so bei den Wochen-Gottesdiensten) mindestens sieben, deren Erster und Letzter eine Danksagung (בְּרָכָה) zum Anfang und zum Schluss zu sprechen hatte [131]). Jeder hatte (bei der Thora-Lection) mindestens drei Verse zu lesen [132]) und durfte sie niemals auswendig her-

124) *Gittin* V, 8: „Folgende Dinge sind um des Friedens willen verordnet worden: Der Priester liest als erster vor, dann der Levite, dann der Israelite, um des Friedens willen". — Maimonides bezeugt, dass es zu seiner Zeit Sitte war, sogar einem ungelehrten Priester bei der Lection den Vorgang vor einem gelehrten Israeliten zu lassen, was er freilich nicht billigt. S. Maimonides' Commentar zu *Gittin* V, 8 (in Surenhusius' Mischna III, 341) und *Hilchoth Tephilla* XII, 18 (bei *Vitringa p.* 981). Vgl. auch Hamburger, Real-Enc. II, 1267. — Auch Philo deutet den Vorrang der Priester an; nur setzt er dabei voraus, dass immer nur Einer die Lection vortrug, *Fragm. ap. Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 13: τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς.

125) Vgl. *Joma* VII, 1. *Sota* VII, 7 (oben S. 365 f.). Lightfoot zu *Luc.* 4, 16.

126) *Megilla* IV, 1.

127) *Sota* VII, 8.

128) *Megilla* 29b.

129) S. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 3 f. Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837, S. 830 f. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 209-215. Grätz, Ueber Entwickelung der Pentateuch-Perikopen-Verlesung (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1869, S. 385—399). Hamburger, Real-Encyclop. f. Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Vorlesung aus der Thora". Die jetzige Sitte, den Pentateuch in 54 Abschnitten in einem Jahre zu lesen, ist erst späteren Ursprungs.

130) Ueber das Aufrufen zur Thora s. Vitringa *p.* 980. 1122 (nach Maimonides). — Nach Maimonides geschah es allerdings durch den *Chassan.* Aber dieser hat in der nachtalmudischen Zeit überhaupt eine andere Stellung als früher. Dass es ursprünglich durch den Archisynagogen geschah, darf nach dessen sonstiger Stellung als wahrscheinlich angenommen werden. Raschi und Bartenora (an den oben S. 366 genannten Stellen) bezeugen wenigstens, dass der Archisynagog (*Rosch ha-keneseth*) zu bestimmen hatte, wer die Propheten-Lection, das Schma und das Gebet vortragen solle.

131) *Megilla* IV, 2. Maimonides bei *Vitringa p.* 983.

132) *Megilla* IV, 4.

sagen[133]). Dies ist wenigstens die von der Mischna vorgeschriebene Ordnung, die allerdings nur in den palästinensischen Synagogen beobachtet wurde. Von den nichthebräischen Juden bemerkt der Talmud ausdrücklich, dass bei ihnen immer Einer die ganze Parasche gelesen habe[133a]); und damit stimmt auch Philo überein, der augenscheinlich voraussetzt, dass die Thora-Lection von Einem vorgetragen wurde (s. die oben S. 376 mitgetheilten Stellen). — An die Vorlesung des Gesetzes schloss sich schon in der neutestamentlichen Zeit ein Abschnitt aus den Propheten (d. h. den נְבִיאִים, also mit Einschluss der älteren historischen Bücher), wie wir namentlich aus *Luc.* 4, 17 (Jesus liest zu Nazareth einen Abschnitt aus Jesaja) und *Actor.* 13, 15 (*ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*) sehen, wie denn auch in der Mischna der Propheten-Lectionen gedacht wird[134]). Da sie den Schluss der biblischen Lection bildeten, nannte man dies הִפְטִיר בַּנָּבִיא (mit dem Propheten den Schluss machen), weshalb die prophetischen Abschnitte Haphtaren genannt wurden. Für dieselben war keine *lectio continua* gefordert[135]); sie konnten also frei ausgewählt werden[136]); auch wurden sie stets von Einem vorgetragen[137]). Uebrigens wurden sie nur bei den Haupt-Gottesdiensten am Sabbath, nicht auch bei den Wochen- und Sabbath-Nachmittags-Gottesdiensten gelesen[138]).

Da die heilige Sprache, in welcher die Schriftabschnitte verlesen wurden, der Masse des Volkes nicht mehr geläufig war, so musste durch Uebersetzung für besseres Verständniss gesorgt werden. So wurde denn die Lection durch fortlaufende Uebersetzung in die aramäische Landessprache begleitet. Ob der Uebersetzer (מְתוּרְגְּמָן) ein ständiger Beamter war, oder ob in freiem Wechsel

---

133) Zunz S. 5. Vgl. *Megilla* II, 1 (in Betreff des Buches Esther); *Taanith* IV, 3 (wo das Auswendigrecitiren als Ausnahme erwähnt ist).

133a) *jer. Megilla* IV, 3 *fol.* 75a (zu der Vorschrift der Mischna, dass am Sabbath immer sieben Personen zur Thora aufgerufen werden sollen): „Die fremdsprachlichen Juden (הלעוזין) haben nicht diesen Gebrauch, sondern Einer liest die ganze Parasche". S. die Stelle bei Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 59 Anm., und bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 515a *s. v.* לעז.

134) *Megilla* IV, 1—5. Näheres s. bei *Vitringa p.* 984 *sqq.* Herzfeld III, 215 ff. Adler, Die Haftara (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1862, S. 222—228). Hamburger, Real-Encyclop. f. Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Haftara".

135) *Megilla* IV, 4.

136) Hamburger, Real-Enc. II, 336. Vgl. *Luc.* 4, 17 ff.

137) *Megilla* IV, 5.

138) *Megilla* IV, 1—2. — Von den Kethubim wurden nur die fünf Megilloth, und auch diese nur bei einzelnen Gelegenheiten im Jahre beim Synagogengottesdienst gebraucht; s. Kisch, Monatsschr. 1880, S. 543 ff.

irgend ein kundiges Gemeindeglied als Uebersetzer fungirte, muss bei dem Mangel bestimmter Zeugnisse dahingestellt bleiben. Bei der Thora-Lection durfte der Vorlesende dem Uebersetzer immer nur einen Vers vorlesen; bei der Propheten-Lection allenfalls drei; doch wenn jeder einen besondern Abschnitt bildete, musste er auch hier jeden einzeln lesen [139]).

An die biblische Lection schloss sich aber noch ein erbaulicher Vortrag oder eine Predigt (דְּרָשָׁה), durch welche der verlesene Abschnitt erläutert und praktisch nutzbar gemacht wurde. Dass solche Erläuterungen wirklich die Regel waren, sehen wir aus dem im Neuen Testamente so häufig erwähnten *διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς* [140]), sowie aus *Luc.* 4, 20 ff. und aus dem ausdrücklichen Zeugnisse des Philo (s. oben S. 376). Der Vortragende (דַּרְשָׁן) [141]) pflegte auf einem erhöhten Platze zu sitzen (*Luc.* 4, 20: *ἐκάθισεν*) [142]). Auch diese Vorträge waren nicht an bestimmte Personen gebunden, sondern, wie namentlich aus Philo erhellt, jedem kundigen Gemeindegliede gestattet [142a]). — Den Schluss des Gottesdienstes bildete der durch ein priesterliches Mitglied der Gemeinde ertheilte Segen, worauf die ganze Gemeinde das אָמֵן sprach [143]). War kein

---

139) Vgl. überhaupt: *Megilla* IV, 4. 6. 10. *Vitringa, De synagoga p.* 1015—1022. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 8. Hamburger, Real-Enc. II. Abth. Art. „Targum". — Auch von den christlichen Gemeinden wird gelegentlich Aehnliches bezeugt. So wurde in Skythopolis zur Zeit Diocletian's der Schrifttext griechisch verlesen, aber von einem Dolmetscher in's Aramäische übersetzt, s. den syr. Text von *Euseb. De mart. Palaest.* bei Zahn, Tatian's Diatessaron (1881) S. 19.

140) *Matth.* 4, 23. *Marc.* 1, 21. 6, 2. *Luc.* 4, 15. 6, 6. 13, 10. *Joh.* 6, 59. 18, 20.

141) Ein berühmter דַּרְשָׁן war Ben Soma (*Sota* IX, 15).

142) Vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 337. Delitzsch, Ein Tag in Capernaum S. 127 f.

142a) S. überh. Hamburger, Real-Enc. II. Abth. Art. „Predigt".

143) *Berachoth* V, 4. *Megilla* IV, 3. 5. 6. 7. — Ueber den Ritus des Segensprechens s. *Sota* VII, 6 (= *Tamid* VII, 2): „Wie spricht man den Priestersegen? Im Lande spricht man ihn in drei Absätzen, im Tempel in einem Absatz. Im Tempel spricht man den Namen Gottes aus, wie er geschrieben wird (יהוה), im Lande nach seiner Benennung (אדוני). Im Lande heben die Priester ihre Hände nur in gleiche Höhe mit der Schulter, im Tempel über den Kopf, ausser dem Hohenpriester, welcher die Hände nicht über das Stirnblech hin heben darf. R. Juda sagt: Auch er hob die Hände über das Stirnblech". — Nach *Rosch haschana* 31b, *Sota* 40b soll Jochanan ben Sakkai angeordnet haben, dass die Priester den Segen auch nach der Zerstörung des Tempels nur barfuss sprechen dürften (*Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 305 n. 3). — Ueberhaupt s. Wagenseil zu *Sota* VII, 6 (Surenhusius' Mischna III, 264 f.). *Vitringa p.* 1114—1121. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III Cap. 48. *Haener, De ritu benedictionis sacerdotalis, Jenae* 1671 (auch

Priester in der Gemeinde, so wurde der Segen von einem andern Gemeindegliede nicht ertheilt, sondern erbeten[144]).

Die beschriebene Ordnung ist die des Haupt-Gottesdienstes am Sabbath-Vormittag. Man versammelte sich aber auch am Sabbath-Nachmittag zur Zeit des Mincha-Opfers wieder in der Synagoge. Wenn also Philo sagt, die sabbathlichen Versammlungen hätten gedauert μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας (s. oben S. 376), so ist das angesichts der langen Dauer dieser Gottesdienste nicht unbegründet. Beim Nachmittags-Gottesdienst las man keinen prophetischen, sondern nur einen pentateuchischen Abschnitt. Und in die Lection theilten sich nur drei Gemeindeglieder, nicht mehr und nicht weniger[145]). — Dieselbe Ordnung wurde auch beobachtet bei den Wochen-Gottesdiensten, welche regelmässig am zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag) gehalten wurden[146]). — Auch an den Neumonden versammelte man sich zur Thora-Lection, wobei vier Gemeindeglieder sich in die Parasche theilten[147]). Ueberhaupt verging kein Festtag im Jahre, ohne dass er durch Gottesdienst und Vorlesung aus dem Gesetze ausgezeichnet worden wäre; und die Mischna hat für alle Festtage die pentateuchischen Lectionen genau vorgeschrieben[148]).

Anhang: Das Schma und das Schmone-Esre.

In der jüdischen Gebetsliturgie nehmen die beiden schon oben erwähnten Stücke, das Schma und das Schmone-Esre, theils durch ihr Alter, theils durch den Werth, der auf sie gelegt wird, eine so hervorragende Stelle ein, dass hier noch einiges Nähere über sie mitgetheilt werden muss.

1. Das Schma[149]). Es besteht aus den drei Abschnitten *Deut.* 6, 4—9. 11, 13—21. *Num.* 15, 37—41, also aus denjenigen Stellen des Pentateuches, in welchen hauptsächlich eingeschärft wird, dass

in: *Thesaurus theol. philologicus, Amst.* 1701—1702, *t.* II *p.* 936 *sqq.*). *Hottinger, De benedictione sacerdotali, Marburg* 1709 (auch in: *Thesaurus novus theol.-philol. edd. Hasaeus et Ikenius t.* I *p.* 393 *sqq.*). Hamburger, Real-Encyclop. II. Abth. Art. „Priestersegen".

144) *Vitringa p.* 1120 (nach Maimonides).

145) *Megilla* III, 6. IV, 1.

146) *Megilla* III, 6. IV, 1. Vgl. I, 2. 3.

147) *Megilla* IV, 2.

148) *Megilla* III, 5—6. Vgl. Herzfeld III, 213. Hamburger II, 1265 ff. (Art. „Vorlesung aus der Thora").

149) S. überhaupt: *Vitringa, De Synagoga p.* 1052—1061. — Zunz, Die *gottesdienstl.* Vorträge S. 367. 369—371. — Hamburger, Real-Enc. II, 1087—1092.

Jahve allein der Gott Israel's ist, und in welchen der Gebrauch gewisser Denkzeichen zur steten Erinnerung an Jahve angeordnet wird. Die drei Abschnitte werden nach ihren Anfangsworten: 1) שְׁמַע, 2) וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ, 3) וַיֹּאמֶר, schon in der Mischna ausdrücklich genannt[150]). Um diesen Kern gruppiren sich zu Anfang und zu Ende Danksagungen (Beracha's); und zwar schreibt die Mischna vor, dass beim Morgen-Schma zwei Benedictionen vorher, eine nachher, beim Abend-Schma zwei vorher und zwei nachher zu beten seien[151]). Die Anfangsworte der Schluss-Benediction werden in der Mischna schon ebenso citirt, wie sie noch heutzutage lauten, nämlich אֱמֶת וְיַצִּיב[152]). Wenn also der Wortlaut der Benedictionen später auch erheblich erweitert worden ist, so gehören doch auch sie ihrer Grundlage nach schon dem Zeitalter der Mischna an[153]). — Dieses Gebet, oder richtiger dieses Bekenntniss, ist von jedem erwachsenen männlichen Israeliten täglich zweimal, Morgens und Abends, zu beten[154]); Frauen, Sklaven und Kinder dagegen haben es nicht zu beten[155]). Es muss nicht nothwendig in hebräischer Sprache, sondern kann auch in jeder andern Sprache recitirt werden[156]). — Wie alt die Sitte des Schma-Recitirens ist, sieht man schon daraus, dass die Mischna bereits so detaillirte Bestimmungen darüber giebt[156a]). Sie erwähnt aber überdies, dass es bereits von den Priestern im Tempel gebetet wurde, was doch mindestens einen Gebrauch vor dem Jahr 70 n. Chr. voraussetzt[157]). Ja für Josephus verliert sich der Ursprung dieser Sitte schon so sehr in grauer Vorzeit, dass er sie als eine Anordnung Mosis selbst betrachtet[158]).

150) *Berachoth* II, 2. *Tamid* V, 1.

151) *Berachoth* I, 4.

152) *Berachoth* II, 2. *Tamid* V, 1.

153) Einen Versuch, die älteren Bestandtheile von den späteren Zusätzen zu scheiden, hat Zunz a. a. O. gemacht.

154) *Berachoth* I, 1—4.

155) *Berachoth* III, 3.

156) *Sota* VII, 1.

156a) Vgl im Allgemeinen auch noch *Pesachim* IV, 8. *Taanith* IV, 3. *Sota* V, 4. *Aboth* II, 13.

157) *Tamid* IV *fin.* V, 1.

158) *Joseph. Antt.* IV, 8, 13: *Δὶς δ' ἑκάστης ἡμέρας, ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι, μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεὰς ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε, δικαίας οὔσης φύσει τῆς εὐχαριστίας καὶ γενομένης ἐπ' ἀμοιβῇ μὲν τῶν ἤδη γεγονότων ἐπὶ δὲ προτροπῇ τῶν ἐσομένων.* — Dass Josephus hiermit die Sitte des Schma-Recitirens meint, kann nicht zweifelhaft sein. Er fasst das Schma mit Recht auf als ein dankbares Bekenntniss zu Jahve als dem Gott, der Israel aus Aegypten erlöst hat. Vgl. bes. Num. 15, 41.

2. Das Schmone-Esre [159]). Etwas jünger als das Schma, aber seiner Grundlage nach auch sehr alt ist das Schmone-Esre, d. h. das Hauptgebet, welches jeder Israelite, auch Frauen, Sklaven und Kinder, täglich dreimal, nämlich Morgens, Nachmittags (zur Zeit des Mincha-Opfers) und Abends zu beten hat [160]). Es ist so sehr das Haupt-Gebet des Israeliten, dass es auch הַתְּפִלָּה „das Gebet" schlechthin heisst. In seiner endgültig fixirten Form besteht es eigentlich nicht, wie der Name שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה besagt, aus achzehn, sondern aus neunzehn Beracha's. Der Wortlaut, wie ihn jedes jüdische Gebetbuch darbietet, ist folgender:

„1. Gelobet seist du Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams Gott Isaaks und Gott Jakobs, grosser mächtiger und furchtbarer Gott, allerhöchster Gott, der du spendest reiche Gnade und schaffest alle Dinge und gedenkest der Gnaden-Verheissungen der Väter und bringest einen Erlöser ihren Kindeskindern um deines Namens willen aus Liebe. O König, der du Hülfe und Heil bringest, und ein Schild bist. Gelobet seist du Herr, Schild Abrahams. 2. Du bist allmächtig in Ewigkeit, Herr, der du Todte lebendig machest. Du bist mächtig zu helfen; der du Lebende erhältst aus Gnade, Todte lebendig machst aus viel Erbarmen, Fallende stützest und Kranke heilest und Gefangene befreiest und dein Wort getreulich hältst denen, die im Staube schlafen. Wer ist wie du, Herr der Stärke; und wer gleichet dir, o König, der du tödtest und lebendig machst und sprossen lässest Hülfe. Und treu bist du, Todte lebendig zu machen. Gelobet seist du Herr, der du lebendig machest die Todten. 3. Du bist heilig und dein Name ist heilig, und Heilige lobpreisen dich jeglichen Tag. Sela. Gelobet seist du Herr, heiliger Gott. 4. Du verleihest dem Manne Erkenntniss und lehrest den Menschen Einsicht. Verleihe uns von dir Erkenntniss, Einsicht und Verstand. Gelobet seist du Herr, der du verleihest die Erkenntniss. 5. Führe uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz, und bringe uns, unser König, zu deinem Dienst, und lass uns zurückkehren in vollkommener Busse vor dein Angesicht. Gelobet seist du Herr, der du Wohlgefallen hast an Busse. 6. Vergieb uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeihe uns, unser König, denn wir haben gefrevelt. Du vergiebst und verzeihest ja gerne. Gelobet seist du Herr, Gnädiger, der du viel verzeihest. 7. Schaue unser Elend und führe unsere Sache und erlöse uns bald um deines Namens willen; denn ein starker Erlöser bist du. Gelobet seist du Herr, Erlöser Israels. 8. Heile uns Herr, so werden wir geheilt; hilf uns, so wird uns geholfen; denn unser Lob bist du. Und bringe vollkommene Genesung allen unsern Wunden; denn ein Gott und König, der da heilet, treu und barmherzig, bist du. Gelobet seist du Herr, der du heilest die Kranken deines Volkes Israel. 9. Segne für uns, Herr unser Gott, dieses Jahr und lasse alles Gewächs wohl gedeihen; und gieb Segen auf das Land; und sättige uns mit deiner Güte;

159) S. überhaupt: *Vitringa*, *De Synagoga p.* 1031—1051. — Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge S. 367—369. — Delitzsch, Zur Gesch. der jüdischen Poesie (1836) S. 191—193. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 200—204. — Bickell, Messe und Pascha (1872) S. 65 f. 71—73. — Hamburger, Real-Enc. II, 1092—1099.

160) *Berachoth* III, 3 (Frauen, Kinder, Sklaven). IV, 1 (dreimal täglich).

und segne unser Jahr wie die guten Jahre. Gelobet seist du Herr, der du segnest die Jahre. 10. Verkündige mit grosser Posaune unsere Befreiung und erhebe ein Panier, um zu sammeln unsere Zerstreuten, und versammele uns von den vier Enden der Erde. Gelobet seist du Herr, der du sammelst die Verstossenen deines Volkes Israel. 11. Setze wieder ein unsere Richter wie vormals und unsere Räthe wie am Anfang; und nimm von uns Kummer und Seufzen; und herrsche über uns, du Herr allein, in Gnade und Erbarmen; und rechtfertige uns im Gericht. Gelobet seist du Herr, König, der du liebest Gerechtigkeit und Gericht. 12. Und den Verleumdern sei keine Hoffnung; und alle die Böses thun, mögen schnell zu Grunde gehen, und sie alle baldigst ausgerottet werden; und lähme und zerschmettere und stürze und beuge die Uebermüthigen bald in Eile, in unsern Tagen. Gelobet seist du Herr, der du zerschmetterst Feinde und beugest Uebermüthige. 13. Ueber die Gerechten und über die Frommen und über die Aeltesten deines Volkes, des Hauses Israel, und über den Rest der Schriftgelehrten und über die Proselyten und über uns möge sich regen dein Erbarmen, Herr unser Gott. Und gieb reichen Lohn allen, die wahrhaftig vertrauen auf deinen Namen; und lass unser Theil bei ihnen sein in Ewigkeit, auf dass wir nicht zu Schanden werden; denn auf dich haben wir vertrauet. Gelobet seist du Herr, Stütze und Zuversicht für die Gerechten. 14. Und nach Jerusalem, deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen; und wohne in ihrer Mitte, wie du gesagt hast; und baue sie bald in unsern Tagen zu einem ewigen Bau; und den Thron David's richte bald auf in ihrer Mitte. Gelobet seist du Herr, der du bauest Jerusalem. 15. Den Spross David's, deines Knechtes, lasse bald aufsprossen, und sein Horn erhebe durch deine Hülfe. Denn auf deine Hülfe harren wir alle Tage. Gelobet seist du Herr, der du aufsprossen lässest ein Horn des Heils. 16. Höre unsere Stimme, Herr unser Gott, schone und erbarme dich unser; und nimm an in Erbarmen und Wohlgefallen unser Gebet; denn ein Gott, der Gebete und Flehen erhöret, bist du. Und von deinem Angesichte, unser König, lass uns nicht leer zurückkehren; denn du erhörest das Gebet deines Volkes Israel in Erbarmen. Gelobet seist du Herr, der du Gebet erhörest. 17. Habe Wohlgefallen, Herr unser Gott, an deinem Volke Israel und an ihrem Gebet. Und führe zurück den Opferdienst in das Allerheiligste deines Hauses. Und die Opfer Israels und ihr Gebet nimm an in Liebe mit Wohlgefallen. Und wohlgefällig sei das tägliche Opfer Israels, deines Volkes. O dass sehen möchten unsere Augen deine Rückkehr nach Zion in Erbarmen. Gelobet seist du Herr, der du zurückkehren lässest deine Herrlichkeit (שְׁכִינָה) nach Zion. 18. Wir preisen dich, denn du bist der Herr unser Gott und der Gott unserer Väter in alle Ewigkeit, der Fels unseres Lebens, der Schild unseres Heils. Du bist es für und für. Wir preisen dich und erzählen dein Lob, für unser Leben das in deine Hand gegeben, und für unsere Seelen die dir anbefohlen sind, und für deine Wunder an jeglichem Tage bei uns, und für deine Machterweisungen und für deine Wohlthaten zu jeder Zeit, Abends und Morgens und Mittags. Allgütiger, dessen Barmherzigkeit kein Ende hat; Barmherziger, dessen Gnade nicht aufhöret; immerdar harren wir auf dich. Und für alles dies sei gepriesen und erhoben dein Name, unser König, immerdar in alle Ewigkeit. Und alles, was lebet, preiset dich, Sela; und lobet deinen Namen in Wahrheit; du Gott, unser Heil und unsere Hülfe, Sela. Gelobet seist du Herr; Allgütiger ist dein Name, und dir geziemet Preis. 19. Grosses Heil bringe über Israel, dein Volk, in Ewigkeit; denn du bist König, Herr alles Heils. Gelobet seist du Herr, der du segnest dein Volk Israel mit Heil".

Aus dem Inhalt dieses Gebetes erhellt, dass es seine endgültige Form erst nach der Zerstörung Jerusalems, also nach dem J. 70 n. Chr. erhalten hat. Denn es setzt in seiner 14. und 17. Beracha die Zerstörung der Stadt und das Aufhören des Opferdienstes voraus. Andererseits wird es schon in der Mischna unter dem Namen שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה citirt [161]), und es wird erwähnt, dass bereits R. Gamaliel II., R. Josua, R. Akiba und R. Elieser, also lauter Autoritäten aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, darüber verhandelten, ob man die sämmtlichen 18 Danksagungen oder nur einen Auszug daraus täglich zu beten habe [162]), sowie darüber, in welcher Weise die Zusätze während der Regenzeit und am Sabbath einzuschalten und in welcher Form es am Neujahrstage zu beten sei [163]). Demnach muss es seine jetzige Gestalt im Wesentlichen um d. J. 70—100 n. Chr. erhalten haben, und es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass die Grundlage des Gebetes noch erheblich älter ist. Bestätigt wird dieses Resultat durch die bestimmte talmudische Nachricht, dass Simon der Baumwollhändler zu Jabne zur Zeit Gamaliel's II die 18 Danksagungen nach ihrer Reihenfolge geordnet habe, und dass Samuel der Kleine auf R. Gamaliel's Aufforderung noch das Gebet gegen die Abtrünnigen (מִינִים) eingeschaltet habe, weshalb es eben nicht 18, sondern 19 Abschnitte seien [164]).

---

161) *Berachoth* IV, 3. *Taanith* II, 2.

162) *Berachoth* IV, 3.

163) *Berachoth* V, 2. *Rosch haschana* IV, 5. *Taanith* I, 1—2. — Beim Sabbath-Ausgang wurde die sogenannte הַבְדָּלָה eingeschaltet, d. h. die „Scheidung“, mittelst welcher der Sabbath vom Wochentag geschieden wurde. S. *Berachoth* V, 2. *Chullin* I *fin.* Die Commentare zu *Berachoth* V, 2 (in Surenhusius' Mischna I, 18). Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* הבדלה.

164) *Berachoth* 28b: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה. Unmittelbar vorher wird die Frage aufgeworfen, weshalb es 19 statt 18 Beracha's seien. — Die ברכת המינים (dies ist ohne Zweifel die richtige Lesart, nicht ברכת הצדוקים, wie die Ausgaben haben, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מין) bildet die 12. Beracha. Aber statt des ursprünglichen מינים steht im jetzigen Texte des Gebetes מַלְשִׁינִים (Verläumder), indem nur durch Einschaltung zweier Buchstaben ersteres corrigirt wurde. Vgl. *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 345 *sq.* — Die מִינִים sind die „Abtrünnigen“ überhaupt, nicht lediglich die Judenchristen, wie oft angenommen wird. Doch haben die Kirchenväter wohl nicht ganz Unrecht, wenn sie die *Birkath hamminim* hauptsächlich auch auf die Judenchristen bezogen haben. Vgl. *Epiphan. haer.* 29, 9: *Οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ καὶ ἀνιστάμενοι ἕωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς, καὶ ἀναθεματίζουσι τρὶς τῆς ἡμέρας φάσκοντες ὅτι Ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους.* *Hieronymus ad Jesaj.* 5, 18—19, *ed. Vallarsi* IV, 81:

§. 28. Das Leben unter dem Gesetz.

I.

Aller Eifer der Erziehung in Familie, Schule und Synagoge zielte darauf ab, das ganze Volk zu einem Volk des Gesetzes zu machen. Auch der gemeine Mann sollte wissen, was das Gesetz gebietet; und nicht nur wissen, sondern auch thun. Sein ganzes Leben sollte geregelt werden nach der Norm des Gesetzes; der Gehorsam gegen dieses ihm zur sichern Gewohnheit, und ein Abweichen von seiner Richtschnur zur innern Unmöglichkeit werden. Im Grossen und Ganzen ist dieser Zweck in hohem Masse erreicht worden. Josephus versichert: „Auch wenn wir des Reichthums und der Städte und der andern Güter beraubt werden, das Gesetz bleibt uns auf ewig. Und kein Jude kann so weit von seinem Vaterlande weg kommen, noch wird er einen feindseligen Gebieter so sehr fürchten, dass er nicht mehr als diesen das Gesetz fürchtete“ [1]. So treu hielt die Mehrzahl der Juden an ihrem Gesetz, dass sie auch die Qualen der Folter und den Tod für dasselbe mit Freuden auf sich nahmen. „Schon oft, sagt Josephus, hat man viele der Gefangenen Folterqualen und alle Arten des Todes in Theatern erdulden sehen, um nur kein

---

(Judaei) usque hodie perseverant in blasphemiis et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum Christianum. *Idem ad Jesaj.* 49, 7, *ed. Vallarsi* IV, 565: *(Judaei Christo) ter per singulos dies sub nomine Nazarenorum maledicunt in synagogis suis.* *Idem ad Jesaj.* 52, 4 ff. *ed. Vallarsi* IV, 604: *(Judaei) diebus ac noctibus blasphemant Salvatorem et sub nomine, ut saepe dixi, Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt maledicta.* Unbestimmter *Justinus Dialog. c. Tryph. c.* 16: *Καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν.* In derselben Weise äussert sich Justin noch häufig (s. Otto zu d. St.). Vgl. bes. auch *c.* 137: *Συμφάμενοι οὖν μὴ λοιδορῆτε ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλοις τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκώψητέ ποτε, ὁποῖα διδάσκουσιν οἱ ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν, μετὰ τὴν προσευχήν.* Auffallend ist, dass hiernach die Fluchformeln nach dem Gebet gesprochen wurden. Vielleicht beruht dies auf einem Irrthum Justin's; möglich ist aber auch, dass die *Birkath hamminim* ursprünglich diese Stellung gehabt hat. — Vgl. über dieselbe überhaupt: *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1201 *sq.* *Vitringa, De synagoga p.* 1047—1051. Herzfeld III, 203 f. Grätz, Gesch. der Juden IV, 434 f. *Derenbourg p.* 345 *sq.* Hamburger II, 1095 f.

1) *Apion.* II, 38: *Κἂν πλούτου καὶ πόλεων καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν στερηθῶμεν, ὁ γοῦν νόμος ἡμῖν ἀθάνατος διαμένει· καὶ οὐδεὶς Ἰουδαίων οὔτε μακρὰν οὕτως ἂν ἀπέλθοι τῆς πατρίδος οὔτ᾽ ἐπίπικρον φοβηθήσεται δεσπότην ὡς μὴ πρὸ ἐκείνου δεδιέναι τὸν νόμον.*

Wort vorzubringen wider die Gesetze und die andern heiligen Schriften" [2]).

Aber welches waren die Motive, aus denen dieser Enthusiasmus für das Gesetz entsprang? Welches die Mittel, durch die es sich diese ungeheure Herrschaft über die Gemüther errungen hat? Um es kurz zu sagen: es war der Glaube an die göttliche Vergeltung, und zwar an eine Vergeltung im allerstrengsten juristischen Sinne. Die prophetische Idee des Bundes, den Gott mit dem auserwählten Volke geschlossen hatte, wurde im rein juristischen Sinne aufgefasst: der Bund ist ein Rechts-Vertrag, durch welchen beide Contrahenten gegenseitig gebunden sind. Das Volk ist verpflichtet, das von Gott ihm gegebene Gesetz pünktlich und gewissenhaft zu beobachten; dafür ist aber auch Gott verpflichtet, den verheissenen Lohn nach Massgabe der Leistung dem Volke zu entrichten. Und zwar gilt diese Verpflichtung gegenüber dem Volke als ganzem, wie gegenüber jedem Einzelnen: Leistung und Lohn müssen immer in entsprechendem Verhältniss zu einander stehen. Wer viel leistet, hat von der Gerechtigkeit Gottes zu erwarten, dass ihm auch viel Lohn zu Theil werden wird, während umgekehrt jede Uebertretung auch entsprechende Strafe nach sich zieht [3]). Wie äusserlich dieser Vergeltungsglaube einerseits Uebertretung und Strafe, andererseits Gesetzes-Erfüllung und Belohnung gegen einander abwog, wird aus Folgendem erhellen. „Sieben verschiedene Plagen kommen in die Welt wegen sieben Haupt-Uebertretungen. 1) Wenn ein Theil des Volkes seine Früchte verzehntet und ein Theil nicht, so entsteht Hungersnoth aus Dürre, so dass ein Theil darbt, und ein Theil zur Genüge hat. 2) Verzehntet aber Niemand, so folgt Hungersnoth durch Kriegesstörungen und Dürre. 3) Hat man allgemein keine Teighebe abgesondert, so entsteht eine alles verderbende Hungersnoth. 4) Die Pest wüthet, wenn solche Verbrechen überhand nehmen, die in der Schrift mit Todesstrafe belegt, aber dem Gerichte nicht zur Vollziehung übergeben sind; wie auch wegen Vergehens mit Früchten des Erlassjahres. 5) Der Krieg verheert das Land wegen

2) *Apion.* I, 8: *Ἤδη οὖν πολλοὶ πολλάκις ἑώρανται τῶν αἰχμαλώτων στρέβλας καὶ παντοίων θανάτων τρόπους ἐν θεάτροις ὑπομένοντες ἐπὶ τῷ μηδὲν ῥῆμα προέσθαι παρὰ τοὺς νόμους καὶ τὰς μετὰ τούτων ἀναγραφάς.* — Vgl. auch *Apion.* I, 22 (aus Hekatäus) und II, 30: *πολλοὶ καὶ πολλάκις ἤδη τῶν ἡμετέρων περὶ τοῦ μηδὲ ῥῆμα φθέγξασθαι παρὰ τὸν νόμον πάντα παθεῖν γενναίως προείλοντο.*

3) Vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 235 ff. 290 ff. — Hamburger, Real-Encyclopdäie für Bibel und Talmud, Abth. II Artikel „Lohn und Strafe" (S. 691—703) und „Vergeltung" (S. 1252—1257).

Verzögerung der Rechtssprüche, wegen Beugung des Rechts, und wegen gesetzwidriger Auslegung der heiligen Schrift. 6) Reissende Thiere nehmen überhand wegen Meineid und wegen Entheiligung des göttlichen Namens. 7) Vertreibung in fremde Länder ist Strafe für Götzendienst, für Blutschande, für Mordthaten und für Unterlassung des Feierjahres" [4]. Mit ähnlicher Gewissenhaftigkeit berechnete man den Lohn für die Gesetzeserfüllung. „Wer auch nur **ein** Gebot erfüllet, dem wird Gutes beschieden, seine Tage werden verlängert und er wird das Land ererben" [5]. „Nach Verhältniss der gegebenen Mühe wird auch der Lohn sein" (לְפוּם צַעֲרָא אַגְרָא) [6]. „Wisse, dass Alles in Rechnung gebracht wird" (דַּע שֶׁהַכֹּל לְפִי הַחֶשְׁבּוֹן) [7]. Jede Gesetzeserfüllung bringt also den entsprechenden Lohn mit sich. Und Gott hat nur zu dem Zwecke dem Volke Israel so viele Gebote und Satzungen gegeben, um ihm viel Lohn zu verschaffen [8]. — Beides, Strafe und Lohn, werden dem Menschen schon in diesem gegenwärtigen Leben zu Theil. Die volle Vergeltung erfolgt aber erst in dem künftigen Leben, im עוֹלָם הַבָּא. Dann werden auch alle scheinbaren Incongruenzen ihre Ausgleichung finden. Wer in diesem Leben trotz seiner Gerechtigkeit von Leiden heimgesucht war, wird dort um so volleren Lohn empfangen. Aber auch abgesehen hiervon erfolgt die volle Belohnung jedenfalls erst in der künftigen Welt. Denn die gegenwärtige Welt ist noch eine Welt der Unvollkommenheit und des Uebels. In der künftigen Welt aber hört alle Schwäche auf. Dann wird Israel für seine treue Gesetzeserfüllung sowohl als Volk im Ganzen wie in seinen einzelnen Gliedern durch ein Leben in ungetrübter Seligkeit belohnt. Die guten Werke — wie Ehrfurcht vor Vater und Mutter, Wohlthätigkeit, Friedestiften unter Nebenmenschen und vor allem Studium des Gesetzes — sind daher zu vergleichen mit einem Capital, dessen Zinsen man schon in diesem Leben geniesst, während das Capital selbst stehen bleibt für das künftige Leben [9]. **Diese Hoffnung auf eine künftige Vergeltung war also die Haupttriebfeder alles gesetzlichen Eifers. Ja das ganze religiöse Leben des jüdischen Volkes in unserem Zeitalter bewegte sich geradezu um diese beiden Pole: Erfüllung**

---

4) *Aboth* V, 8—9. Aehnliches z. B. *Schabbath* II, 6. — Die alttestamentliche Grundlage hiefür sind die Verheissungen *resp.* Androhungen von Segen und Fluch in *Lev.* 26 und *Deut.* 28. Aber die casuistische Durchführung der Parallele ist dem A. T. noch fremd.

5) *Kidduschin* I, 10.

6) *Aboth* V, 23.

7) *Aboth* IV, 22.

8) *Makkoth* III, 16.

9) *Pea* I, 1. Vgl. *Kidduschin* IV, 14.

des Gesetzes und Hoffnung einer künftigen Herrlichkeit. Der Eifer für jenes hat seine Lebenskraft vornehmlich aus dieser geschöpft. Das Wort des Antigonus von Socho: „Gleichet nicht den Knechten, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten“ [10]), ist keineswegs ein correcter Ausdruck der Grundstimmung des pharisäischen Judenthums. Dieses gleicht in der That den Knechten, die um des Lohnes willen dienen.

Zu welchen Resultaten hat nun dieser gesetzliche Eifer geführt? Sie entsprechen den Motiven. Wie die Motive im Wesentlichen doch äusserlicher Art sind, so ist auch das Resultat eine unglaubliche Veräusserlichung des religiösen und sittlichen Lebens. Freilich ist dieses Resultat unvermeidlich, sobald einmal die Religion zum Gesetz gemacht wird, und zwar in dem Sinne, dass das gesammte religiöse Verhalten in nichts anderem bestehen soll, als in der stricten Befolgung eines das bürgerliche und sociale ebensogut wie das individuelle Leben in allen seinen Beziehungen regelnden Gesetzes. Mit dieser Auffassung der religiösen Pflicht, welche das charakteristische Merkmal des nachexilischen Judenthums bildet, wird das gesammte religiöse und sittliche Leben in die Sphäre des Rechts herabgezogen und damit ist nothwendig folgendes gegeben. 1) Vor allem wird hiermit das individuelle Leben durch eine Norm geregelt, deren Anwendung auf diesem Gebiete überhaupt vom Uebel ist. Das Recht hat lediglich die Aufgabe, die Beziehungen der Menschen zu einander nach gewissen Massstäben zu ordnen. Sein Object ist nicht das Individuum als solches, sondern nur die bürgerliche Gesellschaft als ganze. Die Functionen dieser letzteren sollen durch das Gesetz so geregelt werden, dass innerhalb dieses Rahmens jedem Einzelnen die Erfüllung seiner individuellen Aufgabe ermöglicht werde. Die Anwendung der Rechtsnorm auf das individuelle Leben bringt also an sich schon das letztere unter falsche Massstäbe. Denn zum Wesen des Rechts gehört der äussere Zwang; zum Wesen des sittlichen Handelns aber gehört die Freiheit. Nur dann ist das sittliche Leben des Individuums ein gesundes, wenn es durch innere Motive geleitet wird. Die Regelung durch äussere Massstäbe ist eine Verfälschung desselben im Princip. — 2) Mit der rechtlichen Normirung des religiösen und sittlichen Lebens ist aber ferner gegeben, dass die verschiedenartigsten Thätigkeiten als gleichwerthig neben einander gestellt werden. Denn es werden nun schlechthin alle Lebensbethätigungen durch das Gesetz normirt: nicht nur das Verhalten der Menschen zu einander in Staat und Gesellschaft, sondern

---

10) *Aboth* I, 3.

in derselben Weise auch die individuellsten Lebensäusserungen des Einzelnen: wie er seine Dankbarkeit gegen Gott bezeugt oder die Reue über begangene Sünden an den Tag legt, wie er dem Nächsten seine Liebe erweist, wie er sein tägliches Leben in den äusserlichsten Beziehungen, in Sitten und Gewohnheiten gestaltet. Alles fällt nun unter denselben Gesichtspunkt: unter die Norm des Gesetzes, und zwar eines Gesetzes, welches mit göttlicher Autorität auftritt. Der Inhalt des Thuns wird damit relativ gleichgültig. Es hat alles denselben Werth: das bloss conventionelle Verhalten in den äusseren Dingen und Ceremonien wie die Erfüllung der höchsten religiösen und sittlichen Aufgaben. Das erstere wird auf die Stufe der letzteren erhoben, und die letztere auf die Stufe des ersteren herabgedrückt. Es giebt immer und überall nur eine Aufgabe: Erfüllung des Gesetzes, d. h. Erfüllung alles dessen, was nun einmal von Gott geboten ist, gleichviel, welches Inhaltes es auch sei. — 3) Hiernach versteht es sich auch von selbst, dass es im Grunde nur darauf ankommt, dem Gesetz zu genügen. Eine höhere Aufgabe giebt es auf dem Gebiete des Rechtes nicht. Ist die Forderung des Gesetzes pünktlich erfüllt, so ist auch der Pflicht genügt. Die Fragestellung kann also immer nur die sein: was ist geboten? und was ist zu thun, damit dem Gebot Genüge geschehe? Die Consequenz ist unvermeidlich, dass alles Dichten und Trachten nur darauf gerichtet ist, sich mit dem Buchstaben des Gesetzes abzufinden. Man wird diese Aufgabe vielleicht schwer nehmen; man wird lieber mehr thun als weniger, um nur ja den ganzen Umfang des Gebotes bei der Ausführung zu treffen. Aber man wird immer nur die eine Absicht haben: dem Wortlaut zu genügen. Und das kann nicht geschehen ohne schwere Schädigung des Inhaltes. Der eigene Werth des Guten bleibt dabei ausser Betracht. Nicht das Thun des Guten als solchen ist das Ziel, sondern die rein formale Correctheit in der Erfüllung des Gesetzesbuchstabens. Trotz alles Eifers, ja gerade wegen desselben muss dabei die wahre Sittlichkeit nothwendig Schaden leiden. — 4) Endlich aber hat der rein formale Gesichtspunkt auch noch die weitere Folge, dass die sittliche Aufgabe sich zerspaltet in eine endlose atomistische Menge einzelner Aufgaben und Pflichten. Jedes Recht ist nothwendig casuistisch; denn es stellt eine Vielheit einzelner statutarischer Forderungen auf. Jede Casuistik ist aber ihrem Wesen nach endlos. Man mag den einen Fall in noch so viele Unter-Arten zertheilt haben: jede Unter-Art lässt sich doch wieder in Unter-Abtheilungen zerspalten; und des Theilens ist hier kein Ende. Den glänzendsten Beweis dafür liefert eben die staunenswerthe Arbeit der pharisäischen Schriftgelehrten. Mit allem Fleiss und Scharfsinn ihres Distinguirens sind sie doch nie ans Ende gekommen. Aber das Zeugniss muss man

ihnen geben, dass sie es sich redlich haben sauer werden lassen. Das jüdische Recht ist unter ihren Händen zu einer weitverzweigten Wissenschaft geworden. In tausend und aber tausend einzelne Gebote haben sie das Gesetz zerlegt, und damit, so viel an ihnen lag, für jeden denkbaren Fall des praktischen Lebens eine leitende Formel aufgestellt. So staunenswerth aber diese Leistung auch ist, so liegt doch gerade hier der schwerste Fehler. Alles freie sittliche Handeln wird nun vollständig erdrückt durch die Last der zahllosen einzelnen statutarischen Forderungen. Je grösser deren Zahl, desto verhängnissvoller wird die Wirkung des Grund-Irrthums, der in der Uebertragung der juristischen Behandlungsweise auf das Gebiet des religiösen und sittlichen Lebens liegt. In jedem Momente des Lebens wird nun nicht aus innern Motiven, nicht in freier Bethätigung einer sittlichen Gesinnung gehandelt, sondern unter dem äusseren Zwang einer statutarischen Forderung. Und diese Forderung erstreckt sich über Alles in gleicher Weise: über das Grösste und über das Kleinste, über das Werthvollste und über das Gleichgültigste; alles Thun, es mag nach sittlichem Massstab gemessen hoch oder gering sein, hat nun denselben Werth; für alles giebt es nur einen Gesichtspunkt: dass man thue, was geboten ist, weil es geboten ist. Und dabei giebt es natürlich auch keine höhere Aufgabe, als dass man dem Buchstaben gerecht werde um des Buchstabens willen. Nicht auf die Gesinnung, sondern auf die äussere Correctheit des Thuns kommt es an. — Und all' dieser kleinliche und verkehrte Eifer will schliesslich der wahre und rechte Gottesdienst sein. Je mehr man sich darin abmüht, desto mehr glaubt man sich Gottes Wohlgefallen zu erwerben. Es ist, wie der Apostel Paulus sagt: *ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* (*Rom.* 10, 2). Wie weit sich dieser unverständige Eifer um Gott verirrte, und welche schwere Last er damit dem Leben des Israeliten auflud, mag durch eine Reihe concreter Beispiele deutlich gemacht werden [11].

11) Es sind hiebei hauptsächlich diejenigen Punkte hervorgehoben, welche in den Evangelien berührt werden. — In Betreff der Zeit, aus welcher das hier vorgeführte Material stammt, sei nur daran erinnert, dass die in der Mischna citirten Autoritäten fast sämmtlich dem Jahrhundert zwischen 70—170 nach Chr. angehören. Es liegt uns also hier das jüdische Recht in derjenigen Ausgestaltung vor, welche es etwa in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. erhalten hat. Im Wesentlichen wird aber diese Ausgestaltung bereits aus dem Anfang der christlichen Zeitrechnung, aus der Zeit Hillel's und Schammai's herrühren. Denn die Differenzen ihrer beiden Schulen beziehen sich bereits auf das subtilste Detail.

II.

Eine der wichtigsten Materien, sowohl hinsichtlich ihres Umfangs wie hinsichtlich des Werthes, den man auf sie legte, war das Capitel von der Sabbathfeier [12]). Das kurze pentateuchische Verbot der Arbeit am Sabbath, das auf Näheres sich fast gar nicht einlässt (*Exod.* 16, 23—30. 20, 8—11. 23, 12. 31, 12—17. 34, 21. 35, 1—3. *Lev.* 23, 3. *Num.* 15, 32—36. *Deut.* 5, 12—15. Vgl. *Jerem.* 17, 21—24. *Amos* 8, 5. *Nehem.* 10, 32. 13, 15 ff.), war im Laufe der Zeit so vielseitig ausgebaut worden, dass es für sich allein schon einen umfangreichen Wissenszweig bildete. Denn mit diesem schlichten Verbot konnten sich die Rabbinen natürlich nicht begnügen. Sie mussten auch genau bestimmen, welche Arbeit verboten sei. Und so brachten sie denn mit vielem Scharfsinn endlich heraus, dass im Ganzen 39 Hauptarbeiten verboten sind, von welchen natürlich nur die wenigsten im Pentateuch irgendwie sich angedeutet finden. Diese 39 verbotenen Hauptarbeiten sind: 1) säen, 2) ackern, 3) ernten, 4) Garben binden, 5) dreschen, 6) worfeln, 7) Früchte säubern, 8) mahlen, 9) sieben, 10) kneten, 11) backen, 12) Wolle scheeren, 13) sie waschen, 14) klopfen, 15) färben, 16) spinnen, 17) anzetteln, 18) zwei Binde-Litzen machen, 19) zwei Fäden weben, 20) zwei Fäden trennen, 21) einen Knoten machen, 22) einen Knoten auflösen, 23) zwei Stiche nähen, 24) zerreissen um zwei Stiche zu nähen, 25) ein Reh fangen, 26) es schlachten, 27) dessen Haut abziehen, 28) sie salzen, 29) das Fell bereiten, 30) die Haare abschaben, 31) es zerschneiden, 32) zwei Buchstaben schreiben, 33) auslöschen um zwei Buchstaben zu schreiben, 34) bauen, 35) einreissen, 36) Feuer löschen, 37) anzünden, 38) mit dem Hammer glatt schlagen, 39) aus einem Bereiche in einen andern tragen [13]).

Jede dieser Hauptbestimmungen forderte nun aber wieder nähere Erörterungen über ihren Sinn und ihre Tragweite. Und damit beginnt erst eigentlich die Arbeit der Casuistik. Wir wollen nur einige ihrer Resultate hier herausheben. Nach *Exod.* 34, 21 gehörte zu den verbotenen Arbeiten das Pflügen und Ernten. Als Erntearbeit

---

12) Vgl. in der Mischna die Tractate *Schabbath, Erubin, Beza.* Buch der Jubiläen *cap.* 50 (Ewald's Jahrbb. III, 70). — Ferner: Winer, Realwörterb. II, 343—349. Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIII, 193—204 (in der 2. Aufl. revidirt von Orelli XIII, 156—166). Saalschütz, Das mosaische Recht I, 388 ff. Mangold in Schenkel's Bibellex. V, 123—126. Riehm's Wörterb. *s. v.*

13) *Schabbath* VII, 2. — Die Uebersetzung ist hier und im Folgenden überall die von Jost's Mischna-Ausgabe. — Vgl. auch die Aufzählung im Buch der Jubiläen *c.* 50 (Ewald's Jahrbb. III, 70).

wurde es aber schon angesehen, wenn Jemand auch nur ein paar Aehren ausraufte[13a]). Als daher die Jünger Jesu dies einst am Sabbath thaten, wurden sie von den Pharisäern getadelt, nicht wegen des Ausraufens an sich (das nach *Deut.* 23, 26 gestattet war), sondern weil sie damit sich der Erntearbeit am Sabbath schuldig machten (*Matth.* 12, 1—2. *Mc.* 2, 23—24. *Luc.* 6, 1—2). — Das Verbot, einen Knoten zu machen und aufzulösen (Nr. 21—22), war viel zu allgemein, als dass man sich dabei hätte beruhigen können. Es musste auch gesagt werden, von welchen Knoten dies gelte und von welchen nicht. „Folgendes sind die Knoten, über deren Anfertigung man schuldig wird: Der Knoten der Kameeltreiber und der der Schiffer; und so wie man schuldig ist wegen deren Schürzung, so ist man auch schuldig wegen deren Lösung. R. Meir sagt: Wegen eines Knotens, den man mit einer Hand lösen kann, ist man nicht schuldig. Es giebt Knoten, wegen welcher man nicht wie bei dem Kameeltreiber- und Schifferknoten schuldig wird. Ein Frauenzimmer darf den Schlitz ihres Hemdes zuknüpfen, so auch die Bänder der Haube, die einer Leibbinde, die Riemen der Schuhe und Sandalen, Schläuche mit Wein und Oel, einen Topf mit Fleisch"[14]). Und da nun der Knoten an der Leibbinde doch einmal gestattet war, so wurde festgesetzt, dass man auch einen Eimer über den Brunnen mit der Leibbinde festknüpfen dürfe, nur nicht mit einem Stricke[15]). — Das Verbot des Schreibens am Sabbath (Nr. 32) wird folgendermassen präcisirt: „Wer zwei Buchstaben schreibt, mit der Rechten oder mit der Linken, sie seien einerlei oder zweierlei oder auch mit verschiedenen Dinten geschrieben, oder aus verschiedenen Sprachen, ist schuldig. Wer einmal sich vergessend zwei Buchstaben schrieb, ist schuldig; er möge nun mit Dinte geschrieben haben oder mit Farbe, mit Röthel, mit Gummi, mit Vitriol, oder was irgend bleibende Zeichen macht. Wer ferner auf zwei einen Winkel bildende Wände oder auf zwei Tafeln des Rechenbuches schrieb, so dass man sie zusammen lesen kann, ist schuldig. Wer auf seinen Körper schreibt, ist schuldig. Schreibt einer in dunkle Flüssigkeiten, in Fruchtsaft, oder in Wegestaub, in Streusand oder überhaupt in etwas, worin die Schrift nicht bleibt, so ist er frei[16]). Schreibt einer mit

13a) Vgl. Maimonides bei *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 12, 2.

14) *Schabbath* XV, 1—2.

15) *Schabbath* XV, 2.

16) Ueber die Bestimmungen „er ist schuldig" (חייב) und „er ist frei" (פטור) s. Jost's Einl. zum Tractat Schabbath: Jenes heisst: Der muthwillige Uebertreter verwirkt das Leben und wird, wenn Zeugen da sind, gesteinigt, oder verfällt, wenn er nach Verwarnung dennoch, aber ohne Zeugen gefehlt hat, der Strafe der Ausrottung. Und der aus Versehen oder Irrthum Fehlende muss

verkehrter Hand, mit dem Fusse, mit dem Munde, mit dem Ellenbogen; ferner wenn einer einen Buchstaben zu anderer Schrift zuschreibt oder andere Schrift überzieht; ferner wenn einer ein ח zu schreiben beabsichtigt und nur zwei ז ז schrieb, oder wenn Jemand einen Buchstaben an die Erde und einen an die Wand schrieb, oder auf zwei Wände des Hauses, oder auf zwei Blätter des Buches, so dass sie nicht mit einander gelesen werden können, so ist er frei. Wenn er in zweienmalen vergessend zwei Buchstaben schrieb, etwa einen des Morgens und den andern gegen Abend, so erklärt ihn R. Gamaliel für schuldig; die Gelehrten sprechen ihn frei" [17]. — Nach *Exod.* 16, 23 war es verboten, am Sabbath zu backen und zu kochen. Die Speisen, die man am Sabbath warm geniessen wollte, mussten daher vor Anbruch desselben bereitet und künstlich warm erhalten werden. Dabei musste aber sorgfältig darauf geachtet werden, dass nicht etwa die vorhandene Wärme gesteigert würde, was ja ein „kochen" gewesen wäre. Es durften also die Speisen nur in solche Stoffe eingesetzt werden, welche die Wärme erhielten, nicht in solche, welche sie möglicherweise steigern konnten. „Man darf Speisen (um sie am Sabbath warm zu erhalten) nicht einsetzen in Oeldrüsen, in Dünger, in Salz, in Kalk oder in Sand, sie seien feucht oder trocken; nicht in Stroh, in Wein-Hülsen, in Wollflocken, in Kräuter, wenn diese feucht sind; wohl aber wenn sie trocken sind. Man darf aber einsetzen in Kleider, unter Früchte, unter Taubenfedern, unter Hobelspähne und unter Flachs-Werg. R. Jehuda erklärt feines (Flachs-Werg) für unerlaubt und gestattet nur grobes" [18]. — Nach *Exod.* 35, 3 war es verboten, am Sabbath Feuer anzuzünden. Dieses Verbot wurde durch das des Feuerlöschens ergänzt. Hinsichtlich des letzteren entstand nun die Frage, wie es zu halten sei, wenn ein Nicht-Israelite zu einem Brande kommt. „Wenn ein Nicht-Israelite zum Löschen herbeikommt, so sagt man weder zu ihm: Lösche! noch: Lösche nicht! Und zwar, weil man nicht verbunden ist, ihn zum Ruhen anzuhalten" [19]. Selbstverständlich wurde das Lösch-Verbot auch auf Lichter und Lampen ausgedehnt und darüber Folgendes verordnet: „Wer ein Licht auslöscht, weil er sich fürchtet vor Heiden, vor Räubern, vor bösem Geist, oder um eines Kranken willen, damit er einschlafe, ist frei. Geschieht es aber, um

---

das gesetzliche Sündopfer darbringen. פטור aber bedeutet: Er ist frei von diesen Strafen, aber nicht von der durch das Gericht zu verfügenden Geisselung; so dass also die Handlung selbst (wenige Fälle abgerechnet) dadurch nicht für erlaubt erklärt wird.

17) *Schabbath* XII, 3—6.

18) *Schabbath* IV, 1; und dazu die Commentare in Surenhusius' Mischna II, 18.

19) *Schabbath* XVI, 6.

die Lampe, das Oel, oder den Docht zu schonen, so ist er schuldig. R. Jose spricht ihn in jedem Falle frei, ausser in Betreff des Dochtes, weil er dadurch gleichsam eine Kohle bereitet"[20]). „Man darf ein Gefäss zum Auffangen der Funken unter die Lampe setzen; aber nicht Wasser hinein thun, weil man dadurch löscht"[21]). — Ganz besonders reichen Stoff zur Discussion gab die letzte der 39 Hauptarbeiten: das Tragen aus einem Bereiche in einen anderen (הַמּוֹצִיא מֵרְשׁוּת לִרְשׁוּת), was nach *Jerem.* 17, 21—24 verboten war. Wir werden später noch sehen, welche raffinirte Sophistik darauf verwandt wurde, um den Begriff des רְשׁוּת zu erweitern. Hier sei nur mit ein paar Worten erwähnt, dass man auch das Mass dessen, was am Sabbath aus einem Bereiche in einen andern zu tragen verboten ist, genau feststellte. So machte sich z. B. einer Sabbathverletzung schuldig, wer so viel Speise hinaustrug, als eine dürre Feige ausmacht[22]), oder so viel Wein als zur Mischung des Bechers genügt Milch so viel zu einem Schluck genügt, Honig so viel als man auf, eine Wunde legt, Oel so viel man ein kleines Glied zu salben braucht, Wasser so viel nöthig ist, um Augensalbe anzufeuchten[23]), Papier so viel, dass man darauf einen Zollzettel schreiben kann[24]), Pergament um den kleinsten Abschnitt der Tephillin darauf zu schreiben, d. i. שמע ישראל, Dinte so viel genügt, um zwei Buchstaben zu schreiben[25]), Rohr so viel genügt, eine Schreibfeder zu machen[26]), u. s. w. Auch solche Bekleidungsstücke, die nicht zur eigentlichen Kleidung gehören, sind zu tragen verboten. Ein Krieger darf nicht mit Panzer, Helm, Beinschienen, Schwert, Bogen, Schild und Spiess ausgehen[27]). „Ein Verstümmelter darf nach R. Meir mit seinem Stelzfusse ausgehen. R. Jose dagegen erlaubt es nicht"[28]). Nur bei Ausbruch von Feuersbrünsten werden einige Concessionen in Betreff des Tragens gemacht. „Alle heiligen Schriften darf man aus einer Feuersbrunst retten. Man darf das Futteral des Buches mit dem Buche, das der Tephillin mit den Tephillin retten, sogar wenn Geld darin liegt. Man darf Speise für die drei Sabbath-Mahlzeiten retten. Kommt am Abend des Sabbath eine Feuersbrunst aus, so rettet man Speise für drei Mahlzeiten; findet sie Vormittags statt, so rettet man für

20) *Schabbath* II, 5.
21) *Schabbath* III, 6 *fin.*
22) *Schabbath* VII, 4.
23) *Schabbath* VIII, 1.
24) *Schabbath* VIII, 2.
25) *Schabbath* VIII, 3.
26) *Schabbath* VIII, 5.
27) *Schabbath* VI, 2. 4.
28) *Schabbath* VI, 8.

zwei Mahlzeiten; findet sie Nachmittags statt, nur für eine Mahlzeit. Man darf ferner retten einen Korb voll Brode, wäre es auch für hundert Mahlzeiten, einen Feigenkuchen, ein Fass Wein"[29]).

Die Vorsicht der Gesetzeshüter beschränkte sich aber nicht darauf, zu eruiren, was am Sabbath selbst verboten sei. Sie dehnte ihre Verbote auch auf solche Handlungen aus, welche nur möglicherweise eine Sabbathverletzung herbeiführen konnten. Aus diesem prophylaktischen Interesse sind z. B. folgende Bestimmungen hervorgegangen: „Der Schneider gehe bei einbrechender Dunkelheit nicht mit seiner Nadel aus; denn er könnte vergessen und (nach Eintritt des Sabbath) damit ausgehen. Auch nicht der Schreiber mit seinem Rohre"[30]). „Man darf nicht Fleisch, Zwiebeln, Eier braten, wenn nicht Zeit ist, dass sie noch bei Tage gebraten werden. Man darf nicht Brod in der Dämmerung in den Ofen thun, nicht Kuchen über Kohlen setzen, wenn nicht die Oberfläche derselben noch bei Tage sich härten kann. R. Elieser sagt: Wenn nur Zeit da ist, dass die untere Fläche sich härtet"[31]). Noch weiter geht die Vorsicht, wenn z. B. verboten wird, am Sabbath bei Lampenlicht zu lesen oder Kleider von Ungeziefer zu reinigen. Beides sind nämlich Handlungen, bei welchen helles Licht besonders nöthig ist. Da liegt also die Versuchung nahe, die Lampe zu neigen, um ihr mehr Oel zuzuführen, was gegen das Verbot des Feueranzündens verstossen würde. Daher werden jene Handlungen überhaupt verboten. Dem Schullehrer ist zwar gestattet, zuzusehen, wie Kinder bei Licht lesen. Er selbst aber darf bei Licht nicht lesen[32]).

Ausser den 39 Haupt-Arbeiten sind auch noch manche andere Verrichtungen und Thätigkeiten, die sich nicht unter jene subsumiren lassen, verboten. Einige davon lernen wir z. B. aus folgender Verordnung in Betreff der Feiertage (an welchen die Ruhe weniger streng war) kennen. „Alles, worüber man am Sabbath strafbar wird wegen Verletzung der Ruhe oder wegen an sich willkührlicher oder wegen sonst gesetzlicher Handlungen, ist auch am Feiertage nicht gestattet. Folgendes wegen der Ruhe: Man darf nicht auf einen Baum steigen, nicht auf einem Thiere reiten, nicht auf dem Wasser schwimmen, nicht mit den Händen klatschen, nicht auf die Hüfte schlagen, nicht tanzen. Folgendes wegen willkührlicher Handlungen: Man darf nicht Gericht halten, nicht eine Frau durch Angeld erwerben, nicht das Schuhausziehen (die Chaliza, wegen Verweigerung der Schwagerehe)

---

29) *Schabbath* XVI, 1—3.
30) *Schabbath* I, 3.
31) *Schabbath* I, 10.
32) *Schabbath* I, 3.

verrichten, nicht die Schwagerehe vollziehen. Folgendes wegen gesetzlicher Handlungen: Man darf nichts heiligen, keine Schatzung auflegen, nichts als Banngut bestimmen, auch nicht Hebe und Zehnt absondern. Dies alles ist am Feiertage nicht für statthaft erklärt worden; geschweige am Sabbath"[33]. — Hieher gehört namentlich auch die Bestimmung, dass man am Sabbath nicht mehr als 2000 Ellen weit sich von seinem Aufenthaltsorte (wo man bei Anbruch des Sabbaths sich befindet) entfernen dürfe. Man nannte dies die „Sabbathgrenze" תְּחוּם הַשַּׁבָּת[34]), und eine Wegstrecke von 2000 Ellen einen „Sabbathweg" (Ap.-Gesch. 1, 12: σαββάτου ὁδός). Wie scharfsinnig man auch diese auf *Exod.* 16, 29 gegründete Vorschrift, ähnlich der über das Tragen aus einem Bereich in den andern, zu umgehen wusste, wird später gezeigt werden.

Trotz aller Strenge, mit welcher das Gebot der Sabbathfeier gehandhabt wurde, musste man doch gewisse Fälle anerkennen, in welchen es eine Ausnahme erleide. Solche Ausnahmen wurden statuirt theils aus Rücksichten der Humanität, theils aus Rücksicht auf ein noch höheres und heiligeres Gebot. In letzterer Beziehung kamen namentlich die Bedürfnisse des Tempelcultus in Betracht. Das tägliche Brandopfer musste auch am Sabbath dargebracht werden; ja es war sogar noch ein besonderes Opfer für den Sabbath vorgeschrieben (*Num.* 28, 9—10). Selbstverständlich waren also alle für die Darbringung des Opfers nothwendigen Hantirungen auch am Sabbath gestattet (*Ev. Matth.* 12, 5: *τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν*)[35]). Auch die beim Darbringen des Passa-Opfers nothwendigen Verrichtungen waren am Sabbath erlaubt; doch wird hier sehr sorgfältig festgestellt, welche Handlungen erlaubt und welche nicht erlaubt sind[36]). In dieselbe Kategorie gehört auch das Gebot der Beschneidung. Alles, was zur Beschneidung nöthig ist, darf man am Sabbath verrichten, soweit es nämlich nicht schon am Tage vorher geschehen konnte. Denn alles,

---

33) *Beza* V, 2.

34) *Erubin* V, 5. Die Entfernung von 2000 Ellen (nach *Num.* 35, 1—8): *Erubin* IV, 3. 7. V, 7. Vgl. überhaupt: *Buxtorf*, *Lexicon Chaldaicum col.* 2582—2586 (*s. v.* תחום). Lightfoot, *Horae Hebr.* zu *Act.* 1, 12. Winer RWB. II, 350 f. Oehler in Herzog's Real-Enc. XIII, 203 f. Leyrer Ebendas. XIII, 213 f. Arnold. Ebendas. IX, 148 (sämmtl. nach der 1. Aufl.). Mangold in Schenkel's Bibellex. V, 127 f.

35) Vgl.: Buch der Jubiläen *c.* 50 (Ewald's Jahrbb. III, 70). Lightfoot, Schöttgen, Wetstein zu *Matth.* 12, 5. Wolf, *Curae philol.* zu ders. Stelle. Wünsche, Der lebensfreudige Jesus (1876) S. 424.

36) *Pesachim* VI, 1—2. — Ueber andere Ausnahmen vom Sabbathgebot zu Gunsten des Tempeldienstes s. auch *Erubin* X, 11—15.

was am Tage vorher vorbereitet werden konnte, ist verboten [37]). Aus Humanitätsrücksichten wurde gestattet, dass man einer Frau bei ihrer Entbindung am Sabbath allen Beistand leiste [38]), und als allgemeiner Grundsatz aufgestellt, dass alle Lebensgefahr den Sabbath verdränge (כָּל־סָפֵק נְפָשׁוֹת דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת) [39]). „Wenn auf Jemand ein Bau einstürzt, und es ist zweifelhaft, ob er darunter ist oder nicht, ob er lebt oder todt ist, ob er ein Nicht-Israelite oder ein Israelite ist, so darf man den Schutthaufen am Sabbath über ihm wegräumen. Findet man ihn lebend, so räumt man weiter auf; ist er todt, so lässt man ihn liegen" [40]). Ein Arzt darf einem Kranken am Sabbath Beistand leisten, wenn Lebensgefahr vorhanden ist. R. Matthija ben Charasch erlaubte sogar, dass man einem, der im Halse Schmerzen empfindet, am Sabbath Heilmittel in den Mund thue, weil es vielleicht lebensgefährlich sein könnte [41]). Dies wird jedoch nur als Ansicht dieses einen Gelehrten, keineswegs als allgemein gültig angeführt. Jedenfalls wird ärztlicher Beistand immer nur unter Voraussetzung der Lebensgefahr gestattet. „Man darf nicht einen Bruch (eines Gliedes) wieder einrichten. Wer sich die Hand oder den Fuss verrenkt hat, darf sie nicht mit kaltem Wasser begiessen" [42]). „Der im Tempel diensthuende Priester darf am Sabbath ein während des Dienstes abgelegtes Wundpflaster wieder auflegen; anderswo darf man es nicht; von vornherein darf man sich nirgends eines am Sabbath auflegen .... Wenn ein Priester sich den Finger beschädigt, darf er im Heiligthum am Sabbath zum Dienst ihn mit Binsen verbinden; anderswo ist das nicht erlaubt; zum Herausdrängen des Blutes ist es überall verboten" [43]). Hiermit steht es also völlig in Einklang, wenn Jesus wegen seiner Krankenheilungen am Sabbath von den Pharisäern durchweg angefeindet wird (*Mt.* 12, 9—13. *Mc.* 3, 1—5. *Luc.* 6, 6—10. 13, 10—17. 14, 1—6. *Joh.* 5, 1—16. 9, 14—16) [44]). —

37) *Schabbath* XIX, 1—5. Vgl. Ev. Joh. 7, 22—23 (einer jener Züge, welche beweisen, dass der vierte Evangelist die jüdischen Verhältnisse genau kennt).

38) *Schabbath* XVIII, 3.

39) *Joma* VIII, 6. Vgl. auch die Stelle aus Synesius bei Winer RWB. II, 345.

40) *Joma* VIII, 7.

41) *Joma* VIII, 6.

42) *Schabbath* XXII, 6.

43) *Erubin* X, 13—14. — Vgl. auch *Edujoth* II, 5.

44) Unter einem einseitigen und schiefen Gesichtspunkt ist das rabbinische Material behandelt bei: Danz, *Christi curatio sabbathica vindicata ex legibus Judaicis* (*Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum* 1736, *p.* 569—614). Zipser in Fürst's Literaturblatt des Orients 1847, S. 814 ff. Jahrg. 1848, S. 61 ff. 197 ff. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch (1878) S. 150—152. — Vgl. sonst: Winer RWB. II, [illegible]

Selbst jener Grundsatz, dass Lebensgefahr den Sabbath verdränge, ist keineswegs zu allen Zeiten als massgebend betrachtet worden. Im Anfang der makkabäischen Erhebung liess eine Schaar von Gesetzestreuen sich lieber bis auf den letzten Mann niedermachen, als dass sie am Sabbath zum Schwerte gegriffen hätten [45]. Von da an beschloss man allerdings, zur Vertheidigung, nur nicht zum Angriff, auch am Sabbath das Schwert zu nehmen [46]. Und dieser Grundsatz wurde seitdem im Ganzen festgehalten [47]. Aber nur in den äussersten Nothfällen wurde von ihm Gebrauch gemacht. Und nicht selten kam es auch später noch vor, dass feindliche Feldherrn die Sabbathruhe der Juden zu deren Nachtheile ausnützen konnten [48]. — Wie streng im Allgemeinen von jüdischen Soldaten auf Beobachtung der Sabbathruhe gehalten wurde, sieht man daraus, dass auch ein Mann wie Josephus sie als etwas Selbstverständliches betrachtet [49], und die Römer sich sogar genöthigt sahen, die Juden ganz vom Kriegsdienste zu befreien, da jüdische Sabbathruhe und römische Disciplin unvereinbare Gegensätze waren [50].

III.

Noch tiefer als das Sabbathgesetz griffen in das tägliche Leben ein die mannigfachen und weitschichtigen Verordnungen über Reinheit und Unreinheit und die Beseitigung der letzteren [51]. Schon

---

Oehler in Herzog's Real-Enc. XIII, 202 (1. Aufl.). — Ueber ein Vieh, das am Feiertag in eine Grube fällt, s. *Beza* III, 4.

45) I *Makk.* 2, 34—38. *Joseph. Antt.* XII, 6, 2.

46) I *Makk.* 2, 39—42. *Joseph. Antt.* XII, 6, 2.

47) *Joseph. Antt.* XIII, 1, 3. XIV, 4, 2. XVIII, 9, 2. — Dass man den Kampf am Sabbath „auch noch in späteren Zeiten für verboten" hielt (Lucius, Der Essenismus S. 96 Anm.), ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Josephus sagt ausdrücklich, dass das Gesetz die Abwehr eines persönlichen Angriffs gestatte (*Antt.* XIV, 4, 2).

48) *Antt.* XIII, 12, 4. XIV, 4, 2. — Vgl. auch *Jos. contra Apion.* I, 22 *s. fin.* (Ptolemäus I Lagi nimmt Jerusalem an einem Sabbath ein). Buch der Jubiläen *c.* 50 (Ewald's Jahrbb. III, 70).

49) *Bell. Jud.* II, 21, 8 = *Vita* 32.

50) *Antt.* XIV, 10, 11. 12. 13. 14. 16. 18. 19. — Unter den Ptolemäern haben die Juden noch Kriegsdienste gethan (*Antt.* XII, 1 und 2, 4, nach *Pseudo-Aristeas* in Havercamp's Josephus II, 2, 107, Merx' Archiv I, 260). Vgl. auch *Antt.* XI, 8, 5 *fin.* XIV, 8, 1.

51) Vgl. überhaupt: Winer RWB. II, 313—319 (Art. Reinigkeit). Leyrer Art. „Reinigungen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XII, S. 620—640. Keil, Bibl. Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 295—323. Haneberg, Relig. Alterthümer S. 459—476. Schenkel's Bibellex. V, 65—73. Kamphausen in Riehm's Wörterb. S. 1274 ff. König in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 617—637.

das Alte Testament (*Lev.* 11—15. *Num.* 5, 1—4 und bes. *c.* 19) hat über diese Punkte ziemlich zahlreiche und eingehende Vorschriften gegeben, indem es (aus welchen Gründen, kann hier unerörtert bleiben) namentlich gewisse Vorgänge des geschlechtlichen Lebens, sodann gewisse Erscheinungen an Personen und Gegenständen, die es unter dem Gesammtbegriffe des Aussatzes zusammenfasst, und endlich die Leichen sowohl von Menschen als von Thieren, für unrein und verunreinigend erklärt. Auch über die Beseitigung der Unreinigkeit durch Opfer oder Waschungen giebt es bereits eingehende Vorschriften, die je nach der Art und dem Grade der Verunreinigung sehr verschiedenartig sind. Aber so ausführlich auch diese Bestimmungen sind, so sind sie doch immer noch arm und dürftig im Vergleich mit dem Reichthum, der in der Mischna sich aufgespeichert findet. Nicht weniger als zwölf Tractate (den ganzen letzten Theil der Mischna ausfüllend) handeln über die hiehergehörigen Materien. Die Grundlage aller Erörterungen bildet die im Eingange des Tractates *Kelim* (I, 1—4) gegebene Aufzählung der „Hauptarten der Unreinheit" (אֲבוֹת הַטֻּמְאוֹת), die, wie man zugestehen muss, in den Bestimmungen des Pentateuches (*Lev.* 11—15. *Num.* 19) zum grössten Theile begründet sind. Auf dieser Grundlage aber erhebt sich dann ein ungeheurer, weiter und vielverschlungener Bau. Denn es handelt sich nun bei jeder der Hauptarten wieder um die Frage: unter welchen Umständen man sich eine solche Unreinheit zuzieht, auf welchem Wege und in wie weit sich dieselbe auf Andere überträgt, welche Geräthe und Gegenstände der Annahme der Unreinheit fähig sind und welche nicht, und endlich welche Mittel und Anstalten zur Aufhebung der Unreinheit erforderlich sind. Um wenigstens eine Ahnung davon zu geben, zu welcher mannigfaltigen Weisheit diese Lehre von den Verunreinigungen ausgebildet worden war, möge hier Einiges mitgetheilt werden aus den Bestimmungen über die Geräthe, welche Unreinheit annehmen (und bei Berührung weiter verpflanzen) und welche nicht. Die alttestamentlichen Grundlagen sind *Num.* 19, 14—15 und 31, 20—24.

Eine Hauptfrage ist vor allem die nach dem Material, aus welchem die Geräthe bestehen; und sodann die nach der Form der Geräthe: ob sie hohl sind oder flach? — In Betreff der hohlen irdenen Gefässe wird bestimmt, dass ihr Luftraum (das Innere) Unreinheit annimmt und fortpflanzt, und ebenso die Fusshöhlung, nicht aber die Aussenseite. Ihre Reinigung erfolgt nur durch ihre Zerbrechung[52]. Aber wie weit muss die Zerbrechung erfolgt sein, um die Reinigung zu bewirken? Auch darauf erhalten wir genaue Ant-

52) *Kelim* II, 1.



wort. Ein Bruchstück gilt nämlich noch als Gefäss (ist also verunreinigungsfähig) „wenn von einem ein Log haltenden Gefässe so viel geblieben, dass es genug enthalten kann, um den kleinen Zeh damit zu salben; und wenn von einem Gefässe, das über ein Log bis ein Sea enthielt, Raum für ein Viertel Log; von einem Sea bis zwei Sea, Raum für ein halb Log; und von zwei oder drei Sea bis fünf, Raum für ein Log geblieben ist“ [53]). Während also die irdenen Hohlgefässe zwar nicht von aussen, wohl aber von innen verunreinigungsfähig sind, nehmen folgende irdene Gefässe überhaupt keine Unreinheit an: eine flache Platte ohne Rand, eine offene Kohlenschippe, ein gelöcherter Rost zu Getreidekörnern, Ziegelrinnen, obgleich sie gebogen sind und eine Höhlung haben, und anderes mehr [54]). Verunreinigungsfähig dagegen sind: Eine Platte mit einem Rande, eine ganze Kohlenschippe, eine Platte voll schüsselartiger Behälter, ein irdenes Gewürzbüchschen oder ein Schreibzeug mit mehreren Behältern [55]). — Von h ö l z e r n e n, l e d e r n e n, k n ö c h e r n e n, g l ä s e r n e n G e r ä t h e n sind die flachen ebenfalls nicht verunreinigungsfähig; die vertieften dagegen nicht nur (wie bei irdenen) im Luftraum, sondern auch an der Aussenseite verunreinigungsfähig. Wenn sie zerbrechen, sind sie rein. Macht man wieder Geräthe daraus, so nehmen sie von da an wieder Unreinheit an [56]). Auch hier entsteht wieder die schwierige Frage: Wann gelten sie als zerbrochen? „An allen Geräthen zum Haushalte ist das Mass (eines die Reinheit bewirkenden Loches) die Granate. R. Elieser sagt: Das Mass richtet sich nach der Bestimmung des Geräthes“ [57]). „Unter Granaten ist zu verstehen: von solcher Art, dass drei aneinander sitzen. Die als Mass bestimmte Granate ist eine nicht zu grosse, sondern mittlere“ [58]). „Wenn an dem Kasten, der Lade, dem Schranke ein Fuss fehlt, so sind sie, wenngleich sie etwas aufnehmen können, rein. R. Jose hält alle, die, wenn auch nicht in ordentlicher Stellung, das Mass aufnehmen können, für verunreinigungsfähig“ [59]). „Ein (dreifüssiger) Tisch, dem ein Fuss fehlt, ist rein; ebenso wenn der zweite fehlt; fehlt auch der dritte, so ist er verunreinigungsfähig, wenn man beabsichtigt, ihn (als Platte) zu gebrauchen“ [60]). „Eine Bank, daran ein Seitenbrett fehlt, ist rein; ebenso wenn auch das zweite fehlt. Bleibt daran

53) *Kelim* II, 2.
54) *Kelim* II, 3.
55) *Kelim* II, 7.
56) *Kelim* II, 1. XV, 1.
57) *Kelim* XVII, 1.
58) *Kelim* XVII, 4—5.
59) *Kelim* XVIII, 3.
60) *Kelim* XXII, 2.

eine Handbreit Höhe, so ist sie verunreinigungsfähig"[61]. Uebrigens ist an den vertieften Geräthen nicht nur die Aussen- und Innenseite sondern auch „die Stelle zum Anfassen" zu unterscheiden. „Wenn z. B. die Hände rein sind, und die Aussenseite des Bechers unrein, und man nun an der zum Anfassen dienenden Stelle den Becher hält, hat man nicht zu besorgen, dass die Hände durch die Aussenseite des Bechers verunreinigt werden"[62]. — „Von Metallgefässen sind die glatten und die vertieften verunreinigungsfähig. Wenn sie zerbrechen, werden sie rein; wenn man wieder Gefässe daraus macht, sind sie wieder in ihrer vorigen Unreinheit"[63]. „Jedes Metallgefäss, das einen Namen für sich allein hat, ist verunreinigungsfähig: ausgenommen eine Thüre, der Riegel, das Schloss, die Angelmutter, die Angel, der Klöppel und eine Rinne; weil sie an die Erde befestigt werden"[64]. „Am Zaum ist das Gebiss verunreinigungsfähig, die Bleche an den Kinnbacken sind rein; nach R. Akiba unrein. Die Gelehrten sagen: nur das Gebiss ist unrein; aber die Bleche nur wenn sie daran befestigt sind"[65]. — „Runde Blashörner sind verunreinigungsfähig; gerade sind rein. Ist das Mundstück von Metall, so ist es verunreinigungsfähig"[66]. — „Holz, welches zum Metallgeräthe dient, ist verunreinigungsfähig; Metall, das zum Holzgeräthe dient, rein. Z. B. ein hölzerner Schlüssel mit metallenen Zähnen ist verunreinigungsfähig, auch wenn der Zahn nur ein Stück ausmacht. Ist aber der Schlüssel von Metall und der Zahn von Holz, so ist er nicht verunreinigungsfähig"[67].

Ein würdiges Seitenstück zu den Bestimmungen über die Verunreinigung sind die über die Hebung der Unreinheit durch Opfer und Waschungen. Wir wollen hier nur Einiges über letztere herausheben. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Frage, welches Wasser zu den verschiedenen Arten der Reinigung: zum Besprengen der Hände, zum Untertauchen der Geräthe, zum Reinigungsbade für Personen, geeignet ist. Die Mischna unterscheidet sechserlei Abstufungen von Wassersammlungen, deren eine immer wichtigere Eigenschaften hat, als die andere. 1) Ein Teich und das Wasser in Gruben, Cisternen oder Höhlen, sowie Bergwasser, das nicht mehr zufliesst, und gesammeltes Wasser im Betrag von weniger als 40 Sea. Alles dies ist, sofern es nicht verunreinigt worden, geeignet zur

61) *Kelim* XXII, 3.
62) *Kelim* XXV, 7—8.
63) *Kelim* XI, 1.
64) *Kelim* XI, 2.
65) *Kelim* XI, 5.
66) *Kelim* XI, 7.
67) *Kelim* XIII, 6.



(Bereitung der) Challa[68]), und zum gesetzlichen Waschen der Hände. 2) Noch zufliessendes Bergwasser. Solches darf man gebrauchen zu Hebe (Teruma) und zum Händewaschen. 3) Gesammeltes Wasser, welches 40 Sea enthält. In diesem kann man selbst untertauchen (ein Reinigungsbad nehmen) und Geräthe untertauchen. 4) Ein Quell mit wenigem Wasser, worein man mehr geschöpftes Wasser zugegossen hat. Es ist darin dem vorigen gleich, dass es in Sammelstelle (d. h. ohne zu fliessen) als Tauchbad reinigt, und dem reinen Quellwasser darin gleich, dass man darin Gefässe reinigt, wenn auch nur wenig Wasser da ist. 5) Fliessendes Wasser, womit eine Veränderung vorgegangen (d. h. aus mineralischen oder warmen Quellen stammendes). Dieses reinigt im Fliessen. 6) Reines Quellwasser. Dieses dient als Tauchbad für den Eiterflüssigen, zum Besprengen der Aussätzigen, und ist geeignet, es mit der Entsündigungsasche zu heiligen[69]). — Diese allgemeinen Sätze bilden nun die Grundlage einer auch hier wieder in's unendliche Detail sich verlierenden Casuistik. Namentlich ergeht sich die Mischna in ermüdender Breite darüber: unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen das unter Nr. 3 erwähnte „gesammelte Wasser" (d. h. solches Regen-, Quell- oder Fluss-Wasser, das nicht geschöpft, sondern unmittelbar durch Rinnen oder Röhren in ein Behältniss geleitet ist) zum Baden und zum Untertauchen von Geräthen tauglich sei, wobei es sich hauptsächlich darum handelt, dass kein „geschöpftes Wasser" darunter komme. Zur Veranschaulichung geben wir wenigstens einige Beispiele. „R. Elieser sagt: Ein Viertel Log geschöpftes Wasser zu Anfang macht das nachher hineinfallende Wasser zum Tauchbade ungeeignet; 3 Log geschöpftes Wasser aber, wenn schon anderes Wasser da war. Die Gelehrten sagen: sowohl zu Anfang als zur Ergänzung 3 Log" [70]). „Wenn Jemand Gefässe unter die (in's Tauchbad sich ergiessende) Rinne setzt, so machen sie das Tauchbad ungeeignet (weil es dann als geschöpftes Wasser gilt). Es ist nach der Schule Schammai's einerlei, ob man sie hinsetze oder da vergessen hat; nach der Schule Hillel's machen sie, wenn sie bloss vergessen sind, es nicht ungeeignet" [71]). „Wenn sich geschöpftes und Regenwasser im Hofe oder in einer Vertiefung oder auf den Stufen der Badehöhle vermengt hat, so ist das Tauchbad, wenn das meiste von geeignetem ist, geeignet; wenn das meiste von ungeeignetem oder beidem gleichviel ist, ungeeignet. Dies jedoch nur, wenn sie vermengt

68) Der Teighebe, welche beim Backen abgesondert werden muss.
69) *Mikwaoth* I, 1—8.
70) *Mikwaoth* II, 4.
71) *Mikwaoth* IV, 1.

sind, bevor sie in die Wassersammlung gelangten. Strömen sie jedes in's Tauchbad hinein, so ist es, wenn man gewiss weiss, dass 40 Sea geeignetes Wasser hineingekommen, bevor 3 Log geschöpftes hineinfiel, geeignet; sonst nicht"[72]. Auch darüber disputirte man, ob Schnee, Hagel, Reif, Eis und dergleichen mit zur Füllung eines Tauchbades tauglich seien oder nicht[73]. — Ueberaus umständlich sind auch die Bestimmungen über das Waschen oder richtiger Begiessen der Hände. Vor dem Essen müssen nämlich die Hände stets mit Wasser begossen werden (Untertauchen ist nur beim Genuss heiliger Speise nöthig, d. h. solcher, die von Opfern herrührt). Und es wird nun eingehend erörtert, aus welchen Gefässen das Begiessen geschehen darf, welches Wasser dazu geeignet ist, wer es aufgiessen darf, und wie weit die Hände begossen werden müssen[74]. — Mit welchem Eifer man schon im Zeitalter Christi auf die Beobachtung aller dieser Satzungen über das Waschen der Hände und die Reinigung der Becher und Krüge und Schüsseln und Bänke hielt, sehen wir aus den wiederholten Andeutungen der Evangelien, die hinwiederum ihr volles Licht und ihre treffendste Erläuterung eben durch die Ausführungen der Mischna erhalten (*Mt.* 15, 2. *Mc.* 7, 2—5. *Mt.* 23, 25—26. *Luc.* 11, 38—39).

IV.

Schon aus dem Bisherigen geht zur Genüge hervor, welch' ein ungeheures Gewicht überall auf die äussere Correctheit des Handelns gelegt wird; freilich eine selbstverständliche Consequenz, sobald einmal die sittliche Aufgabe gesetzlich aufgefasst wird. Höchst charakteristisch für diesen mächtigen Zug zur Veräusserlichung sind auch die drei Denkzeichen, durch welche jeder gesetzestreue Israelite fortwährend an seine Pflichten gegen Gott erinnert werden sollte. Diese drei Denkzeichen sind: 1) Die *Zizith* (צִיצִת, *Plur.* צִיצִיּוֹת, bei den LXX und im Neuen Testamente *κράσπεδα*, im Targum Onkelos כרוספדין, bei Justinus Martyr *τὸ κόκκινον ῥάμμα*)[75]. Es waren Quasten oder Fransen aus hyacinthblauer oder weisser Wolle, welche

---

72) *Mikwaoth* IV, 4.

73) *Mikwaoth* VII, 1.

74) *Berachoth* VIII, 2—4. *Chagiga* II, 5—6. *Edujoth* III, 2. *Jadajim* I, 1—5. II, 3. — Lightfoot und andere Ausleger zu *Matth.* 15, 2. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien (1878) S. 180 f. Hamburger, Real-Enc. Art. „Händewaschen".

75) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 46 *s. fin.* (*ed. Otto* II, 154). Die Ausgaben haben freilich *τὸ κόκκινον βάμμα* (Farbe), was aber keinen Sinn giebt. Dass *ῥάμμα* (Faden) zu lesen ist, erhellt aus *Hesychius, Lex. s. v. κράσπεδα· τὰ ἐν τῷ ἄκρῳ τοῦ ἱματίου κεκλωσμένα ῥάμματα καὶ τὸ ἄκρον αὐτοῦ.*

auf Grund der Verordnung *Num.* 15, 37 ff. *Deut.* 22, 12 jeder Israelite an den vier Zipfeln seines Obergewandes zu tragen hatte. Sie sollten, wie es an der zuerst angeführten Stelle heisst, dazu dienen, „dass ihr sie ansehet und gedenket aller Gebote Jahve's und darnach thuet“ [76]). 2) Die *Mesusa* (מְזוּזָה), ein an den Haus- und Zimmerthüren oben am rechten Thürpfosten angebrachtes längliches Kästchen, mit einer kleinen Pergamentrolle, auf welcher (nach der Verordnung *Deut.* 6, 9. 11, 20) in 22 Zeilen die beiden Abschnitte *Deut.* 6, 4—9 und 11, 13—21 geschrieben waren [77]). 3) Die *Tephillin* oder Gebetsriemen, welche jeder männliche Israelite beim Morgengebet (mit Ausnahme des Sabbaths und der Festtage) anzulegen hatte, im Alten Testamente טוֹטָפוֹת (Arm- und Stirnbänder), im Rabbinischen תְּפִלִּין (von תְּפִלָּה das Gebet), im Neuen Testamente φυλακτήρια (Schutzmittel, Amulete, von Luther unrichtig „Denkzettel“ übersetzt). Ihr Gebrauch gründet sich auf die Stellen *Exod.* 13, 9. 16. *Deut.* 6, 8. 11, 18. Es gab

76) Vgl. *Pseudo-Aristeas ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 281, 13 f. *Matth.* 9, 20. 14, 36. 23, 5. *Marc.* 6, 56. *Luc.* 8, 44. Die LXX und Targum Onkelos zu *Num.* 15, 38 u. *Deut.* 22, 12. Mischna *Moed katan* III, 4. *Edujoth* IV, 10. *Menachoth* III, 7. IV, 1. Die rabbinischen Vorschriften sind zusammengestellt in dem von Raphael Kirchheim herausgegebenen Tractat *Zizith* (*Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, ed. Raph. Kirchheim.* 1851). — *Hiller, De vestibus fimbriatis Hebraeorum* (Ugolini *Thesaurus t.* XXI). *Buxtorf, Synagoga Judaica p.* 160—170. *Lexic. chald. col.* 1908 *sq.* *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 197 *sqq.* Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 9—14. Levy, Chald. Wörterb. II, 322. Winer RWB. Art. „Saum“. Haneberg, Relig. Alterthümer S. 592—594. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien S. 274 f. 378. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 26—28. Riehm's Wörterb. Art. „Läpplein“. — Die Farbe der Zizith ist jetzt weiss, während sie ursprünglich hyacinthblau sein sollten. Schon die Mischna *Menachoth* IV, 1 setzt voraus, dass beides gestattet ist. Auch werden sie jetzt nicht, wie es der Pentateuch vorschreibt und zur Zeit Christi auch noch üblich war, am Obergewande (טַלִּית, ἱμάτιον) getragen, sondern an den beiden viereckigen wollenen Tüchern, deren eines stets auf dem Leibe getragen wird, während das andere nur beim Gebet um den Kopf geschlungen wird. Freilich werden diese beiden Tücher auch *Tallith* genannt.

77) Vgl. *Pseudo-Aristeas ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 281, 15 ff. *Josephus, Antt.* IV, 8, 13. Mischna *Berachoth* III, 3. *Schabbath* VIII, 3. *Megilla* I, 8. *Moed katan* III, 4. *Gittin* IV, 6. *Menachoth* III, 7. *Kelim* XVI, 7. XVII, 16. Die rabbinischen Vorschriften zusammengestellt im Tractat *Mesusa* (herausgegeben von Kirchheim in der oben genannten Sammlung). — *Dassovius, De ritibus Mezuzae* (Ugolini, *Thesaurus t.* XXI). *Buxtorf, Synagoga Judaica p.* 581—587. *Lex. chald. col.* 654. Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 19—24. Levy, Chald. Wörterb. II, 19 f. Leyrer in Herzog's Real-Enc. XI, 642 (2. Aufl. XI, 668). Haneberg, Relig. Alterthümer S. 595—598. Hamburger, Real-Enc. Art. „Mesusa“.

deren zwei: *a*) Die תְּפִלָּה שֶׁל יָד (Tephilla für die Hand) oder תְּפִלָּה שֶׁל זְרוֹעַ (Tephilla für den Arm)[78], eine kleine würfelförmige hohle Kapsel aus Pergament, in welcher ein Pergamentröllchen lag, auf dem die Stellen *Exod.* 13, 1—10. 13, 11—16. *Deut.* 6, 4—9. 11, 13—21 geschrieben waren. Sie wurde mittelst eines durchgezogenen Riemens an den linken Oberarm befestigt. *b*) Die תְּפִלָּה שֶׁל רֹאשׁ (Tephilla für das Haupt), eine Kapsel von derselben Art, aber dadurch von jener verschieden, dass sie in vier Fächer getheilt war und die genannten vier Bibelstellen auf vier Pergamentröllchen enthielt. Sie wurde mittelst eines Riemens auf die Mitte der Stirne dicht unter dem Haarwuchs befestigt[79]. — Von diesen drei Denkzeichen ist jedenfalls das erste in den Vorschriften des Pentateuches begründet, wahrscheinlich auch die beiden anderen, insofern wenigstens an den Stellen des Deuteronomiums die wörtliche Fassung wohl die richtige ist (s. Dillmann zu *Exod.* 13, 16). Aber ganz bezeichnend für das spätere Judenthum ist es, welchen Werth man gerade auf diese Aeusserlichkeiten legte, und wie sorgfältig auch hier alles bis ins Einzelnste geregelt

78) Ersteres z. B. *Menachoth* IV, 1; letzteres *Mikwaoth* X, 3.

79) Vgl. *Pseudo-Aristeas ed. Schmidt* in Merx' Archiv I, 281, 18 ff. *Matth.* 23, 5. *Josephus, Antt.* IV, 8, 13. *Justinus Martyr Dial. c. Tryph. c.* 46 *s. fin.* (*ed. Otto* II, 154). *Origenes* zu *Matth.* 23, 5 (*ed. Lommatzsch* IV, 201); überhaupt die patristischen Exegeten zu *Matth.* 23, 5. Mischna *Berachoth* III, 1. 3. *Schabbath* VI, 2. VIII, 3. XVI, 1. *Erubin* X, 1—2. *Schekalim* III, 2. *Megilla* I, 8. IV, 8. *Moed katan* III, 4. *Nedarim* II, 2. *Gittin* IV, 6. *Sanhedrin* XI, 3. *Schebuoth* III, 8. 11. *Menachoth* III, 7. IV, 1. *Arachin* VI, 3. 4. *Kelim* XVI, 7. XVIII, 8. XXIII, 1. *Mikwaoth* X, 2. 3. 4. *Jadajim* III, 3. Targum Onkelos zu *Exod.* 13, 16. *Deut.* 6, 8. Pseudo-Jonathan zu *Exod.* 39, 31. *Deut.* 11, 18. Targum zum Hohenlied 8, 3; zu Esther 8, 16. Babylon. Talmud *Schabbath* 28b. 62a. *Erubin* 95b bis 97a. *Megilla* 24b. *Menachoth* 34b bis 37a, 42b bis 44b (die Stellen aus Targum und Talmud nach Pinner). Eine Zusammenstellung der rabbinischen Vorschriften giebt der Tractat *Tefillin* (herausgegeben von Kirchheim in der genannten Sammlung). — *Ugolini, De Phylacteriis Hebraeorum* (*Thesaurus tom.* XXI). *Buxtorf, Synagoga Judaica p.* 170—185. *Lex. chald. col.* 1743 *sq.* *Spencer, De natura et origine Phylacteriorum* (in: *De legibus Hebraeorum ritualibus ed. Tubing.* 1732, *p.* 1201—1232). *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 190—197. Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 14—19. Lightfoot zu *Matth.* 23, 5. *Wolf, Curae phil.* und andere Ausleger zu *Matth.* 23, 5. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Test. mit dem Neuen S. 360—362. Winer RWB. II, 260 f. (Art. Phylakterien). Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth fol. 6a, Erläuterung 33. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 223—225. Leyrer Art. „Phylakterien" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl XI, 639—643 (2. Aufl. XI, 666—669). Haneberg, Relig. Alterthümer S. 587—592. Levy, Chald. Wörterb. II, 549 f. Delitzsch, Art. „Denkzettel" in Riehm's Wörterb. (mit Abbildungen). Klein, Die Totaphoth nach Bibel und Tradition (Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, S. 666—689). Hamburger, Real-Enc. Art. „Tephillin".

war. Aus wie viel Fäden die Zizith zu bestehen haben, wie lang sie sein sollten, wie viel Knoten an ihnen zu schlingen seien und in welcher Weise dies geschehen müsse; wie die Abschnitte der Mesusa und der Tephillin zu schreiben seien, wie gross die Kästchen der letzteren und wie lang ihre Riemen sein müssen, wie sie an Kopf und Arm anzulegen und wie oftmal der Riemen um letzteren zu schlingen sei: dies alles wurde mit peinlicher Sorgfalt festgestellt. Die Ehrfurcht vor den Tephillin war fast so gross wie die vor den heiligen Schriften[80]. Wie diese, so durfte man auch jene am Sabbath aus einer Feuersbrunst retten[81]. So abergläubisch war die Werthschätzung der Tephillin und Mesusa, dass man sie als Schutzmittel gegen dämonische Mächte ansah, wie dies in Betreff der ersteren schon aus dem Namen *φυλακτήρια* erhellt.

Von wahrer Frömmigkeit ist, wie man sieht, dieser äusserliche Formalismus weit entfernt. Immerhin konnte jene auch unter solcher Last noch nothdürftig ihr Leben fristen. Wenn aber vollends auch das Centrum des religiösen Lebens, das Gebet selbst, in die Fesseln eines starren Mechanismus geschlagen wurde, dann konnte von lebendiger Frömmigkeit kaum mehr die Rede sein. Auch diesen verhängnissvollen Schritt hatte das Judenthum zur Zeit Christi bereits gethan. Die beiden Hauptgebete, welche damals für den Privatgebrauch allgemein üblich waren, sind: 1) das Schma, welches täglich zweimal zu recitiren war, eigentlich kein Gebet, sondern ein Bekenntniss zu dem Gott Israels, und 2) das Schmone Esre, das gewöhnliche tägliche Gebet, welches Morgens, Mittags und Abends zu beten war (näheres s. oben §. 27, Anhang). Auch diese Gebete wurden nun zum Gegenstande casuistischer Discussionen gemacht, und ihr Gebrauch damit nothwendig zu einem äusserlichen Werkdienst herabgewürdigt[82]. Namentlich gilt dies vom Schma, auf das wir uns hier um so mehr beschränken können, als es fraglich ist, ob das Schmone Esre zur Zeit Christi schon feste Formen angenommen hatte. Vor allem wurden die Zeitgrenzen genau festgestellt, innerhalb deren das Abend- und das Morgen-Schma zu beten sei. Der Anfangspunkt für ersteres ist die Zeit „da die Priester wieder eintreten, um von ihrer Teruma (Hebe) zu essen“; der Endpunkt nach R. Elieser das Ende der ersten Nachtwache, nach gewöhnlicher Ansicht Mitternacht, nach R. Gamaliel das Aufsteigen der Morgenröthe[83]. Das Morgen-Schma kann gebetet

80) *Jadajim* III, 3.

81) *Schabbath* XVI, 1.

82) Vgl. auch Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 40—42.

83) *Berachoth* I, 1.

werden „sobald man zwischen blau und weiss unterscheidet. R. Elieser sagt: zwischen blau und lauchgrün". Der Endtermin ist „bis die Sonne hervorstrahlt. R. Josua sagt: bis drei Uhr (nach unserer Rechnung 9 Uhr); denn so ist die Sitte der Fürstenkinder, erst um drei Uhr aufzustehen" [84]). Da den Hauptbestandtheil des Schma biblische Abschnitte bildeten, so entstand die Frage: ob derjenige, der zur Zeit des Schma-Betens in der Bibel liest und die betreffenden Abschnitte (innerhalb eines grösseren Zusammenhanges) mitliest, der Schma-Pflicht genügt habe oder nicht? Hierauf wird geantwortet: Wenn er daran gedacht hat (אִם כִּוֵּן לִבּוֹ), so hat er der Pflicht genügt; sonst nicht [85]). Höchst bezeichnend (und eine Bestätigung des Wortes *Matth.* 6, 5 vom Beten auf den Strassen) ist es, dass auch die Frage verhandelt wird: ob und unter welchen Umständen man während des Schma-Betens grüssen dürfe? Es kamen dabei drei Fälle in Betracht: 1) dass Grüssen aus Furcht (מִפְּנֵי הַיִּרְאָה), 2) das Grüssen aus Ehrerbietung (מִפְּנֵי הַכָּבוֹד) und 3) das Grüssen gegen Jedermann (לְכָל אָדָם); ferner war zu unterscheiden zwischen Grüssen und Erwiedern des Grusses; und endlich war zu beachten, dass im Schma selbst sich natürliche Absätze finden, nämlich: zwischen der ersten und zweiten Beracha, zwischen dieser und dem Abschnitt *Deut.* 6, 4—9, zwischen diesem und dem Abschnitt *Deut.* 11, 13—21, zwischen diesem und dem Abschnitt *Num.* 15, 37—41, endlich zwischen diesem und der Schluss-Beracha. R. Meir erlaubte nun, dass man bei den Absätzen aus Ehrerbietung grüsse und den Gruss erwiedere, in der Mitte aber nur aus Furcht grüsse und erwiedere. R. Jehuda aber ging einen Schritt weiter und erlaubte in der Mitte auch noch das Erwiedern aus Ehrerbietung, und bei den Absätzen auch noch das Erwiedern des Grusses von Jedermann [86]). — Im Allgemeinen werden noch folgende Bestimmungen getroffen: „Wer das Schma betet, ohne es seinem Ohre hörbar zu machen, ist entledigt. R. Jose sagt: Er ist nicht entledigt. Wer gebetet und nicht genau auf die Buchstaben geachtet hat, hat nach R. Jose seiner Pflicht genügt, nach R. Jehuda aber nicht genügt. Wer in unrichtiger Ordnung betet, ist nicht entledigt. Wer sich geirrt hatte, fängt wieder da an, wo er sich geirrt hatte. Arbeiter können auf dem Baume oder auf der Mauer beten" [87]).

Eine schöne Sitte war es, dass Speise und Trank nie ohne Dank gegen Gott genossen wurden (nach der Vorschrift *Deut.* 8, 10).

---

84) *Berachoth* I, 2.
85) *Berachoth* II, 1.
86) *Berachoth* II, 1—2.
87) *Berachoth* II, 3—4.

Man sprach sowohl vor als nach der Mahlzeit Danksagungen (Beracha's), wozu auch Frauen, Sklaven und Kinder verpflichtet waren[88]. Aber auch hier war alles bis in's Kleinste geregelt: welche Formel man bei Baumfrüchten, welche beim Wein, welche bei Erdfrüchten, beim Brod, bei Gemüse; welche beim Essig, bei unreif abgefallenen Früchten, bei Heuschrecken, Milch, Käse, Eiern anzuwenden habe; und die Gelehrten stritten sich noch darüber, wo diese und wo jene Formel zulässig sei[89]. „Hat man über den Wein vor der Mahlzeit den Segen gesprochen, so befreit man den Wein nach der Mahlzeit. Hat man über Nebengerichte vor der Mahlzeit den Segen gesprochen, so befreit man die Nebengerichte nach der Mahlzeit. Spricht man den Segen über das Brod, so befreit man die Nebengerichte"[90]. „Bringt man Einem Gesalzenes erst und Brod dazu, so spricht man den Segen über das Gesalzene und befreit das Brod"[91]. „Hat Einer Feigen, Weintrauben und Granatäpfel gegessen, so spricht er danach drei Segen. Dies ist die Meinung des R. Gamaliel. Die Gelehrten sagen: Einen Segen dreierlei Inhaltes"[92]. „Bei wie viel Speise ist förmliche Vorbereitung zum Dankgebet erforderlich? Bei der Grösse einer Olive. R. Jehuda sagt: eines Eies"[93]. „Hat Einer gespeiset und vergessen, den Tischsegen zu sprechen, so muss er nach der Schule Schammai's zurückkehren an seinen Ort und den Segen sprechen; die Schule Hillel's erlaubt, dass er den Segen da spreche, wo er sich dessen erinnert. Bis wie lange ist man zum Segen verpflichtet? Bis die Speise im Magen verdaut ist"[94].

Wo das Gebet in solcher Weise unter die gesetzliche Formel gebannt war, musste es nothwenig zu einem äussern Werkdienst erstarren. Was half es, dass die Gebete selbst schön und gehaltreich waren (wie man dies namentlich vom Schmone-Esre wird zugeben müssen), wenn sie doch nur darum gebetet wurden, damit man „der Pflicht genüge"? Was half es, dass R. Elieser erklärte: „Wer sein Gebet zur festgestellten Pflicht (zur קֶבַע) macht, dessen Gebet ist kein andächtiges Flehen"[95], wenn doch er selbst daran mitarbeitete, es zu

88) *Berachoth* III, 3—4. — Bekanntlich war das Tischgebet auch bei den Christen von Anfang an Sitte (*Rom.* 14, 6. I *Cor.* 10, 30. I *Tim.* 4, 4), wie ja auch Jesus selbst diese Sitte stets geübt hat (*Matth.* 14, 19. 15, 36. 26, 26 und Parallelen). — S. überh. Winer RWB. I, 398. Arnold Art. „Mahlzeiten der Hebräer" in Herzog's Real-Enc. VIII, 688 f. (2. Aufl. IX, 202).

89) *Berachoth* VI, 1—3.

90) *Berachoth* VI, 5.

91) *Berachoth* VI, 7.

92) *Berachoth* VI, 8.

93) *Berachoth* VII, 2.

94) *Berachoth* VIII, 7.

95) *Berachoth* IV, 4. Vgl. *Aboth* II, 13.

ersterer zu machen? Ist schon die gesetzliche Behandlung des sittlichen Lebens überhaupt vom Uebel, so ist sie es beim Gebete, dieser zartesten Blüthe des innersten Gemüthslebens, doppelt und dreifach. Nur die nothwendige Consequenz einer solchen Behandlungsweise war es, dass man schliesslich dahin kam, das Gebet zum Dienst der Eitelkeit herabzuwürdigen (*Matth.* 6, 5) und es als Deckmantel innerer Unlauterkeit zu missbrauchen (*Mt.* 15, 7 f. *Mc.* 7, 6. 12, 40. *Luc.* 20, 47).

Ein weiterer Punkt, in welchem die ganze Veräusserlichung des religiösen Lebens sehr scharf zu Tage tritt, ist endlich auch das Fasten. Dass die Pharisäer viel fasteten und grossen Werth darauf legten, wissen wir im Allgemeinen aus den Evangelien (*Mt.* 9, 14. *Mc.* 2, 18. *Luc.* 5, 33). Näheres über die Art und Weise erfahren wir aus der Mischna, deren Ausführungen hinwiederum durch die Evangelien bestätigt werden. Alle öffentlichen oder allgemeinen Fasten (welche namentlich beim Ausbleiben des Regens im Herbst und überhaupt bei öffentlichen Unglücksfällen angeordnet wurden) wurden stets auf den zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag) verlegt und zwar so, dass stets mit dem zweiten Wochentag begonnen wurde; so dass also ein dreitägiges Fasten auf den 2., 5., 2. Wochentag (Montag, Donnerstag, Montag) fiel, bei sechstägigem dann mit dem 5., 2., 5. fortgefahren wurde u. s. w.[96]). Neben diesen allgemein verordneten Fasten, welchen jeder sich unterziehen musste, wurde aber auch aus freien Stücken viel gefastet; und die Strengsten gingen sogar so weit, dass sie das ganze Jahr hindurch an den beiden genannten Wochentagen fasteten[97]). — Je nach der Strenge des Fastens war die äussere Haltung dabei eine verschiedene. Beim geringsten Grade pflegte man sich noch zu waschen und zu salben; beim strengeren wurde beides unterlassen; und beim strengsten enthielt man sich aller irgendwie erfreulichen Handlungen, selbst des gegenseitigen Grüssens[98]). Ueberhaupt war es beliebt, das Fasten

---

96) *Taanith* II, 9. — Vgl. *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (*ed. Bryennios* 1883) *c.* 8: *Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.* — Dasselbe fast wörtlich auch *Const. apost.* VII, 23. — *Epiphan. haer.* 16, 1 (*ed. Petav. p.* 34): *ἐνήστευον δὶς τοῦ σαββάτου, δευτέραν καὶ πέμπτην.* — *Josephi Hypomnesticum c.* 145 (bei *Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test. t.* II, Anhang).

97) *Ev. Luc.* 18, 12; vgl. *Taanith fol.* 12ª (bei Lightfoot und Wetstein zu *Luc.* 18, 12): יחיד שקיבל עליו שני ו חמישי ושני של כל שנה. „Ein Einzelner, der es auf sich nimmt am zweiten und fünften und zweiten Tage während des ganzen Jahres etc." — Die weitverbreitete Meinung, dass alle Pharisäer die beiden Fasttage während des ganzen Jahres beobachtet hätten, ist hiernach nicht richtig.

98) *Taanith* I, 4—7; in allen Punkten bestätigt durch *Matth.* 6, 16—18

in möglichst augenfälliger Weise zu üben, um damit seinen frommen Eifer zur Schau zu tragen (*Mt.* 6, 16). Aber das Schlimmste war die Grundanschauung, von der man bei alledem ausging. Man meinte durch solche Selbstqual eine Pression auf Gott auszuüben, um ihm seine Gnadenerweisungen, wenn er damit zurückhielt, gleichsam abzuzwingen. Je länger im Herbste der Regen ausblieb, desto verschärfter wurde das Fasten. Wenn der 17. Marcheschwan eintrat, ohne dass Regen gefallen war, so begannen Einzelne drei Fasttage zu halten. Trat der Neumond des Kislev ein, ohne dass Regen gefallen war, so verfügte man drei allgemeine Fasttage. War nach Ablauf dieser noch kein Regen gefallen, so wurden drei weitere Fasttage verfügt und zwar mit einigen Verschärfungen. Waren auch diese ohne Regen vorübergegangen, so wurden noch sieben allgemeine Fasttage veranstaltet, abermals mit neuen Verschärfungen [99]).

V.

Die bisherigen Beispiele werden es hinreichend zur Anschauung gebracht haben, in welcher Weise das sittliche und religiöse Leben vom juristischen Gesichtspunkte aus aufgefasst und geregelt wurde. In allen Fragen kam es überall nur darauf an, festzustellen, was Rechtens ist, und zwar mit möglichster Sorgfalt; damit das handelnde Subject für jeden einzelnen Fall eine sichere Directive habe. Mit einem Worte: Ethik und Theologie löst sich auf in Jurisprudenz. Welche übeln Folgen diese äusserliche Auffassung für die Praxis des Lebens hatte, liegt deutlich zu Tage. Und sie musste nothwendig solche Folgen haben. Selbst in dem günstigsten Falle, dass die juristische Casuistik im Ganzen sich in sittlich-correcten Bahnen bewegte, war sie eben selbst schon eine Vergiftung des sittlichen Principes und musste lähmend und erstarrend auf den frischen Pulsschlag des sittlichen Lebens wirken. Aber dieser günstige Fall trat keineswegs ein. Sobald einmal die Frage so gestellt war: „Was habe ich zu thun, um dem Gesetz zu genügen“, lag die Versuchung zu nahe, dass man vor allem eben darauf ausging, mit dem Gesetzesbuchstaben zich abzufinden, auch auf Kosten der wahren Anforderungen der Sittlichkeit, ja der eigenen Intentionen des Gesetzes.

Ein ziemlich harmloses und in seiner Harmlosigkeit komisches Beispiel dafür, wie man mit ausgesuchtem Scharfsinn Mittel und

---

(wo die bildliche Fassung der von Jesu gegebenen Weisung nicht, wie Meyer meint, selbstverständlich, sondern grundverkehrt ist. Jesus will sagen, man solle das Fasten nicht äusserlich kund geben, also auch das gewöhnliche Waschen und Salben nicht unterlassen). Vgl. auch *Joma* VIII, 1.

99) *Taanith* I, 4—6.

Wege fand, das Gesetz gleichzeitig zu umgehen und doch zu erfüllen, sind die Bestimmungen über den sogenannten *Erub.* Es war, wie wir wissen, unter anderm verboten, am Sabbath einen Gegenstand aus einem Bereiche (רְשׁוּת) in einen andern zu tragen. Dies hätte nun die unbequeme Folge gehabt, dass man am Sabbath fast alle Freiheit der Bewegung verloren hätte, denn der Begriff des רְשׁוּת (oder genauer des רְשׁוּת הַיָּחִיד, des Privatbereiches) war ein sehr enger. Wenn es nun aber gelang, diesen Begriff zu erweitern und möglichst grosse „Bereiche" herzustellen, so war ja dem Uebel aufs glücklichste abgeholfen. Das nächste Mittel, das man zur Erreichung dieses Zieles ergriff, war die sogenannte Vermischung der Höfe (עֵרוּב חֲצֵרוֹת), d. h. die Verbindung mehrerer in einem Hofe stehender Häuser (deren jedes ein רְשׁוּת הַיָּחִיד bildet) zu einem רְשׁוּת הַיָּחִיד. Eine solche Verbindung ward dadurch bewerkstelligt, dass „sämmtliche Bewohner vor Sabbath oder einem Festtage etwas Speise zusammenlegten und solche an einen bestimmten Ort hinsetzten, um damit zu bezeichnen, dass sie den ganzen Hof mit allen Wohnungen darin als ein gemeinschaftliches Ganzes betrachteten. Dadurch ward es sämmtlichen Bewohnern gestattet, innerhalb dieses Bereiches am Feiertage ein- und auszutragen"[100]. Natürlich wurde nun auch mit grosser Gewissenhaftigkeit festgestellt, welche Speisen zu diesem *Erub* verwendet werden dürfen und wie viel Speise nöthig und was überhaupt dabei zu beobachten ist, wie in der Mischna des langen und breiten zu lesen ist[101]. — Sehr viel war aber mit dieser Verbindung der Höfe noch nicht gewonnen. Man verfiel daher noch auf ein anderes, jenes erste ergänzendes Mittel, das weit ergiebiger war, nämlich „die Verbindung des Eingangs" (עֵרוּב מְבוֹי), d. h. die Sperrung einer engen Gasse oder eines von drei Seiten umgebenen Raumes mittelst eines Querbalkens, eines Drahtes oder eines Strickes, wodurch beide רְשׁוּת הַיָּחִיד werden (also Räume, innerhalb deren das Hin- und Hertragen von Gegenständen gestattet ist). Auch hier wird sorgfältig erörtert, wie hoch und wie breit die Oeffnungen sein dürfen, um deren Verschliessung es sich handelt; und wie die Verschlussmittel, die Balken und Stricke, beschaffen sein müssen: wie stark und wie breit u. s. w.[102]).

Ausser dem Tragen von einem Bereich in den andern war auch das Gehen auf eine Entfernung von mehr als 2000 Ellen am Sabbath verboten. Auch hiefür wurde durch ein ähnliches Mittel Erleichterung geschaffen: durch die „Vermischung der Grenzen" (עֵרוּב

100) Jost's Einleitung zum Tractat *Erubin.*
101) *Erubin* VI—VII.
102) *Erubin* I, 1 ff. VII, 6 ff.

תְּחוּמִין). Wer nämlich am Sabbath weiter als 2000 Ellen zu gehen wünschte, brauchte nur vor Eintritt des Sabbath innerhalb dieser Grenze irgendwo (also etwa an deren Endpunkt) Speise für zwei Mahlzeiten niederzulegen. Er erklärte damit gleichsam, dass hier sein Aufenthaltsort sein werde: und durfte nun am Sabbath nicht nur von seinem factischen Aufenthaltsorte bis zu diesem rechtlichen Aufenthaltsorte 2000 Ellen weit gehen, sondern auch von da an noch 2000 Ellen weiter [103]). Ja es war nicht einmal in allen Fällen diese umständliche Vorbereitung nöthig. Wenn z. B. Jemand bei Sabbathanbruch unterwegs war, und er sah auf eine Entfernung von 2000 Ellen einen Baum oder eine Steinmauer, so konnte er dies für seinen Sabbathsitz erklären und durfte dann nicht nur bis zu dem Baume oder der Mauer 2000 Ellen gehen, sondern von da noch 2000 Ellen weiter. Nur musste er freilich gründlich zu Werke gehen und sagen: „Mein Sabbathsitz sei an dessen Stamme" (שְׁבִיתָתִי בְּעִקָּרוֹ). Denn wenn er nur sagte: „Mein Sabbathsitz sei darunter" (שְׁבִיתָתִי תַּחְתָּיו), so galt dies nicht, weil es zu allgemein und unbestimmt war [104]).

So unschuldig diese Spielereien an sich auch sein mögen: sie zeigen jedenfalls in erschreckender Weise, dass der sittliche Gesichtspunkt vollständig durch den formal-gesetzlichen verdrängt ist; dass man nur dem Gesetzesbuchstaben gerecht zu werden suchte, selbst mit Umgehung von dessen eigenem Sinne.

Diese Verschiebung des richtigen Gesichtspunktes führte nothwendig auch in wichtigeren Fragen, als die eben berührten waren, zu Resultaten, welche mit einer sittlichen Auffassung der Dinge direct im Widerspruche stehen. Bekannt ist der Weheruf des Herrn über die Schriftgelehrten, die mit dem Eide ihr leichtfertiges Spiel treiben, indem sie sagen: „Wer da schwöret bei dem Tempel, das bedeutet nichts; wer aber schwöret bei dem Golde des Tempels, der ist gebunden. Und wer da schwöret bei dem Altar, das bedeutet nichts; wer aber schwöret bei dem Opfer, das auf dem Altar ist, der ist gebunden" (*Matth.* 23, 16. 18) [105]). Bekannt ist ferner die laxe Auslegung der Bestimmung über die Ehescheidung *Deut.* 24, 1: dass der Mann die Frau entlassen dürfe, wenn er etwas Schändliches (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr bemerkt habe. Nur die Schule Schammai's liess

103) Jost's Einleitung zum Tractat *Erubin*. Die näheren Bestimmungen *Erubin* III. IV. VIII.

104) *Erubin* IV, 7.

105) Vgl. *Schebuoth* IV, 13: Wer schwört „bei Himmel und Erde", der ist, wenn er falsch geschworen, nicht des Meineides schuldig. — S. überh. *Schebuoth* IV, 3 ff. — Auch Maimonides sagt, ein Schwur bei Himmel und Erde sei kein Schwur. S. die Stelle bei *Lightfoot, Horae hebr.* zu *Matth.* 5, 33 (*Opp.* II, 293), *Schoettgen, Horae hebr.* I, 40.

den Worten ihren eigentlichen Sinn. Die Schule Hillel's deutete sie dahin um: Wenn sie ihm auch nur die Speise verderbt hat. Und nach R. Akiba vollends war dem Manne die Entlassung der Frau gestattet, wenn er auch nur eine andere schöner fand als sie [106]). — Die Reinigungsgesetze gaben Veranlassung, das Gebiet des geschlechtlichen Lebens in einer Weise zu behandeln, welche viel Aehnlichkeit hat mit der schlüpfrigen Casuistik der Jesuiten: ein schlagender Beweis, wie die casuistische Methode als solche mit innerer Nothwendigkeit auf diese Irrwege führt [107]). Auch noch in einem andern Punkte zeigt sich eine auffallende Parallele mit dem Jesuitismus, nämlich in der Hintansetzung der Pietätspflichten, z. B. gegen Vater und Mutter, hinter vermeintliche religiöse Verpflichtungen. „Wenn ein Mensch zu Vater oder Mutter gesagt hat: Geopfert sei, was immer du von mir als Nutzen haben könntest, so gestattet ihr ihm nicht mehr, etwas für Vater oder Mutter zu thun" (*Marc.* 7, 11—12, vgl. *Matth.* 15, 5) — so wirft Jesus den Pharisäern vor; und übereinstimmend hiermit heisst es in der Mischna, dass ein übernommenes Gelübde nicht „wegen der den Eltern schuldigen Ehrfurcht" (בכבוד אביו ואמו) rückgängig gemacht werden könne [108]). Die ganz äusserlich und formal aufgefasste religiöse Verpflichtung steht also höher als die höchste Pietätspflicht.

Es ist nach alledem nur zu sehr begründet, wenn der Herr seinen Zeitgenossen ein Mücken-seigen und Kameele-verschlucken vorwirft (*Mt.* 23, 24), und ihnen die schwere Anklage in's Gesicht schleudert, dass sie die Becher und Schüsseln auswendig rein halten, aber inwendig voll Raub und Unmässigkeit seien (*Mt.* 23, 25. *Luc.* 11, 39). Gleich übertünchten Gräbern, welche auswendig zwar anmuthig erscheinen, aber inwendig voller Todtenbeine und alles Unflathes sind, scheinen auch sie von aussen vor den Menschen gerecht, aber inwendig sind sie voller Heuchelei und Untugend (*Mt.* 23, 27—28. *Luc.* 11, 44). Indessen wäre es unbillig, in solchen, wie immer auch begründeten, Strafworten eine allseitige Charakteristik der ganzen Zeit zu finden. Die Gerechtigkeit erfordert es, hier nicht unerwähnt zu lassen, dass uns von den Gelehrten jener Zeit doch auch manch schönes Wort aufbewahrt ist, welches den

106) *Gittin* IX, 10. Vgl. *Matth.* 19, 3. Ueberhaupt über diese Abschwächungen: Keim, Geschichte Jesu II, 248 ff.

107) Vgl. die Tractate *Nidda* und *Sabim*.

108) *Nedarim* IX, 1 (nur R. Elieser will es gestatten; er steht aber damit allein). Vgl. auch Wünsche, Neue Beiträge S. 184—186. — Vergeblich sind die Versuche, das mit der Mischna übereinstimmende Zeugniss Jesu umzudeuten, z. B. von Rosenberg in Delitzsch's „Saat auf Hoffnung" 1875, S. 37—40.

Beweis liefert, dass unter dem Wuste der halachischen Discussionen nicht alles sittliche Urtheil erstickt war. Wir erinnern etwa an die schon erwähnte Mahnung des Antigonus von Socho, dass man den Knechten gleichen solle, welche ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten [109]), oder an die des R. Elieser: das Gebet nicht zur festgestellten Pflicht zu machen [110]). Ein Wahlspruch Hillel's war es: Richte deinen Nächsten nicht, bis du an seine Stelle gekommen [111]). R. Elieser ben Hyrkanos sagte: Deines Nächsten Ehre sei dir so werth als die deinige [112]). R. Jose ha-Kohen sagte: Deines Nächsten Vermögen sei dir theuer wie dein eigenes. Derselbe sagte: Thue alle deine Handlungen im Namen Gottes [113]). R. Juda ben Tema sagte: Sei muthig wie ein Leopard, leicht wie ein Adler, schnell wie ein Hirsch und stark wie ein Löwe, den Willen deines Vaters im Himmel zu thun [114]).

Wenn wir aber von solchen einzelnen Lichtblicken und ebenso von den tieferen Schatten, welche den Gegensatz hiezu bilden, absehen, so können wir die Gesammtrichtung des Judenthums jener Zeit nicht besser charakterisiren, als mit den Worten des Apostels: Sie haben einen Eifer um Gott, aber in Unverstand (Röm. 10, 2). Es war eine furchtbare Last, welche die falsche Gesetzlichkeit auf die Schultern des Volkes geladen hatte. „Schwere und unerträgliche Bürden legen sie den Menschen auf den Hals“ (*Mt.* 23, 4. *Luc.* 11, 46). Nichts war der freien Persönlichkeit anheimgegeben; alles unter den Zwang des Buchstabens gestellt. Bei jeder Regung und Bewegung musste der gesetzeseifrige Israelite sich fragen: was ist geboten? Auf Schritt und Tritt, bei der Arbeit des Berufes, beim Gebet, bei der Mahlzeit, zu Hause und unterwegs, vom frühen Morgen bis zum späten Abend, von der Jugend bis zum Alter folgte ihm die zwingende, todte und ertödtende Formel. Ein gesundes sittliches Leben konnte unter solcher Last nicht gedeihen. Ueberall wurde, statt aus innern Impulsen gehandelt, vielmehr äusserlich gemessen und abgewogen. Für den, der es ernst nahm, war das Leben eine stete Qual. Denn

---

109) *Aboth* I, 3.

110) *Berachoth* IV, 4. Vgl. *Aboth* II, 13.

111) *Aboth* II, 4.

112) *Aboth* II, 10.

113) *Aboth* II, 12.

114) *Aboth* V, 20. — Vgl. Saalschütz, Archäologie der Hebräer I, 247 ff. — Eine Anzahl von talmudischen Parallelen zu Aussprüchen Christi hat Weiss (Zur Geschichte der jüdischen Tradition Bd. I, 1871) zusammengestellt; hieraus in deutscher Uebersetzung mitgetheilt von Weber in Delitzsch's „Saat auf Hoffnung“ Jahrg. 1872, S. 89 ff. Aehnlich: Duschak, Die Moral der Evangelien und des Talmud, Brünn 1877.

jeden Augenblick war er in Gefahr, das Gesetz zu übertreten; und da so viel an der äussern Form hing, war er oft im Ungewissen, ob er dem Gesetze wirklich genügt habe. Andererseits war für den, der es in der Kenntniss und Handhabung des Gesetzes zur Meisterschaft gebracht hatte, Hochmuth und Dünkel fast unvermeidlich. Er konnte sich ja sagen, dass er der Pflicht genügt, dass er nichts versäumt, dass er alle Gerechtigkeit erfüllt habe. Aber um so gewisser ist, dass diese Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer (*Mt.* 5, 20), die mit hochmüthigem Danke gegen Gott auf die Sünder herabsah (*Luc.* 18, 9—14), und pomphaft mit ihren Werken vor den Augen der Welt prahlte (*Mt.* 6, 2. 23, 5), nicht die wahre und Gott wohlgefällige ist.

§. 29. Die messianische Hoffnung.

Literatur[1]):

Schöttgen, Horae Hebraicae et Talmudicae. Tom. II. *De Messia.* 1742. (Ein Werk von eminenter Gelehrsamkeit, aber ganz von dem Streben beherrscht, die Rabbinen zu christlichen Theologen zu machen. Selbst die Lehre von der *communicatio idiomatum* wird aus rabbinischen Schriften erwiesen).

Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata. Erlangae 1811.

Moraht, De iis, quae ad cognoscendam Judaeorum Palaestinensium, qui Jesu tempore vivebant, Christologiam evangelia nobis exhibeant, deque locis messianis in illis allegatis. Gotting. 1828.

De Wette, Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments (3. Aufl. 1831) S. 159—179. — Ders., *Commentatio de morte Jesu Christi expiatoria* (*Opuscula theologica*, 1830, *p.* 1—148).

Von Cölln, Biblische Theologie Bd. I (1836) S. 479—511.

Mack, Die messianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu (Tüb. Theol. Quartalschr. 1836, S. 3—56. 193—226).

Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (auch unter dem Titel: Gesch. des Urchristenthums Bd. 1—2, 1838) II, 195—444.

Bauer (Bruno), Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker Bd. I, 1841, S. 391—416.

Zeller, Ueber die Behauptung, dass das vorchristliche Judenthum noch keine messianische Dogmatik gehabt habe (Theol. Jahrbücher 1843, S. 35—52).

Hellwag, Theol. Jahrbb. von Baur und Zeller 1848, S. 151—160 (in der Abhandlung über: Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche).

---

1) Die ältere Literatur s. bei Hase, Leben Jesu §. 34. De Wette, Biblische Dogmatik (3. Aufl.) S. 163. Bretschneider, Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (4. Aufl. 1841) S. 553 ff.

Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Jena 1857.

Oehler, Art. „Messias“ in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. IX (1858), S. 408 ff., bes. 422—441. In der zweiten Auflage revidirt von Orelli IX, 641 ff.

Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, 2. éd. Strasbourg 1864, *p.* 1—68.

Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866, S. 391—461.

Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. V (3. Aufl. 1867) S. 135—160.

Keim, Geschichte Jesu Bd. I, 1867, S. 239—250.

Holtzmann, Die Messiasidee zur Zeit Jesu (Jahrbb. für deutsche Theol. 1867, S. 389—411). — Ders., in Weber und Holtzmann's Gesch. des Volkes Israel (1867) II, 191—211.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte Bd. I (2. Aufl. 1873) S. 165—176.

Weiffenbach, Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit synopticorum sententia exponitur (*Gissae* 1868) *p.* 47—62.

Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der evangelischen Geschichte (3. Aufl. 1868) S. 835—849.

Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes, dritter Beitrag zur biblischen Theologie insbesondere der synoptischen Reden Jesu (Göttingen 1872) S. 105—165.

Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee, herausgeg. von Krenkel (Berlin 1873) S. 78—91.

Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, Firenze 1874 (358 S.).

Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien. Paris 1874 (294 S.).

Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theologie 1874, S. 199—218 (in der Abhandlung: Zur paulinischen Eschatologie).

Schönefeld, Ueber die messianische Hoffnung von 200 vor Christo bis gegen 50 nach Christo. Jena 1874.

Drummond, The Jewish Messiah, a critical history of the messianic idea among the Jews from the rise of the Maccabees to the closing of the Talmud. London 1877 (395 S.).

Stapfer, Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ (2. *éd.* 1878) *p.* 111—132.

Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt (Leipzig 1880) S. 322—386.

Reuss, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) §. 555—556.

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II. Abth. (1883) Artikel: Messianische Leidenszeit, Messias, Messiasleiden, Messias Sohn Joseph, Messiaszeit (S. 735—779). Vgl. auch: Armilus, Belebung der Todten, Ewiges Leben, Lohn und Strafe, Paradies, Vergeltung, Zukunftsmahl.

In dem religiösen Ideenkreis des jüdischen Volkes in unserer Zeit kann man zwei Gruppen unterscheiden: 1) die allgemeinen religiösen Ideen, welche sich auf das Verhältniss des Menschen und der Welt zu Gott überhaupt beziehen, und 2) die specifisch israelitischen Ideen, welche das Verhältniss des jüdischen Volkes zu Jahve als dem Gott Israel's zum Gegenstande haben. Die letzteren

sind die eigentlich durchschlagenden; sie bilden das Centrum, um welches jene anderen gruppirt, und auf welches dieselben bezogen werden. Diese specifisch israelitischen Ideen haben aber in der späteren Zeit wieder ihre besondere Färbung erhalten durch die gesetzliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel. Der Gedanke, dass Gott dieses eine Volk zu seinem Eigenthum erkoren hat und ihm darum ausschliesslich seine Wohlthaten spendet, wird nun ergänzt durch den anderen, dass er ihm auch ein Gesetz gegeben hat, und sich dabei verpflichtet hat, ihm seine Wohlthaten unter der Voraussetzung zu spenden, dass es dieses Gesetz beobachtet. Den Kern des religiösen Bewusstseins bildet also jetzt der Satz, dass Gott dem Volke Israel viele Gebote und Satzungen gegeben hat, um ihm viel Lohn zu verschaffen[2]). Eine sehr einfache Beobachtung zeigte jedoch, dass dieser Lohn in der empirischen Gegenwart weder dem Volke als Ganzem noch dem Einzelnen in dem zu erwartenden Masse zu Theil werde. Je intensiver demnach jener Gedanke das Bewusstsein des Volkes wie des Einzelnen durchdrang, um so mehr musste sich der Blick auf die Zukunft richten, und zwar dies wieder um so lebhafter, je schlimmer die Gegenwart beschaffen war. Man darf daher sagen, dass in der späteren Zeit das religiöse Bewusstsein sich concentrirt um die Zukunftshoffnung. Die zu erwartende bessere Zukunft ist der eigentliche Zielpunkt, auf welchen alle anderen religiösen Ideen teleologisch bezogen werden. Wie das Thun des Israeliten wesentlich Gesetzesbeobachtung ist, so ist sein Glaube wesentlich Glaube an eine bessere Zukunft. Um beide Pole bewegt sich, wie schon oben bemerkt (S. 389 f.) das religiöse Leben des jüdischen Volkes in unserer Zeit. Man eifert für das Gesetz, um dereinst des Lohnes theilhaftig zu werden. — Diese centrale Stellung der Zukunftshoffnung in dem religiösen Bewusstsein Israel's rechtfertigt es, dass wir auf sie speciell hier noch unsere Aufmerksamkeit richten.

I. Verhältniss zur älteren messianischen Hoffnung.

Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ist schon bei den alttestamentlichen Propheten ein wesentliches Moment ihres religiösen Bewusstseins. Sie ist dem Volke auch später nie ganz verloren gegangen, wenn sie auch nicht immer so lebendig war, wie es dann etwa seit der makkabäischen Erhebung in steigendem Masse wieder der Fall war. Im Laufe der Zeit hat aber diese Zukunftshoffnung

2) *Makkoth* III, 16.

doch sehr mannigfache Wandlungen erfahren. Auf dem Gebiete des Glaubens war ja die Freiheit der Bewegung eine viel grössere als auf dem Gebiete des Thuns. Während die gesetzlichen Vorschriften bis in ihr kleinstes Detail hinein verbindlich waren und darum unverändert von einer Generation der anderen überliefert werden mussten, war dem Glauben wenigstens ein relativ freierer Spielraum gestattet: sofern nur gewisse Grundlagen festgehalten wurden, konnte das individuelle Bedürfniss sich hier viel freier ergehen (s. oben §. 25 III: Halacha und Haggada). So ist denn auch die Zukunftshoffnung in sehr mannigfaltiger Weise ausgestaltet worden. Dabei lassen sich aber doch gewisse gemeinsame Grundlinien beobachten, durch welche im Durchschnitt die spätere messianische Hoffnung sich von der älteren charakteristisch unterscheidet. Die ältere messianische Hoffnung bewegt sich im Wesentlichen in dem Rahmen der gegenwärtigen Weltverhältnisse und ist nichts anderes als die Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Volkes. Dass das Volk sittlich geläutert, von allen schlechten Elementen gereinigt werde, dass es unbehelligt und geachtet inmitten der Heidenwelt dastehen werde, indem seine Feinde entweder vernichtet oder zur Anerkennung des Volkes und seines Gottes gezwungen worden sind, dass es von einem gerechten, weisen und mächtigen Könige aus Davids Hause regiert werde, darum auch im Innern Gerechtigkeit, Friede und Freude herrschen werden, ja dass alle natürlichen Uebel aufgehoben und ein Zustand ungetrübter Seligkeit eintreten werde: dieses etwa sind die Grundzüge der Zukunftshoffnung der älteren Propheten. Dieses Bild hat aber in dem Bewusstsein der späteren Zeit, zum Theil schon bei den späteren Propheten, besonders aber in der nachkanonischen Zeit, sehr wesentliche Umgestaltungen erfahren.

1) Vor allem hat sich der Blick je länger desto mehr erweitert vom Volk auf die Welt: nicht nur die Zukunft des Volkes, sondern die Zukunft der Welt wird in's Auge gefasst. Während für die ältere Anschauung die Heidenvölker nur insofern in Betracht kamen, als sie zum Volke Israel in irgend welcher Beziehung standen, fasst die Erwartung der späteren Zeit immer bestimmter das Geschick aller Menschen, ja der ganzen Welt in's Auge. Das Gericht ist ursprünglich entweder ein Gericht, durch welches Israel geläutert wird, oder ein Gericht, durch welches die Feinde Israels vernichtet werden; später wird es zum Weltgericht, in welchem über das Schicksal aller Menschen und Völker entschieden wird, und zwar entweder durch Gott selbst oder durch seinen Gesalbten, den messianischen König Israels. Das ideale Reich der Zukunft geht nach der älteren Erwartung nicht wesentlich über

die empirischen Grenzen des heiligen Landes hinaus; nach der späteren Auffassung umfasst das Gottesreich der Zukunft die ganze Menschheit, die willig oder gezwungen unter dem Scepter Israel's zu einem Weltreiche vereinigt ist. Der Messias ist also Weltrichter und Weltbeherrscher. Ja auch die vernunftlose Creatur, Himmel und Erde, also die ganze Welt im strengen Sinne werden umgestaltet: die alte vernichtet und eine neue herrliche an ihrer Stelle geschaffen. — Diese Erweiterung der Zukunfts-Idee ist theilweise schon durch die Erweiterung des politischen Gesichtskreises herbeigeführt. Je mehr die kleinen Einzelstaaten von den grossen Weltreichen verschlungen wurden, desto näher lag es, auch das ideale Reich der Zukunft als ein Weltreich sich vorzustellen. Nach dem Untergang des letzten heidnischen Weltreiches nimmt Gott selbst das Scepter in die Hand und begründet ein Weltreich, in welchem er, der himmlische König, regiert durch sein Volk. Aber noch wichtiger als die Erweiterung des politischen Horizontes war für die Entwickelung der messianischen Idee die Erweiterung des Gottesbegriffes und der Weltanschauung überhaupt. Für die ursprüngliche Anschauung ist Jahve nur der Gott und König Israel's. Später wird er immer bestimmter und deutlicher als der Gott und König der Welt aufgefasst; womit auch wieder zusammenhängt, dass nun auch der Begriff der „Welt“ als eines einheitlichen, alles Seiende umfassenden Ganzen immer deutlicher in's Bewusstsein tritt. Wesentlich durch diese Erweiterung des religiösen Bewusstseins überhaupt ist es bedingt, dass auch die Zukunftserwartung sich immer universeller gestaltet.

2) Mit dieser Erweiterung der Zukunftserwartung geht aber auf der andern Seite Hand in Hand eine viel bestimmtere Beziehung derselben auf das Einzel-Individuum. Auch dies hängt wieder zusammen mit der Entwickelung des religiösen Bewusstseins überhaupt. Ursprünglich ist Jahve der Gott des Volkes, der das Wohl und Wehe des Volkes mit seiner mächtigen Hand leitet. Auf das Geschick des Einzelnen wird dabei kaum reflektirt. Mit der Vertiefung des religiösen Bewusstseins musste aber mehr und mehr auch der Einzelne sich als Gegenstand der Fürsorge Gottes fühlen. Jeder Einzelne weiss sein Geschick in Gottes Hand und ist dessen gewiss, dass Gott ihn nicht verlässt. Die Erstarkung dieses individuellen Vorsehungsglaubens hat allmählich auch eine individuelle Gestaltung der Zukunftshoffnung zur Folge gehabt; freilich verhältnissmässig sehr spät: erst bei Daniel ist sie mit Bestimmtheit nachweisbar. Die Form, in der sie sich zunächst äussert, ist die des Auferstehungsglaubens. Indem der fromme Israelite dessen gewiss ist, dass auch sein persönliches und zwar dauerndes und ewiges Heil von Gott gewollt ist, erwartet er, dass er und jeder einzelne

Fromme Theil haben werde an der zukünftigen Herrlichkeit des Volkes. Wer also vor Verwirklichung derselben vom Tode ergriffen wird, der darf hoffen, dass er dereinst von Gott wieder auferweckt und in das Reich der Herrlichkeit versetzt werden wird. Der Zweck der Auferweckung ist demnach die Theilnahme an der herrlichen Zukunft des Volkes; und der Grund des Auferstehungsglaubens ist das immer kräftiger sich entwickelnde persönliche Heils-Interesse. — Aber nicht nur das Heils-Interesse gestaltet sich individuell. Sondern die Reflexion richtet sich überhaupt bestimmter auf das künftige Geschick jedes Einzelnen, auch *in malam partem*. Gott führt im Himmel Buch über die Thaten jedes Einzelnen, wenigstens jedes Israeliten. Und auf Grund dieser himmlischen Bücher wird dann beim Gericht entschieden: Lohn und Strafe jedem Einzelnen genau nach Verdienst zugemessen. Dies hat dann wieder zur Folge, dass die Erwartung der Auferstehung sich verallgemeinert: nicht nur die Gerechten, sondern auch die Ungerechten werden auferstehen, um im Gericht ihr Urtheil zu empfangen. Doch ist diese Erwartung nie zu allgemeiner Gültigkeit gelangt: vielfach wird doch nur eine Auferstehung der Frommen erwartet. — Endlich aber hat das individuelle Heilsinteresse sich auch nicht mehr begnügt mit der Auferstehung zum Zweck der Theilnahme am messianischen Reiche. Diese wird nicht mehr als die letzte und höchste Seligkeit betrachtet, sondern nach dieser noch eine höhere, ewige, himmlische Seligkeit erwartet: ein absoluter Verklärungszustand im Himmel, wie andererseits auch für die Gottlosen nicht mehr bloss Ausschluss vom messianischen Reiche, sondern ewige Qual und Pein in der Hölle.

3) Die letzteren Momente hängen nun schon mit einer weiteren Eigenthümlichkeit zusammen, durch welche die Zukunftserwartung der späteren Zeit sich von der älteren unterscheidet: sie wird nämlich immer mehr transcendent, immer mehr in's Uebernatürliche, Ueberweltliche umgesetzt. Die ältere Zukunftshoffnung bleibt im Rahmen der gegenwärtigen Weltverhältnisse. Man erwartet eine Vernichtung der Feinde Israels, eine Läuterung des Volkes und eine herrliche Zukunft desselben. So ideal auch diese künftige Seligkeit vorgestellt wird, sie bleibt doch im Rahmen der gegenwärtigen Verhältnisse, die eben nur idealisirt werden. Für die spätere Anschauung werden Gegenwart und Zukunft immer mehr zu reinen Gegensätzen, die Kluft zwischen beiden immer schroffer, die Auffassung immer dualistischer. Mit dem Eintritt der messianischen Zeit beginnt ein neuer Weltlauf, ein neuer עוֹלָם. Dieser künftige Weltlauf (עוֹלָם הַבָּא) ist aber in allen Stücken der reine Gegensatz zu dem gegenwärtigen Weltlauf (עוֹלָם הַזֶּה). Der gegenwärtige steht unter der Herrschaft der widergöttlichen Mächte, des Satans und

seiner Engel: er ist darum in Sünde und Uebel versunken. Der künftige steht unter der Herrschaft Gottes und seines Gesalbten: in ihm herrscht darum lauter Gerechtigkeit und Seligkeit. Einen Zusammenhang zwischen beiden giebt es kaum. Durch einen wunderbaren Act Gottes wird der eine vernichtet und der andere in's Dasein gerufen. — So sehr sich diese Anschauung auch an die ältere Vorstellung anlehnt, so ist dabei doch der Gegensatz zwischen Jetzt und Einst viel schärfer gespannt als in der früheren Anschauung. Die letztere sieht weit mehr auch in der Gegenwart schon das gnädige Walten Gottes. Nach der späteren Vorstellung könnte es fast scheinen, als ob Gott für die Gegenwart den satanischen Mächten das Regiment ganz überlassen habe, und erst für die künftige Welt die volle Ausübung seiner Herrschaft sich vorbehalten habe. Demgemäss wird auch das künftige Heil immer mehr als rein transcendentes aufgefasst. Alle Güter der künftigen Welt kommen von oben herab, vom Himmel, wo sie von Ewigkeit her präexistirt haben. Sie sind für die Heiligen dort aufbewahrt als ein „Erbe“, das ihnen dereinst wird zugetheilt werden. Insonderheit existirt dort bereits das vollkommene herrliche neue Jerusalem, das in der Vollendungszeit an Stelle des alten auf die Erde herabkommen wird. Ebenso befindet sich aber dort in der Gemeinschaft Gottes bereits der von Gott seit Ewigkeit erwählte vollkommene König Israel's, der Messias. Alles Gute und Vollkommene kann eben nur von oben herabkommen, weil alles Irdische in seinem gegenwärtigen Zustande das reine Widerspiel des Göttlichen ist. Zuletzt greift darum die Zukunftshoffnung überhaupt über das irdische Dasein hinaus. Auch nicht in dem Reich der Herrlichkeit auf der erneuerten Erde wird das letzte Heil gefunden, sondern in einem absoluten Verklärungszustande im Himmel. — Wie das Heil selbst, so wird auch die Art seiner Verwirklichung immer mehr transcendent gedacht. Das Gericht ist ein forensischer Act, in welchem ohne Vermittelung irdischer Kräfte lediglich durch einen Urtheilsspruch Gottes oder seines Gesalbten über das Schicksal der Menschen entschieden wird; und die Vollziehung dieses Urtheils erfolgt nur durch übernatürliche Kräfte, durch einen wunderbaren Macht-Act Gottes, welcher das Alte vernichtet und die neue Ordnung der Dinge in's Dasein ruft.

4) Eine wesentlich neue Färbung hat endlich die messianische Hoffnung in der späteren Zeit auch dadurch erhalten, dass sie, wie überhaupt der gesammte religiöse Vorstellungskreis, durch die emsige Arbeit der Schriftgelehrten immer mehr dogmatisirt wurde. An Stelle der frischen religiösen Production trat die gelehrte Forschung in den Schriften der Propheten, durch welche das Detail des messianischen Zukunftsbildes dogmatisch festgestellt wurde. Die Auf-

gabe der Schriftgelehrten war ja freilich zunächst die Feststellung und Bearbeitung des Gesetzes. Aber nach derselben Methode haben sie dann auch den religiösen Vorstellungskreis, speciell auch die messianischen Erwartungen bearbeitet und im Detail festgestellt. So wurde das poetische Bild zum gelehrten Dogma. Während in den idealen Zukunftsbildern der Propheten die Grenze des eigentlich und bildlich Gemeinten offenbar eine fliessende ist, wird von den Schriftgelehrten der späteren Zeit der heilige Text der Propheten beim Wort genommen, das poetische Bild dogmatisch versteift und eben dadurch auch der Charakter des ganzen Zukunftsbildes immer mehr ein äusserlich transcendenter. Es ist aber nicht nur das vorliegende Detail gesammelt und dogmatisch fixirt worden, sondern durch gelehrte Combination desselben auch neues Detail gewonnen worden, wie das eben die Art des haggadischen Midrasch ist (s. oben §. 25, III). Man brachte, um neue Aufschlüsse zu gewinnen, in scharfsinniger Weise die heterogensten Stellen in Beziehung zu einander, und stellte dadurch immer genauer und umfassender das Detail der messianischen Dogmatik fest. Immerhin war dieser gelehrte Stoff ein fliessender. Denn wirklich verbindlich, wie das Detail des Gesetzes, ist er nie geworden. Es stand also dem Einzelnen doch frei, bald mehr bald weniger sich davon anzueignen und ihn nach eigener Einsicht zu formen, so dass die messianische Hoffnung stets im Flusse blieb und uns bei den Einzelnen in sehr verschiedener Ausgestaltung entgegentritt.

Ueberhaupt ist noch zu bemerken, dass die hier charakterisirten Eigenthümlichkeiten der späteren messianischen Erwartung keineswegs überall in gleicher Weise sich finden. Die Herrschaft hat doch auch in der späteren Zeit die alte Hoffnung auf eine herrliche Zukunft des Volkes behalten. Diese bildet auch in dem Zukunftsbilde der späteren Anschauung die massgebende Grundlage. Jenachdem aber auf diese Grundlage die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der späteren Anschauung stärker oder schwächer, so oder so umgestaltend einwirken, wird das alte Bild bald mehr bald weniger, bald in der einen bald in der andern Weise eigenthümlich modificirt und ergänzt.

Aber ist überhaupt diese Hoffnung stets im Volke lebendig geblieben? Ist sie nicht mit dem Absterben der alten Prophetie auch selbst abgestorben, und erst etwa durch die christliche Bewegung zu neuem Leben erweckt worden? Letzteres ist mehrfach behauptet worden, namentlich sofern es sich um die messianische Idee im engeren Sinne, um die Erwartung eines messianischen Königs handelt. Man meint, diese sei erst durch das Auftreten Jesu Christi wieder angeregt und dadurch auch in den Kreisen des Judenthums

erst wieder lebendig geworden. In summarischer Weise ist diese Behauptung aufgestellt worden von Bruno Bauer und Volkmar; besonnener und mit besserer Begründung von Holtzmann. Des letzteren Aufstellungen sind etwa diese. Nachdem in den letzten Jahrhunderten vor Christo die messianische Idee fast völlig erloschen war, sei sie auf dem Wege gelehrter Thätigkeit „vermittelst rein literarischer Forschung" reconstruirt worden. Dieser Process der Neubildung sei zwar zur Zeit Jesu schon im Gange gewesen, habe seinen Abschluss aber erst in der christlichen Zeit und unter theilweisem Einflusse christlicher Ideen erhalten. Im Volksbewusstsein sei die messianische Idee zur Zeit Christi noch keineswegs lebendig gewesen. Ein wesentlicher Unterschied der späteren schulmässigen von der früheren prophetischen Messiasidee sei der, dass von den Propheten das Auftreten des Messias erst erwartet werde, nachdem zuvor Gott selbst in einer Entscheidungsschlacht die feindlichen Mächte vernichtet habe, während nach der späteren Dogmatik der Messias erscheine, um Gericht zu halten, und zwar ein Gericht in forensischer Form. Indem wir den letzteren Punkt vorläufig dahingestellt lassen, können wir das Urtheil über Holtzmann's Ansicht dahin zusammenfassen, dass er zwar entschieden im Rechte ist, wenn er den schulmässigen Charakter der späteren Messiasidee betont, im Unrechte aber, wenn er den letzten Jahrhunderten vor Christo die Messiasidee so gut wie gänzlich abspricht und auch zur Zeit Jesu sie noch nicht in's Volksbewusstsein übergegangen sein lässt. Letzteres widerstreitet der evangelischen Geschichte; und Ersteres kann Holtzmann nur aufrecht erhalten, indem er die entgegenstehenden Zeugnisse entweder ganz unbeachtet lässt (wie Henoch 90, 37—38; *Orac. Sibyll.* III, 46—50; *Philo, de praem. et poen.* §. 16), oder durch Anzweifelung ihrer Abfassungszeit beseitigt (wie das *Psalterium Salomonis*), oder auf gewaltsame Weise umdeutet (wie *Orac. Sibyll.* III, 652 ff., was auf Simon den Makkabäer gehen soll). In Wahrheit ist die messianische Idee wohl nie ganz erstorben gewesen, wenigstens nicht in ihrer allgemeineren Form, als Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Volkes. Jedenfalls ist sie in den letzten Jahrhunderten vor Christo und namentlich zur Zeit Christi wieder sehr lebendig gewesen, wie gerade der Verlauf der evangelischen Geschichte zeigt: ohne dass Jesus etwas zur Belebung derselben thut, erscheint sie durchweg als im Volke lebendig. Und zwar tritt sie in der Regel auch schon in den letzten Jahrhunderten vor Chr. nicht nur in ihrer allgemeinen Form als Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Volkes auf, sondern auch speciell als Hoffnung auf einen messianischen König. Dies wird erhellen, wenn wir im Folgenden 1) die Entwickelung der messianischen Idee in

ihrem geschichtlichen Verlaufe darstellen und sodann 2) eine systematische Uebersicht der messianischen Dogmatik geben.

II. Geschichtlicher Ueberblick.

Von tiefgehendem Einfluss auf die Gestaltung der messianischen Idee waren die (zwischen 167—165 vor Chr. entstandenen) Weissagungen des Buches Daniel. In der Zeit der Drangsal (עֵת צָרָה 12, 1), welche durch die wahnsinnigen Massregeln des Antiochus Epiphanes über Israel hereingebrochen war, weissagt der Prophet die nahe Errettung. Gott selbst wird Gericht halten über die Reiche dieser Welt und wird ihnen die Macht und die Herrschaft nehmen und sie vertilgen und vernichten für immer. Aber „die Heiligen des Höchsten" werden das Reich empfangen und werden es besitzen immer und immerdar. Alle Völker und Nationen und Zungen werden ihnen dienen; und ihr Reich wird nie zerstöret (7, 9—27. 2, 44). Auch die entschlafenen Gerechten werden daran Theil haben; denn sie werden erwachen aus dem Erdenstaube zu ewigem Leben; die Abtrünnigen aber zu ewiger Schmach (12, 2). Ob der Verfasser jenes Reich der Heiligen des Höchsten mit einem messianischen König an der Spitze gedacht hat, ist nicht zu ersehen. Jedenfalls wird ein solcher nicht erwähnt. Denn der in Gestalt eines Menschen (כְּבַר אֱנָשׁ 7, 13) Erscheinende ist keineswegs der persönliche Messias, sondern, wie der Verfasser in der Auslegung deutlich und ausdrücklich sagt, das Volk der Heiligen des Höchsten (7, 18. 22. 27). Wie die Weltreiche durch Thiere dargestellt werden, welche aus dem Meere aufsteigen, so wird das Reich der Heiligen durch eine menschliche Gestalt dargestellt, welche aus den Wolken des Himmels herabkommt. Das Aufsteigen aus dem Meere, d. h. aus dem Abgrunde, deutet auf den widergöttlichen Ursprung jener; das Kommen vom Himmel auf den göttlichen Ursprung dieses. Der Kern der messianischen Hoffnung Daniel's ist also die Weltherrschaft der Frommen (s. bes. 2, 44. 7, 14. 27). Und zwar denkt der Verfasser diese nicht, wie es nach Cap. 7 scheinen könnte, durch einen blossen Richterspruch Gottes herbeigeführt. Vielmehr sagt er 2, 44 ausdrücklich, dass das Reich der Heiligen die widergöttlichen Weltreiche „zermalmen und vernichten", d. h. also doch mit Waffengewalt überwinden werde, freilich unter Gottes Beistand und nach seinem Willen. Beachtung verdient noch, dass in unserem Buche zum erstenmale deutlich und bestimmt die Hoffnung einer leiblichen Auferstehung ausgesprochen ist (12, 2). — Die messianische Hoffnung ist demnach hier ebenso wie früher die Hoffnung auf eine herrliche Zukunft des Volkes, aber mit der doppelten

Modification, dass das künftige Reich Israels als ein Weltreich gedacht ist und dass auch alle verstorbenen Frommen daran Theil haben werden.

In den Apokryphen des Alten Testamentes[3]) kann die messianische Hoffnung wegen des vorwiegend geschichtlichen oder didaktischen Inhaltes dieser Schriften naturgemäss nicht stark hervortreten. Sie fehlt aber auch hier keineswegs. So finden sich beim Siraciden alle wesentlichen Momente der älteren messianischen Hoffnung: die Erwartung eines Strafgerichts über die Heiden (*Sirach* 32, 18. 19. 33, 1 ff.), einer Erlösung Israels von seinen Uebeln (*Sirach* 50, 24), einer Sammlung der Zerstreuten (33, 11), einer ewigen Dauer des Volkes (37, 25. 44, 13), ja einer ewigen Dauer der Dynastie Davids (47, 11). — Auch in den übrigen Apokryphen begegnen wir bald dem einen, bald dem andern Momente: dass Gott über die Heiden Gericht halten (*Judith* 16, 17) und die Zerstreuten Israels wieder zu einem Volke sammeln werde (II *Makk.* 2, 18 *Baruch* 2, 27—35. 4, 36—37. 5, 5—9); dass das Volk auf ewig gegründet (II *Makk.* 14, 15), und der Thron Davids ein ewiger sein werde (I *Makk.* 2, 57). — Der Verfasser des Buches Tobit hofft nicht nur, dass die Gerechten gesammelt und das Volk Israel erhöhet und Jerusalem aufs prächtigste mit Gold und Edelsteinen neu gebaut werde (*Tobit* 13, 12—18. 14, 7), sondern auch, im Anschluss an einige Propheten des A. T.'s, dass alle Heiden sich zum Gott Israels bekehren werden (*Tobit* 13, 11. 14, 6—7). — In der hellenistischen Weisheit Salomonis tritt begreiflicherweise das nationale Moment zurück; ja der Verfasser kann vermöge seiner platonisirenden Anthropologie das wahre Heil für die Seele erst nach dem Tode erwarten. Für ihn ist daher das Wesentliche, dass die verstorbenen Gerechten einst Gericht halten werden über die Heiden (*Sap. Sal.* 3, 8. 5, 1; vgl. I *Kor.* 6, 2 f.). Völlig unbegründet ist die in der älteren Exegese herrschende Deutung des Gerechten in *Sap. Salom.* 2, 12—20 auf den Messias[4]).

In reicher Fülle ergiesst sich der Strom messianischer Weissagung in den um 140 vor Chr. entstandenen ältesten jüdischen Sibyllinen. Freilich darf hieher nicht *Sibyll.* III, 286 *sq.* bezogen werden (*Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα. Κρινεῖ δ'*

3) Vgl. hiezu: De Wette, Biblische Dogmatik S. 160 f. Oehler in Herzog's Real-Enc. Bd. IX, S. 422—425 (2. Aufl. IX, 653—655). Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee S. 78 f. 84 f. *Drummond, The Jewish Messiah p.* 196 *sqq.*

4) Vgl. Reusch, Gehört Weisheit 2, 12—20 zu den messianischen Weissagungen? (Tüb. Theol. Quartalschr. 1864, S. 330—346).

ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ), wo vielmehr von Cyrus die Rede ist[5]). Auch auf den *υἱὸς θεοῖο* III, 775 kann man sich nicht berufen. Denn statt *υἱόν* ist nach Alexandre's richtiger Vermuthung zu lesen *νηόν*. Und vollends verkehrt ist es, unter der *κόρη*, in welcher nach *Sibyll.* III, 784—786 Gott wohnen wird, die Mutter des Messias zu verstehen (eine Deutung, zu welcher nach Langen's Vorgang[6]) selbst Weiffenbach[7]) sich hat verleiten lassen). Denn die *κόρη*, hebr. בְּתוּלָה, ist nichts anderes als Jerusalem. Aber nach Abzug aller dieser Stellen bleibt doch noch stehen, dass der ganze Abschnitt *Sibyll.* III, 652—794 fast ausschliesslich messianischen Inhalts ist, wenn auch des messianischen Königs nur im Eingang desselben kurz Erwähnung geschieht. Vom Aufgang her (*ἀπ' ἠελίοιο*), so heisst es hier, wird Gott senden einen König, welcher allem Krieg auf Erden ein Ende machen wird, die Einen tödtend den Andern die gegebenen Verheissungen erfüllend. Und er wird dies nicht nach eigenem Rathe thun, sondern den Befehlen Gottes gehorchend[8]). Bei seinem Auftreten (denn dies ist wohl die Meinung des Verfassers) sammeln sich die Könige der Heiden noch einmal zu einem Angriff gegen den Tempel Gottes und das heilige Land. Rings um Jerusalem herum bringen sie ihre Götzenopfer dar. Aber mit gewaltiger Stimme wird Gott zu ihnen reden; und alle kommen um durch die Hand des Unsterblichen. Die Erde wird erbeben, und die Berge und die Hügel werden einstürzen und der Erebus wird erscheinen. Und die Heidenvölker werden umkommen durch Krieg und Schwert und Feuer, weil sie gegen den Tempel ihre Speere geschwungen haben (663—697). Dann werden die Kinder Gottes in Ruhe und Frieden leben, da die Hand des Heiligen sie beschützt (698—709). Und die Heidenvölker, die dies sehen, werden gegenseitig sich selbst ermuntern, Gott zu loben und zu preisen und seinem Tempel Gaben zu senden und sein Gesetz anzunehmen, da es das gerechteste ist auf der ganzen Erde (710—726). Unter allen Königen der Erde wird dann Friede herrschen (743—760). Und Gott wird ein ewiges Reich aufrichten über alle Menschen.

5) Wie jetzt auch Hilgenfeld zugiebt (Zeitschr. für w. Th. 1871, S. 36), nachdem er es früher bestritten hatte (Apokalyptik S. 64. Zeitschr. 1860, S. 315).

6) Das Judenthum in Palästina S. 401 ff.

7) *Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit p.* 50 *sq.*

8) *Sibyll.* III, 652—656:

Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
Οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας.
Οὐδέ γε ταῖς ἰδίαις βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,
Ἀλλὰ θεοῦ μεγάλοιο πιθήσας δόγμασιν ἐσθλοῖς.

Von der ganzen Erde wird man Geschenke zum Tempel Gottes bringen. Und die Propheten Gottes werden das Schwert niederlegen; denn sie sind Richter der Menschen und gerechte Könige. Und Gott wird wohnen auf Zion und allgemeiner Friede wird herrschen auf Erden (766—794). — Das Hauptgewicht fält dem Verfasser, wie man sieht, darauf, dass bei allen Völkern der Erde Gottes Gesetz zur Geltung und Anerkennung gelangt. Doch erwartet er nicht allein dies, sondern auch die Aufrichtung eines ewigen Reiches über alle Menschen (766—767: *βασιλήϊον εἰς αἰῶνας πάντας ἐπ' ἀνθρώπους*) mit Jerusalem als theokratischem Mittelpunkte. Des gottgesandten Königs gedenkt er zwar nur im Eingang (652—656) als des Werkzeuges Gottes zur Herstellung des allgemeinen Weltfriedens. Aber ohne Zweifel ist er auch als Mittelursache zu denken, wenn es Vers 689 heisst, dass Gott durch Krieg und Schwert (*πολέμῳ ἠδὲ μαχαίρῃ*) die anstürmenden Heiden vertilgt. Und wenn in dem Reiche des Friedens nur im allgemeinen die Propheten Gottes (*θεοῦ μεγάλοιο προφῆται*, d. h. wohl die Israeliten „die Heiligen des Höchsten“, wie sie bei Daniel heissen) als Richter und Könige genannt werden (780—781), so ist doch ein theokratischer König an ihrer Spitze duch die Worte des Verfassers wenigstens nicht ausgeschlossen. In jedem Falle verdient es bemerkt zu werden, dass selbst ein Alexandriner bei seinem Gemälde der Zukunft des gottgesandten Königs nicht entrathen kann.

Verhältnissmässig wenig Messianisches enthält die Grundschrift des Buches Henoch (im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts vor Chr.). Es kommt hier namentlich der Schluss der Geschichts-Vision, nämlich *c.* 90, 16—38, in Betracht. Der Verfasser erwartet zunächst einen letzten gewaltigen Angriff der heidnischen (d. h. hier vorwiegend der syrischen) Macht, der aber durch Gottes wunderbares Eingreifen vereitelt wird (90, 16—19). Dann wird ein Thron errichtet in dem lieblichen Lande, und Gott setzt sich zum Gerichte. Es werden zunächst die gefallenen Engel und die abgefallenen Israeliten verstossen in die feurige Tiefe (90, 20—27). Dann wird das alte Jerusalem (denn das „Haus“ ist Jerusalem) weggeschafft, und Gott bringt ein neues Jerusalem und stellt es an dem Orte auf, wo das alte gestanden (90, 28—29). In diesem neuen Jerusalem wohnen die frommen Israeliten; und die Heiden huldigen ihnen (90, 30). Hierauf erscheint (unter dem Bilde eines weissen Farren) der Messias, und alle Heiden flehen ihn an und bekehren sich zu Gott dem Herrn (90, 37—38). — In sehr charakteristischer Weise tritt hier der transcendente Charakter der späteren messianischen Idee hervor: das neue Jerusalem hat mit dem alten nichts gemein; es wird auf wunderbare Weise vom Himmel herabgebracht.

In volleren Farben und schärferen Umrissen tritt uns die Gestalt des messianischen Königs in dem zur Zeit des Pompejus (63—48 vor Chr.) entstandenen *Psalterium Salomonis* entgegen. Diese Psalmen sind schon darum lehrreich, weil der Verfasser beides betont: sowohl dass Gott selbst Israel's König ist (XVII, 1), als auch dass das Königthum des Hauses David's nicht ausgehen wird vor Gott (XVII, 5). Es darf also, wo Ersteres geschieht, nicht ohne Weiteres angenommen werden, dass Letzteres ausgeschlossen sei. Die Sehnsucht nach dem davidischen König ist bei dem Verfasser besonders lebendig, da Jerusalem zu seiner Zeit unter die heidnische Obmacht der Römer gerathen war, und auf das sadducäisch gesinnte Fürstenhaus der Hasmonäer keine Hoffnungen für die Zukunft gebaut werden konnten. So hofft er denn, dass Gott erwecke einen König aus David's Haus, dass er herrsche über Israel und zerschmettere seine Feinde und reinige Jerusalem von den Heiden (XVII, 23—27). Derselbe wird versammeln ein heiliges Volk und wird die Stämme des Volkes richten und nicht lassen Ungerechtigkeit in ihrer Mitte weilen und wird sie vertheilen nach ihren Stämmen im Lande, und kein Fremdling wird unter ihnen wohnen (XVII, 28—31). Und heidnische Nationen werden ihm dienen und werden nach Jerusalem kommen, um als Gaben zu bringen die ermatteten Kinder Israel's und zu sehen die Herrlichkeit des Herrn. Und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König (XVII, 32—35). Und nicht ist Ungerechtigkeit in jenen Tagen. Denn alle sind Heilige. Und ihr König ist der Gesalbte des Herrn[9]). Nicht wird er auf Ross und Reiter sein Vertrauen setzen. Denn der Herr selbst ist sein König. Und er wird schlagen die Erde durch das Wort seines Mundes in Ewigkeit (XVII, 36—39). Segnen wird er das Volk des Herrn mit Weisheit. Und er ist rein von Sünde. Und er wird herrschen über ein grosses Volk und nicht schwach sein. Denn Gott macht ihn stark durch seinen heiligen Geist. In Heiligkeit wird er sie alle führen, und nicht ist Hochmuth unter ihnen (XVII, 40—46). Dies ist die Schönheit des Königs von Israel. Selig sind, die geboren werden in jenen Tagen (XVII, 47—51). — Wie es scheint, erwartet der Verfasser nicht überhaupt gottesfürchtige Könige aus dem Hause David's, sondern einen einzigen, von Gott mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Messias, der von Sünde rein und heilig ist (XVII, 41. 46), den Gott durch den heiligen Geist mächtig und weise gemacht hat (XVII, 42), und der darum seine Feinde nicht mit äussern Waffen,

---

9) *Χριστὸς κύριος* XVII, 36 ist falsche Uebersetzung für מְשִׁיחַ יְהוָה, wie *Thren.* 4, 20. Das richtige *Χριστὸς κυρίου* findet sich XVIII, 8. Vgl. auch XVIII, 6.

sondern durch das Wort seines Mundes schlägt (XVII. 39, nach *Jesaja* 11, 4). Trotz dieser Idealisirung ist er aber doch ganz als weltlicher Herrscher, als wirklicher König Israels vorgestellt. — Vgl. überhaupt auch Ps. XVIII, 6—10, und speciell Ps. XI (Sammlung der Zerstreuten) und III, 16; XIV, 2 ff. (Auferstehung der Frommen).

Wie die salomonischen Psalmen veranlasst sind durch den Druck der pompejanischen Zeit, so ein jüngeres sibyllinisches Stück (*Orac. Sibyll.* III, 36—92) durch die Gewaltherrschaft des Antonius und der Kleopatra in Aegypten. Damals, als Rom auch über Aegypten die Herrschaft erlangt hatte, erwartet der Sibyllist den Anbruch des Gottesreiches auf Erden und das Kommen eines heiligen Königs, der auf ewig jegliches Land beherrschen wird. Die betreffende Stelle (III, 46—50) lautet wörtlich:

Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει,
Εἰς ἓν ἰθύνουσα, τότε δὴ βασιλεία μεγίστη
Ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται.
Ἥξει δ' ἀγνὸς ἄναξ, πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων
Εἰς αἰῶνας πάντας, ἐπειγομένοιο χρόνοιο.

Der unsterbliche König, dessen Reich bei den Menschen erscheinen wird, ist natürlich Gott selbst. Dagegen kann unter dem *ἁγνὸς ἄναξ*, der auf ewig jeglichen Landes Scepter innehaben wird, kein anderer verstanden werden, als der Messias. Auch hier finden wir, wie bei den salomonischen Psalmen, den persönlichen Messias und die Idee des Königthums Gottes unmittelbar beisammen.

Wenn schon in den salomonischen Psalmen die Gestalt des messianischen Königs das Mass des Gemein-menschlichen überragt, so tritt diese Seite noch weit stärker hervor in den Bilderreden des Buches Henoch (*c.* 37—71). Das Bild des Messias wird hier vorwiegend im Anschluss an das Buch Daniel gezeichnet, indem unter dem „Menschensohn" die Person des Messias verstanden und das Kommen vom Himmel im eigentlichen Sinne genommen, daher dem Messias Präexistenz zugeschrieben wird. Aber leider ist die Abfassungszeit dieser Bilderreden so unsicher, dass wir darauf verzichten müssen, sie hier in die geschichtliche Entwickelung einzureihen. Nur bei der systematischen Uebersicht kann von ihnen Gebrauch gemacht werden.

In schönen, schwungvollen Worten weissagt die etwa um den Beginn der christlichen Zeitrechnung entstandene *Assumptio Mosis* den Anbruch des Reiches Gottes. Nachdem der Verfasser eine Zeit der Drangsal wie unter Antiochus Epiphanes in Aussicht gestellt hat, fährt er *c.* 10 fort: „Dann wird erscheinen sein Reich unter aller Creatur; und der Teufel wird ein Ende haben; und die Traurigkeit wird mit ihm dahingehen. Denn erheben wird sich der Himmlische von dem Sitze seines Reiches; und er wird ausgehen von seiner

heiligen Wohnung mit Grimm und Zorn um seiner Kinder willen. Und erzittern wird die Erde bis an ihre Enden, und die hohen Berge werden geniedrigt werden, und die Hügel werden fallen. Die Sonne wird kein Licht geben, und der Mond sich in Blut verwandeln (vgl. Joel 3, 4), und der Sternkreis in Verwirrung gerathen. Und das Meer wird zum Abgrund zurückweichen, und die Wasserquellen werden ausbleiben, und die Flüsse vertrocknen. Denn erheben wird sich Gott der Höchste, der allein Ewige, und wird hervortreten und die Heiden züchtigen und alle ihre Götzen vernichten. Dann wirst du glücklich sein Israel und wirst auf den Nacken und die Flügel des Adlers treten. Und erhöhen wird dich Gott und wird machen, dass du am Sternenhimmel schwebest; und du wirst erblicken von oben herab deine Feinde auf Erden, und wirst sie erkennen und dich freuen und Dank sagen und bekennen deinem Schöpfer". — Dass in diesem grossartigen Zukunftsgemälde des messianischen Königs nicht Erwähnung geschieht, ist wohl nicht zufällig, wofern es richtig ist, dass der Verfasser der Partei der Zeloten angehört (s. unten § 32). Unter dieser Voraussetzung würde sich jener Umstand, wie Wieseler[10]) mit Recht bemerkt, daraus erklären, dass das Ideal des Verfassers nicht ein monarchisch, sondern, wenn wir so sagen dürfen, ein demokratisch verfasstes Gottesreich ist.

Ebenfalls ohne Erwähnung eines messianischen Königs und überhaupt nur in allgemeinen Umrissen schildert das Buch der Jubiläen die Zeit der Freude und Wonne, welche für Israel eintreten wird, wenn es sich bekehrt[11]). „Die Tage werden anfangen zu wachsen, und die Menschenkinder werden älter werden, von Geschlecht zu Geschlecht und von Tag zu Tag, bis dass ihre Lebenszeit sich 1000 Jahren nähert. Und keinen Alten und Lebenssatten wird es geben, sondern sie alle werden wie Kinder und Knaben sein, und werden alle ihre Tage in Frieden und Freude vollenden und leben, ohne dass ein Satan oder sonst ein böser Verderber da wäre; denn alle ihre Tage werden Tage des Segens und der Heilung sein. In jener Zeit wird der Herr seine Diener heilen; und sie werden sich erheben und werden immerdar tiefen Frieden schauen und ihre Feinde wieder verfolgen. Und sie werden es sehen und danken und sich freuen mit Freuden bis in Ewigkeit. Und sie werden sehen an ihren Feinden alle ihre Strafgerichte und all ihren Fluch. Und ihre Gebeine zwar werden in der Erde ruhen, ihr Geist aber wird viele Freude haben; und sie werden erkennen, dass der Herr es ist, der das Gericht hält und der Gnade übt an hunderten und an tausenden

---

10) Jahrbücher für deutsche Theologie 1868, S. 645.

11) Ewald's Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft, Jahrg. III, S. 24.

und an allen, die ihn lieben". — Während hier nur im Allgemeinen gesagt ist, dass die Diener des Herrn „ihre Feinde wieder verfolgen werden", wird an einer andern Stelle dem Samen Jakob's bestimmt die Weltherrschaft verheissen [12]). Gott sprach zu Jakob: „Ich bin der Herr dein Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat. Ich will dich wachsen lassen und dich gar sehr mehren; und Könige sollen aus dir hervorgehen und überall herrschen und wo nur ein Tritt von Menschenkindern hintritt. Und ich will deinem Samen die ganze Erde geben, welche unter dem Himmel ist, und sie sollen nach Willkür herrschen über alle Völker; und darnach sollen sie die ganze Erde an sich ziehen und sie ererben auf Ewigkeit".

Ein sehr charakteristisches Zeugniss für die Intensität der messianischen Hoffnung im Zeitalter Jesu Christi ist es, dass selbst ein Moralist wie Philo das zu erwartende Glück der Frommen und Tugendhaften in dem Rahmen und mit den Farben der jüdisch-nationalen Erwartungen schildert [13]). Zwei Stellen seiner Schrift „Ueber die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen" kommen hier namentlich in Betracht (*De exsecrationibus* §. 8—9, *ed. Mang.* II, 435 *sq.*, und *De praemiis et poenis* §. 15—20, *ed. Mang.* II, 421—428). An der ersteren Stelle spricht er die Hoffnung aus, dass alle Israeliten, oder vielmehr alle die sich zu Gottes Gesetz bekehren (denn darauf, nicht auf die leibliche Abstammung von Abraham kommt es ihm an), sich im heiligen Lande versammeln werden. „Wenn sie auch am Ende der Erde sich befinden als Sklaven bei ihren Feinden, die sie gefangen weggeführt haben, so werden sie doch wie auf ein gegebenes Zeichen an einem Tage alle befreit werden, weil ihre plötzliche Wendung zur Tugend ihre Gebieter in Erstaunen setzt. Diese werden sie nämlich entlassen, da sie sich schämen, über Bessere zu herrschen. Wenn dann diese unerwartete Freiheit denen zu Theil wird, die zuvor zerstreut waren in Hellas und im Barbarenlande, auf den Inseln und auf dem Festlande, so werden sie auf einen Antrieb von überallher nach dem ihnen angewiesenen Orte hineilen, geführt von einer göttlichen übermenschlichen Erscheinung, welche, allen anderen unsichtbar, nur den Geretteten sichtbar ist [14]) . . . . . Wenn sie nun angekommen sind, so werden

12) Ewald's Jahrbücher III, 42.

13) Vgl. über das Messianische bei Philo: Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, 495—534. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 432—438. J. G. Müller, Die messianischen Erwartungen des Juden Philo. Basel 1870 (25 S. 4).

14) *ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.* — Dass diese göttliche Erscheinung nicht der Messias ist, sondern eine der Feuersäule

die zerfallenen Städte wieder aufgebaut und die Wüste wieder bewohnt werden, und das unfruchtbare Land wird sich verwandeln in Fruchtbarkeit". — An der andern Stelle (*De praemiis et poenis* §. 15 *sqq. Mang.* II, 421 *sqq.*) beschreibt Philo die Zeit des Glückes und Friedens, welche anbrechen wird, wenn die Menschen sich zu Gott bekehren. Vor allem werden sie sicher sein vor wilden Thieren. „Bären und Löwen und Panther und indische Elephanten und Tiger und überhaupt alle Thiere von unbezwinglicher Stärke und Kraft, werden von der einsamen Lebensweise zur gesetzmässigen sich wenden; und von dem Verkehre mit Wenigen nach Art der Heerden-Thiere an den Anblick des Menschen sich gewöhnen, der von ihnen nicht mehr, wie früher, angegriffen, sondern als Gebieter gefürchtet wird; und sie werden ihn als ihren natürlichen Herrn verehren. Einige werden sogar, mit den zahmen Thieren wetteifernd, wie die Schoosshündchen durch Schweifwedeln ihre Huldigung ihm darbringen. Auch das Geschlecht der Skorpionen und Schlangen und andern Gewürmes wird dann kein schädliches Gift mehr haben" (§. 15). Ein weiteres Gut dieser Zeit ist der Friede unter den Menschen. Denn diese werden sich schämen, wilder zu sein als die unvernünftigen Thiere. Und wer etwa den Frieden zu stören versucht, der wird vertilgt werden. „Denn ausgehen wird ein Mann, sagt die Weissagung (LXX *Num.* 24, 7), welcher zu Felde zieht und Krieg führt und grosse und volkreiche Nationen bezwingen wird, indem Gott selbst den Heiligen seine Hülfe sendet. Diese besteht in unerschütterlicher Kühnheit der Seele und unbezwingbarer Kraft des Leibes, von welchen Eigenschaften jede für sich den Feinden furchtbar ist, denen aber, wenn sie vereinigt sind, nichts Widerstand zu leisten vermag. Einige der Feinde aber werden, wie die Weissagung sagt, nicht einmal gewürdigt, durch Menschenhand umzukommen. Ihnen wird er [Gott] Schwärme von Wespen entgegenstellen, welche zu schmachvollem Untergang kämpfen für die Heiligen. Diese aber [statt *τοῦτον* ist wohl zu lesen *τούτους*, nämlich die Heiligen] werden nicht nur den Sieg im Kampf ohne Blutvergiessen sicher haben, sondern auch unbezwingbare Gewalt der Herrschaft zum Heile der Unterthanen, welche aus Liebe oder Schrecken oder Ehrfurcht sich unterwerfen. Denn drei Eigenschaften, welche die grössten sind und eine unzerstörbare Herrschaft begründen, besitzen sie [die Heiligen]: Heiligkeit und gewaltige Kraft und Wohlthätigkeit (*σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν*); wovon die erste Ehrfurcht erzeugt, die zweite Schrecken, die dritte Liebe. Sind sie aber har-

---

beim Zug durch die Wüste analoge Erscheinung, sollte kaum der Erwähnung bedürfen.

monisch in der Seele vereinigt, so erzeugen sie Unterthanen, welche den Herrschern gehorsam sind" (§. 16). Als weitere Güter der messianischen Zeit erwähnt Philo dann auch noch Reichthum und Wohlstand (§. 17—18), Gesundheit und Kraft des Körpers (§. 20). — Man sieht, dass er trotz seines Bestrebens, überall auf das Ethische den Hauptnachdruck zu legen, sich doch den volksthümlichen Vorstellungen nicht zu entziehen vermochte. Auch er erwartet nach Verwirklichung des ethischen Ideals eine Zeit äusseren Glückes und Wohlstandes für die Frommen und Tugendhaften, wozu auch dies gehört, dass sie die Herrschaft haben auf Erden. Und in diesem Bilde fehlt auch der messianische König nicht. Denn wer anders als dieser sollte gemeint sein mit jenem Manne, welcher zu Felde zieht und Krieg führt und grosse und volkreiche Nationen bezwingt? Je weniger aber ein solcher gottgesandter Herrscher durch die Grundanschauung Philo's gefordert ist, um so bemerkenswerther ist es, dass er doch von Philo in seine Beschreibung der messianischen Zeit mit aufgenommen wird.

Aber auch ohne solche Zeugnisse würde schon aus dem Neuen Testamente selbst erhellen, dass die messianische Idee in der Zeit vor Christo keineswegs im Volksbewusstsein erloschen war. Aus der Johannisfrage: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" (*Mt.* 11, 3. *Luc.* 7, 19—20) ist ja zu sehen, dass man dem Kommenden entgegenharrte. Und der ganze Verlauf der evangelischen Geschichte — man denke nur an das Petrus-Bekenntniss (*Mt.* 16, 13 ff. *Mc.* 8, 27 ff. *Luc.* 9, 18 ff.) — zeigt deutlich, dass Jesus, indem er sich als den Messias bekannte, nur an vorhandene Vorstellungen anknüpfte. Keineswegs ging er in erster Linie auf Weckung und Belebung der messianischen Hoffnung aus. Und doch finden wir, dass beim Einzug in Jerusalem das ganze Volk ihm als dem Messias zujauchzt (*Mt.* 21, *Mc.* 11, *Luc.* 19, *Joh.* 12). Solche Scenen sind nur zu erklären unter der Voraussetzung, dass schon vor seinem Auftreten die messianische Hoffnung im Volke lebendig war.

Für die nachchristliche Zeit bedarf dies ohnehin keines Beweises. Die zahlreichen politisch-religiösen Volksbewegungen zur Zeit der Procuratoren (44—66 n. Chr.) zeigen zur Genüge, mit welcher fieberhaften Spannung man einem wunderbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte und dem Anbruche seines Reiches auf Erden entgegenharrte. Wie hätten sonst Leute wie Theudas und der Aegypter für ihre Verheissungen Hunderte und Tausende von Gläubigen finden können? Zu allem Ueberflusse gesteht selbst Josephus zu, dass die messianische Hoffnung einer der mächtigsten Hebel war in dem grossen Aufstande gegen Rom. Er selbst ent-

blödet sich freilich nicht, die messianischen Weissagungen auf Vespasian zu deuten, worin er bei Tacitus und Suetonius gläubigen Beifall gefunden hat [15]).

Ueber den Stand der messianischen Hoffnung nach Zerstörung des Tempels, in den letzten Decennien des ersten Jahrhunderts nach Chr., geben uns die Apokalypsen Baruch's und Esra's reichhaltigen Aufschluss. Die Apokalypse Baruch's beschreibt den Verlauf des Endes der Dinge folgendermassen. Vor allem wird eintreten eine Zeit allgemeiner und furchtbarer Verwirrung. Die Menschen werden sich gegenseitig hassen und bekämpfen. Ehrlose werden über Angesehene herrschen, Niedrige über Hochberühmte, Gottlose über Helden sich erheben. Und Völker, welche Gott zuvor dazu bereitet hat (es ist wohl an Gog und Magog zu denken), werden kommen und kämpfen mit den Fürsten, welche übrig sind. Und es wird geschehen: Wer dem Kriege entronnen ist, wird durch das Erdbeben umkommen; und wer diesem entgangen ist, durch das Feuer; und wer diesem entronnen ist, durch den Hunger. Und wer von allen diesen Uebeln errettet ist, wird in die Hände des Messias überliefert werden (70, 2—10). Dieser nämlich wird geoffenbaret werden, und wird die Schaaren des letzten Weltreiches vernichten. Und der letzte Fürst, der noch übrig ist, wird gefesselt und nach dem Zion gebracht werden; und der Messias wird ihn seiner Gottlosigkeit überführen und ihn tödten (39, 7—40, 2). Ueberhaupt wird der Messias die Völker versammeln und den einen das Leben verleihen, die andern aber mit dem Schwerte vertilgen. Das Leben verleiht er denen,

---

15) Ueber die Messiasidee des Josephus s. Gerlach, Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus (1863) S. 41—89. Langen in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1865, S. 39—51. — Die betreffende Stelle lautet *Bell. Jud.* VI, 5, 4: *Τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. Τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν·.ἐδήλου δ' ἄρα τὴν Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν, ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος.* — Vgl. *Tacit. Hist.* V, 13: *Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur. Quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant; sed volgus more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati ne adversis quidem ad vera mutabantur.* — *Sueton. Vesp.* c. 4: *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum postea eventu paruit, praedictum Judaei ad se trahentes rebellarunt.* — Es ist kaum zu bezweifeln, dass Tacitus und Suetonius lediglich (sei es direct oder indirect) aus Josephus geschöpft haben. Vgl. Gieseler, Kirchengesch. I, 1, S. 51. Bestritten wird es von Keim, in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XVII 164 (Art. Vespasianus).

welche sich dem Samen Jakob's unterwerfen. Vertilgt aber werden diejenigen, welche Israel bedrückt haben (72, 2—6). Dann wird er sich setzen auf den Thron seines Reiches in Ewigkeit[16]); und der Friede wird erscheinen, und Kümmerniss und Trübsal wird weichen von den Menschen, und Freude wird herrschen auf der ganzen Erde. Und die wilden Thiere werden kommen und den Menschen dienen; und Ottern und Drachen werden sich unmündigen Kindern unterwerfen. Und die Schnitter werden nicht matt und die Bauleute nicht müde werden (73—74; vgl. 40, 2—3). Und die Erde wird ihre Früchte zehntausendfältig geben. Und an einem Weinstock werden 1000 Reben, und an einer Rebe 1000 Trauben, und an einer Traube 1000 Beeren sein, und eine Beere wird ein Kor Wein geben[17]). Und das Manna wird wieder herabkommen vom Himmel, und man wird wieder essen von ihm in jenen Jahren (29, 5—8). Und nach Ablauf jener Zeit werden alle Todten auferstehen, Gerechte und Ungerechte, in derselben Gestalt und Leiblichkeit, welche sie ehedem gehabt haben. Darauf wird das Gericht gehalten werden. Und nach dem Gericht werden die Auferstandenen verwandelt werden. Die Leiber der Gerechten werden verwandelt in Lichtglanz; die der Gottlosen aber schwinden dahin und werden hässlicher, denn zuvor. Und sie werden der Qual überliefert. Die Gerechten aber werden schauen die unsichtbare Welt und werden wohnen in den Höhen jener Welt. Und das Paradies breitet sich vor ihnen aus, und sie sehen die Schaaren der Engel, welche vor dem Throne Gottes stehen. Und ihre Herrlichkeit ist grösser denn die der Engel (*c.* 30 und 50—51. Vgl. 44, 15).

In allen wesentlichen Punkten mit Baruch übereinstimmend sind die eschatologischen Erwartungen des vierten Buches Esra. Auch er weissagt zunächst eine Zeit furchtbarer Noth und Bedrängniss (5, 1—13. 6, 18—28. 9, 1—12. 13, 29—31). Nach dieser wird der Messias, der Sohn Gottes, geoffenbart werden. Und es wird geschehen: Wenn die Völker seine Stimme hören, werden sie den Krieg unter sich vergessen, und werden sich sammeln zu einer unzähligen Menge zum Angriff gegen den Gesalbten. Er aber wird auf dem Berge Zion stehen und wird sie ihrer Gottlosigkeit überführen und sie verderben durch das Gesetz ohne Kampf und ohne Kriegswerkzeug (13, 25—28. 32—38; vgl. 12, 31—33). Dann wird die verbor-

---

16) *Cap.* 73, 1: *Et sedebit in pace in aeternum super throno regni sui.* 40, 3: *Et erit principatus ejus stans in saeculum, donec finiatur mundus corruptionis.* Aus letzterer Stelle sieht man, dass die Herrschaft des Messias nicht „auf ewig" im strengen Sinne währt, sondern nur bis zum Ende der gegenwärtigen Welt.

17) Vgl. Papias bei *Irenaeus* V, 33, 3.

gene Stadt (nämlich das himmlische Jerusalem) erscheinen (7, 26): und die zehn Stämme werden nach dem heiligen Lande zurückkehren (13, 39—47). Und der Gesalbte wird das Volk Gottes im heiligen Lande beschützen und erfreuen und ihnen viele Wunder zeigen, vierhundert Jahre lang (7, 27—28. 12, 34. 13, 48—50. Vgl. 9, 8). Und nach dieser Zeit wird sterben der Gesalbte und alle Menschen, die einen Odem haben. Und die Welt wird wieder zur Todesstille zurückkehren sieben Tage lang, wie am Anfang. Und nach sieben Tagen wird erweckt werden eine Welt, die jetzt schläft, und wird vergehen die verderbte. Und die Erde wird wiedergeben, die in ihr schlafen; und die Behältnisse werden zurückgeben die Seelen, die ihnen anvertraut sind (7, 29—32). Und der Höchste wird auf dem Richterstuhle erscheinen; und die Langmuth wird ein Ende haben; nur das Gericht wird bleiben; und der Lohn wird an den Tag kommen (7, 33—35). Und es wird geoffenbart werden der Ort der Qual und ihm gegenüber der Ort der Ruhe; der Abgrund der Hölle und ihm gegenüber das Paradies. Und der Höchste wird zu den Auferstandenen sagen: Sehet hier den, den ihr verläugnet und nicht geehrt und dessen Befehle ihr nicht befolgt habt. Hier ist Freude und Wonne; und dort ist Feuer und Qual. Und die Länge des Gerichtstages wird sein eine Jahrwoche (6, 1—17, nach Zählung der äthiopischen Uebersetzung; vgl. auch Vers 59 und 68—72 *ed. Fritzsche*. Bei *Bensly, The missing fragment etc.* 1875, *p.* 55—58, 64, 69 *sq.*).

So die beiden Apokalypsen. Dass ihre Hoffnungen nicht vereinzelt dastehen, sondern einen wesentlichen Bestandtheil des jüdischen Bewusstseins bilden, beweist auch noch das Schmone Esre, das tägliche Gebet der Israeliten, das seine jetzige Fassung etwa um das Jahr 100 nach Chr. erhalten hat. Da wir es oben (S. 384 f.) vollständig mitgetheilt haben, braucht hier nur daran erinnert zu werden, dass in der 10. Bitte um Sammlung der Zerstreuten, in der 11. um Wiedereinsetzung der einheimischen Obrigkeit, in der 14. um Wiedererbauung Jerusalem's, in der 15. um Sendung des Sohnes David's und Aufrichtung seines Reiches, endlich in der 17. um Wiederherstellung des Opfercultus in Jerusalem gebetet wird. So hoffte und so betete täglich jeder Israelite seit dem Untergange des jüdischen Staatswesens [18]).

Wir haben in diesem Ueberblick absichtlich die Targume übergangen, in welchen „der König Messias“ nicht selten vorkommt[19]).

18) Das Gebet um Wieder-Erbauung Jerusalems und Wiederherstellung der *Aboda* (des Opfercultus) kommt auch in der Passa-Liturgie vor. S. *Pesachim* X, 6.

19) Ein Verzeichniss der Stellen, welche in den Targumen auf den Messias gedeutet werden, s. bei *Buxtorf, Lexicon Chaldaicum col.* 1268—1273. Vgl.

Denn die Meinung, dass die älteren Targume im Zeitalter Jesu Christi entstanden seien, darf jetzt wohl als aufgegeben betrachtet werden. Sie gehören wahrscheinlich erst dem dritten oder vierten Jahrhundert nach Chr. an; jedenfalls giebt es keinen Beweis dafür, dass sie älter sind, wenn sie auch vielfach auf ältere exegetische Traditionen zurückgehen. Es steht also mit ihnen nicht anders, als mit den anderen rabbinischen Schriftwerken (**Mischna, Talmud, Midrasch**): dass sie zwar auf älteren Materialien fussen, aber in der uns vorliegenden Gestalt nicht mehr dem hier behandelten Zeitraum angehören. — Die wesentlichen Grundzüge der messianischen Hoffnung des Judenthums in dieser späteren Zeit (um den Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr.) sind sehr gut zusammengefasst von dem Verfasser der *Philosophumena*, der sie folgendermassen schildert[20]: „Seinen Ursprung, sagen sie, werde der Messias haben aus David's Geschlecht, aber nicht aus einer Jungfrau und dem heiligen Geiste, sondern von Mann und Weib, wie es Allen bestimmt ist aus Samen geboren zu werden. Dieser, glauben sie, werde König sein über sie, ein kriegerischer und mächtiger Mann, der das ganze Volk der Juden versammeln und mit allen Völkern Krieg führen und den Juden Jerusalem als königliche Stadt aufrichten werde, in welche er das ganze Volk sammeln und wieder in den alten Zustand versetzen werde als ein herrschendes und den Opferdienst verwaltendes und lange Zeit in Sicherheit wohnendes. Darnach werde sich gegen sie insgesammt Krieg erheben; und in jenem Kriege werde der Messias durch's Schwert fallen. Nicht lange darnach werde das Ende und die Verbrennung der Welt erfolgen, und so werde sich das erfüllen, was man in Betreff der Auferstehung glaube, und werde einem Jeden die Vergeltung nach seinen Werken zu Theil werden".

ferner: *Im. Schwarz, Jesus Targumicus*, 2 *partt*. 4. Torgau 1758—59. Ayerst, חקות ישראל, Die Hoffnung Israels oder die Lehre der alten Juden von dem Messias, wie sie in den Targumen dargelegt ist. Aus dem Engl. übers. (52 S. 12), Frankf. a/M. 1851. Langen, Das Judenthum in Palästina S. 418—420.

20) *Philosophum*. IX, 30: *Γένεσιν μὲν γὰρ αὐτοῦ* [*scil.* *τοῦ Χριστοῦ*] *ἐσομένην λέγουσιν ἐκ γένους Δαβίδ, ἀλλ' οὐκ ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος, ἀλλ' ἐκ γυναικὸς καὶ ἀνδρός, ὡς πᾶσιν ὅρος γεννᾶσθαι ἐκ σπέρματος, φάσκοντες τοῦτον ἐσόμενον βασιλέα ἐπ' αὐτούς, ἄνδρα πολεμιστὴν καὶ δυνατόν, ὃς ἐπισυνάξας τὸ πᾶν ἔθνος Ἰουδαίων, πάντα τὰ ἔθνη πολεμήσας, ἀναστήσει αὐτοῖς τὴν Ἱερουσαλὴμ πόλιν βασιλίδα, εἰς ἣν ἐπισυνάξει ἅπαν τὸ ἔθνος καὶ πάλιν ἐπὶ τὰ ἀρχαῖα ἔθη ἀποκαταστήσει βασιλεῦον καὶ ἱερατεῦον καὶ κατοικοῦν ἐν πεποιθήσει ἐν χρόνοις ἱκανοῖς· ἔπειτα ἐπαναστῆναι κατ' αὐτῶν πόλεμον ἐπισυναχθέντων· ἐν ἐκείνῳ τῷ πολέμῳ πεσεῖν τὸν Χριστὸν ἐν μαχαίρᾳ, ἔπειτα μετ' οὐ πολὺ τὴν συντέλειαν καὶ ἐκπύρωσιν τοῦ παντὸς ἐπιστῆναι, καὶ οὕτως τὰ περὶ τὴν ἀνάστασιν δοξαζόμενα ἐπιτελεσθῆναι, τάς τε ἀμοιβὰς ἑκάστῳ κατὰ τὰ πεπραγμένα ἀποδοθῆναι.*

III. Systematische Darstellung.

Zur Ergänzung dieses geschichtlichen Ueberblickes geben wir im Folgenden noch eine systematische Darstellung der messianischen Dogmatik, mit Zugrundelegung des Schema's, das sich aus der Apokalypse Baruch's und dem vierten Buch Esra von selbst ergiebt. Denn in diesen beiden Apokalypsen ist die eschatologische Erwartung am vollständigsten entwickelt.

1. Letzte Drangsal und Verwirrung[21]). Fast überall wo auf die letzten Dinge Bezug genommen wird, kehrt in verschiedenen Variationen der Gedanke wieder, dass dem Anbruch des Heiles eine Zeit besonderer Noth und Trübsal vorangehen müsse. Es war ja an sich ein naheliegender Gedanke, dass der Weg zum Glück durch Trübsal hindurchführe. Und im Alten Testamente war Aehnliches ausdrücklich geweissagt (Hosea 13, 13; Daniel 12, 1 und sonst). So bildete sich in der rabbinischen Dogmatik die Lehre von den חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, den Wehen des Messias, welche seiner Geburt, d. h. seiner Ankunft, vorangehen müssen (der Ausdruck nach Hosea 13, 13; vgl. *Matth.* 24, 8: *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων. Marc.* 13, 9: *ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα*). Durch allerlei Vorzeichen wird sich das drohende Unheil ankündigen. Sonne und Mond werden sich verfinstern. Schwerter erscheinen am Himmel; Züge von Fussvolk und Reitern ziehen durch die Wolken (*Orac. Sibyll.* III, 795—807; vgl. II *Makk.* 5, 2—3. *Joseph. B. J.* VI, 5, 3. *Tacit. Hist.* V, 13). In der Natur geräth alles in Aufruhr und Verwirrung. Die Sonne scheint in der Nacht, und der Mond am Tage. Vom Holze tropft Blut, und der Stein lässt seine Stimme erschallen, und im süssen Wasser wird sich Salz finden (IV *Esra* 5, 1—13). Besäete Orte werden wie unbesäet erscheinen, und volle Scheuern werden leer gefunden werden, und die Quellen der Brunnen werden stehen bleiben (IV *Esra* 6, 18—28). Auch unter den Menschen werden alle Bande der Ordnung sich lösen. Sünde und Gottlosigkeit herrschet auf Erden. Und wie vom Wahnsinn ergriffen werden die Menschen sich gegenseitig bekämpfen. Freund ist gegen Freund, der Sohn gegen den Vater, die Tochter gegen die Mutter. Völker erheben sich gegen Völker. Und zu dem Kriege kommen noch Erdbeben, Feuer und Hungersnoth, wodurch

21) Vgl. *Schoettgen, Horae Hebraicae* II, 509 *sqq.* 550 *sqq.* *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 45—54. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 225 f. 300—304. Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 436 f. (2. Aufl. IX, 666). Renan, Der Antichrist (deutsche Ausg. 1873) S. 260 Anm. 1. Hamburger, Real-Enc. Art. „Messianische Leidenszeit" (S. 735—738).

die Menschen dahingerafft werden (Buch der Jubiläen in Ewald's Jahrbb. Bd. III, S. 23 f. *Apocal. Baruch.* 70, 2—8. IV *Esra* 6, 24. 9, 1—12. 13, 29—31. *Mischna Sota* IX, 15)[22]. — Vgl· auch *Mt.* 24, 7—12. 21. *Marc.* 13, 19. *Luc.* 21, 23. I *Kor.* 7, 26. II *Tim.* 3, 1.

2. Elias als Vorgänger[23]. Auf Grund von *Maleachi* 3, 23—24 erwartete man, dass der Prophet Elias wiederkommen werde, um dem Messias den Weg zu bereiten. Schon im Buche Jesus Sirach (48, 10—11) wird diese Anschauung vorausgesetzt. Bekannt ist, dass im Neuen Testamente häufig darauf Bezug genommen wird (s. bes. *Matth.* 17, 10. *Marc.* 9, 11; auch *Mt.* 11, 14. 16, 14. *Mc.* 6, 15. 8, 28. *Luc.* 9, 8. 19. *Joh.* 1, 21). Und selbst in den christlichen Vorstellungskreis ist sie übergegangen[24]. Als Zweck seiner Sendung wird nach *Maleachi* 3, 24 hauptsächlich der betrachtet: Friede zu stiften auf Erden und überhaupt alles Ungeordnete in Ordnung zu

---

22) *Mischna Sota* IX, 15 lautet nach Jost's Uebersetzung: „Als Spuren des nahen Messias ist zu betrachten, dass der Uebermuth zunimmt; Ehrgeiz schiesst empor; der Weinstock giebt Früchte und der Wein ist doch theuer. Die Regierung wendet sich zu Ketzerei. Es giebt keine Zurechtweisung. Das Versammlungshaus [die Synagoge] wird der Unzucht gewidmet, Galiläa wird zerstört, Gablan wird verwüstet. Die Bewohner eines Gebietes ziehen von Stadt zu Stadt, ohne Mitleid zu finden. Die Wissenschaft der Gelehrten wird verhasst; die Gottesfürchtigen verachtet; die Wahrheit vermisst. Knaben beschämen Greise; Greise stehen vor Kindern. Der Sohn würdigt den Vater herab; die Tochter lehnt sich gegen die Mutter auf; Die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter; die Feinde eines Menschen sind seine Hausgenossen [vgl. *Micha* 7, 6. *Matth.* 10, 35—36. *Luc.* 12, 53]. Das Ansehen des ganzen Zeitalters ist hündisch, so dass der Sohn sich vor dem Vater nicht schämt". — Das ganze Stück gehört übrigens gar nicht zum echten Text der Mischna. Es fehlt z. B. in einem *cod. Hamburg.* (*n.* 156 des Steinschneider'schen Cataloges) und in der *Editio princeps* der Mischna, Neapel 1492. Da es im jerusalemischen Talmud steht, ist es wohl aus diesem in die Mischna hereingekommen.

23) Vgl. *Schoettgen, Horae Hebraicae* II, 533 *sqq.* — *Lightfoot, Horae Hebr.* zu *Matth.* 17, 10. — *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 58—68. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 227—229. — *Alexandre, Oracula Sibyllina* (1. *ed.*) II, 513—516. — S. K., Der Prophet Elia in der Legende (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1863, S. 241—255, 281—296). — *„Elias who was to come"* (*Journal of sacred Literature and Biblical Record, New Series Vol.* X, 1867, *p.* 371—376). — Renan, Der Antichrist S. 321 Anm. 5. — *Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei p.* 196—201. — Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 337—339.

24) *Commodian. Carmen apologet. v.* 826 *sq.* — *Orac. Sibyll.* II, 187—190 (christlichen Ursprungs):

Καὶ τόθ' ὁ Θεσβίτης γε, ἀπ' οὐρανοῦ ἅρμα τιταίνων
Οὐράνιον, γαίῃ δ' ἐπιβὰς, τότε σήματα τρισσὰ
Κόσμῳ ὅλῳ δείξει τε ἀπολλυμένου βιότοιο.

bringen (*Mt.* 17, 11: *ἀποκαταστήσει πάντα*, *Mc.* 9, 12: *ἀποκαθιστάνει πάντα*). Die Hauptstelle in der Mischna lautet folgendermassen[25]): „R. Josua sagte, ich habe von R Jochanan ben Sakkai die Ueberlieferung empfangen, welcher es von seinem Lehrer in gerader Linie als eine Ueberlieferung des Mose vom Sinai vernommen hat, dass Elias nicht kommen werde, überhaupt Familien unrein oder rein zu sprechen, zu entfernen oder aufzunehmen, sondern nur die mit Gewalt Eingedrungenen zu entfernen, und die mit Gewalt Entfernten aufzunehmen. Eine Familie Namens Beth Zerefa war jenseits des Jordan's, die ein gewisser Ben Zion mit Gewalt ausgeschlossen hatte. Noch eine andere Familie (unreinen Geblütes) war daselbst, die dieser Ben Zion mit Gewalt aufgenommen hat. Also dergleichen kömmt er, unrein oder rein zu sprechen, zu entfernen oder aufzunehmen. R. Jehuda sagt: nur aufzunehmen, aber nicht zu entfernen. R. Simon sagt: seine Sendung ist bloss Streitigkeiten auszugleichen. Die Gelehrten sagen: weder zu entfernen, noch aufzunehmen, sondern seine Ankunft wird bloss zum Zweck haben, Frieden in der Welt zu stiften. Denn es heisst: Ich sende euch den Propheten Elia, der das Herz der Väter den Kindern, und das Herz der Kinder den Vätern zuwenden wird (*Maleachi* 3, 24)". Zu der Aufgabe des Ordners und Friedestifters gehört auch die Entscheidung streitiger Processe. Daher heisst es in der Mischna, dass Geld und Gut, dessen Besitzer streitig, oder Gefundenes, dessen Besitzer unbekannt ist, liegen bleiben müsse „bis dass Elias kommt"[26]). — Vereinzelt findet sich auch die Ansicht, dass er den Messias salben[27]), und dass er die Todten auferwecken werde[28]). — Neben Elias wurde von Manchen auch noch der Prophet wie Moses erwartet, welcher *Deut.* 18, 15 verheissen wird (*Ev. Joh.* 1, 21. 6, 14. 7, 40), während von Andern diese Stelle auf den Messias selbst gedeutet wurde. Auch noch von andern Propheten als Vorläufern des Messias, wie z. B. Jeremias (*Matth.* 16, 14), finden sich Andeutungen im Neuen Testamente. In christlichen Quellen ist auch von einer Wiederkehr

---

25) *Edujoth* VIII, 7.

26) *Baba mezia* III, 4—5. I, 8. II, 8. Vgl. auch *Schekalim* II, 5 *fin.*

27) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 8: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* — *Ibid. c.* 49: *Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα.* — Vgl. auch *Ev. Joh.* 1, 31.

28) *Sota* IX, 15 (ganz am Schluss): „Die Auferstehung der Todten kommt durch den Propheten Elia". — Die Erwartung gründet sich darauf, dass Elias im A. T. als Todtenerwecker erscheint.

des Henoch die Rede (*Ev. Nicodemi c.* 25, und die patristischen Exegeten zu *Apoc. Joh.* 11, 3)[29]).

3. Erscheinung des Messias. Nach diesen Vorbereitungen erscheint der Messias. Es ist nämlich keineswegs richtig, dass das vorchristliche Judenthum den Messias erst nach dem Gericht erwartet, und dass erst durch Einfluss des Christenthums die Vorstellung sich gebildet habe, der Messias selbst werde Gericht halten über seine Feinde. Denn nicht nur bei Baruch und Esra, nicht nur in den Bilderreden des Buches Henoch und in den Targumen (wo man überall etwa christlichen Einfluss annehmen könnte), sondern auch in der ältesten Sibylle (III, 652—656), in den salomonischen Psalmen (XVII. 24. 26. 27. 31. 38. 39. 41) und bei Philo (*De praemiis et poenis* §. 16), also in sicher vorchristlichen Dokumenten, erscheint der Messias zur Besiegung der antichristlichen Mächte. Und die entgegenstehende Anschauung, dass er erst nach dem Gericht auftreten werde, findet sich nur ganz vereinzelt, nämlich nur in der Grundschrift des Buches Henoch (90, 16—38). Es ist also von seinem Erscheinen ohne Zweifel an dieser Stelle zu reden.

Was zunächst seine Namen betrifft, so heisst er als der von Gott eingesetzte und gesalbte König Israels am häufigsten: Der Gesalbte, der Messias (*Henoch* 48, 10. 52, 4. *Apocal. Baruch.* 29, 3. 30, 1. 39, 7. 40, 1. 70, 9. 72, 2. *Esra* 7, 28—29, wo die lateinische Uebersetzung interpolirt ist, *Esra* 12, 32: *Unctus*), griech. *Χριστὸς κυρίου* (*Psalt. Salom.* XVII, 36. XVIII, 6. 8), hebr. הַמָּשִׁיחַ (*Mischna Berachoth* I, 5), aram. מְשִׁיחָא (*Mischna Sota* IX, 15) oder מַלְכָּא מְשִׁיחָא (beides häufig in den Targumim). Den Bilderreden des Buches Henoch eigenthümlich ist die Bezeichnung: der Menschensohn (46, 1—4. 48, 2. 62, 7. 9. 14. 63, 11. 69, 26—27. 70, 1), welche daraus entsprungen ist, dass man das Danielische Bild von der in den Wolken des Himmels kommenden Menschengestalt (welche nach dem Zusammenhange bei Daniel die Gemeinde und das Reich Gottes bedeutet) direct auf den Messias bezog. Insofern der Messias das erwählte Werkzeug Gottes ist und Gottes Liebe auf ihm ruht, heisst er der Auserwählte (*Henoch* 45, 3. 4. 49, 2. 51, 3. 5. 52, 6. 9. 53, 6. 55, 4. 61, 8. 62, 1) oder, wie der theokratische König im Alten Testamente, der Sohn Gottes (*Henoch* 105, 2. IV *Esra* 7, 28—29. 13, 32. 37. 52. 14, 9). Bei Henoch kommt einmal vielleicht in einer christlichen Interpolation, die Bezeichnung Sohn des Weibes vor (*Henoch* 62, 5). — Dass er aus David's Geschlecht hervorgehen werde, war auf Grund der alttestamentlichen Weis-

---

29) Vgl. *Thilo, Cod. apocr. Nov. Test. p.* 756—768, und die Commentare zu *Apoc. Joh.* 11, 3.

sagung [30]) allgemein anerkannt (*Psalt. Salom.* XVII, 5. 23. *Matth.* 22, 42. *Marc.* 12, 35. *Luc.* 20, 41. *Joh.* 7, 42. IV *Esra* 12, 32 [31]). Targum Jonathan zu *Jes.* 11, 1. *Jer.* 23, 5. 33, 15). Daher ist „Sohn David's“ eine gewöhnliche Bezeichnung des Messias (im Neuen Testamente häufig *υἱὸς Δαυίδ*, im Targum Jonathan zu *Hosea* 3, 5: בַּר דָּוִד, im Schmone Esre, 15. Beracha: צֶמַח דָּוִד). Als Davidide muss er auch in Bethlehem, der Stadt David's geboren werden (*Micha* 5, 1 nebst Targum. *Matth.* 2, 5. *Joh.* 7, 41—42).

Ob das vorchristliche Judenthum den Messias lediglich als Menschen oder als ein Wesen höherer Art gedacht, namentlich ob es ihm Präexistenz zugeschrieben habe, ist bei der schwankenden Chronologie der Quellen nicht mit voller Sicherheit zu entscheiden [32]). Die ursprüngliche messianische Hoffnung erwartet überhaupt nicht einen Messias als Einzelpersönlichkeit, sondern theokratische Könige aus David's Hause [33]). Später consolidirt und steigert sich die Hoffnung mehr und mehr dahin, dass ein einzelner Messias als ein mit besonderen Gaben und Kräften von Gott ausgerüsteter Herrscher erwartet wird. Im Zeitalter Jesu Christi ist diese Form jedenfalls schon längst die vorherrschende. Damit ist aber auch von selbst gegeben, dass das Bild mehr und mehr übermenschliche Züge annimmt: je eximirter die Stellung ist, die dem Messias angewiesen wird, desto mehr tritt auch er selbst aus dem gemein-menschlichen Rahmen heraus. Dies geschieht nun — bei der Freiheit, mit welcher der religiöse Vorstellungskreis sich bewegte — in sehr verschiedener Weise. Im Allgemeinen wird der Messias doch als menschlicher König und Herrscher gedacht, nur als ein mit besonderen Gaben und Kräften von Gott ausgerüsteter. Besonders klar ist dies in den salomonischen

---

30) Jesaja 11, 1. 10. Jeremia 23, 5. 30, 9. 33, 15. 17. 22. Ezechiel 34, 23 f. 37, 24 f. Hosea 3, 5. Amos 9, 11. Micha 5, 1. Sacharja 12, 8.

31) Hier fehlen zwar die Worte *qui orietur ex semine David* in der lateinischen Uebersetzung; aber nach dem einstimmigen Zeugniss der orientalischen Versionen sind sie für ursprünglich zu halten.

32) Für das spätere Judenthum vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 86—147. De Wette, Biblische Dogmatik S. 169—171. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 292—300. Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 437 f. (2. Aufl. IX, 666 f.). *Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei p.* 202—215. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 339 ff. Hamburger, Real-Enc. Art. „Messias“ (S. 738—765).

33) Die Verheissung eines Königs aus Davids Hause „auf ewig“ hat zunächst nur den Sinn, dass die Dynastie nicht aussterben werde. So wird z. B. auch der Makkabäer Simon vom Volk zum Fürsten und Hohenpriester „auf ewig“ (*εἰς τὸν αἰῶνα*) gewählt (I *Makk.* 14, 41), d. h. es wird das Fürstenthum und Hohepriesterthum in seiner Familie für erblich erklärt.

Psalmen. Er erscheint hier ganz und gar als menschlicher König (XVII, 23. 47), aber als ein gerechter (XVII, 35), von Sünde reiner und heiliger (XVII, 41. 46), und durch den heiligen Geist mit Macht und Weisheit und Gerechtigkeit ausgerüstet (XVII, 42). Dieselbe Anschauung ist nur auf einen kurzen Ausdruck gebracht, wenn er *Orac. Sibyll.* III, 49 als ἁγνὸς ἄναξ bezeichnet wird. Anderwärts dagegen wird ihm auch Präexistenz zugeschrieben und seine Erscheinung überhaupt mehr in's Uebermenschliche erhoben. So namentlich in den Bilderreden des Buches Henoch und im vierten Buche Esra[34]). Zwar darf hierher nicht gerechnet werden, dass er, wie oben erwähnt, Sohn Gottes genannt wird. Denn dieses amtliche Prädikat sagt über sein Wesen überhaupt nichts aus. Auch die Bezeichnung als Menschensohn bei Henoch entscheidet an und für sich noch nichts. Wohl aber ist die ganze Auffassung seiner Person in den beiden genannten Schriften eine wesentlich übernatürliche. In den Bilderreden des Buches Henoch heisst es von ihm: Er ist (vor seiner Offenbarung auf Erden) bei Gott verborgen und aufbewahrt (46, 1—2. 62, 7). Sein Name ward genannt vor dem Herrn der Geister, ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen, ehe die Sterne des Himmels gemacht waren (48, 3)[35]). Er ward auserwählt und verborgen vor Gott, ehe denn die Welt geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein (48, 6). Sein Antlitz ist wie das Aussehen eines Menschen und voll Anmuth gleich einem der heiligen Engel (46, 1). Er ist es, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwählt hat, und dessen Loos vor dem Herrn der Geister alles übertroffen hat durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit (46, 3). Seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. In ihm wohnt der Geist der Weisheit, und der Geist dessen, der Einsicht giebt, und der Geist der Lehre und der Kraft, und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind. Und er wird richten die verborgenen Dinge, und Niemand wird eine eitle Rede vor ihm führen können, denn er ist auserwählt vor dem Herrn der Geister, nach seinem Wohlgefallen (49, 2—4). Im Wesentlichen übereinstimmend hiemit sind die Aussagen des vierten Buches Esra. Man vergleiche namentlich 12, 32: *Hic est Unctus, quem reservavit Altissimus in finem*, und 13, 26: *Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus.* Wie hier die Präexistenz ausdrücklich

34) Vgl. hiezu Hellwag, Theol. Jahrbb. 1848, S. 151—160.

35) Vgl. *Targum Jonathan.* zu Sacharja 4, 7: Der Messias, dessen Name genannt ist von Ewigkeit.

gelehrt ist, so ist sie vorausgesetzt, wenn 14, 9 dem Esra verheissen wird, dass er nach seiner Aufnahme in den Himmel verkehren werde mit dem Messias (*tu enim recipieris ab hominibus, et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usquequo finiantur tempora*). Und ganz übereinstimmend mit Henoch wird die Präexistenz als ein Zustand der Verborgenheit bei Gott bezeichnet, 13, 52: *Sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non poterit quisque super terram videre filium meum, vel eos qui cum eo sunt, nisi in tempore diei.* — Man will nun freilich von vielen Seiten diese ganze Gedankenreihe auf christliche Einflüsse zurückführen; aber schwerlich mit Recht. Sie ist ja von alttestamentlichen Prämissen aus vollständig zu begreifen. Schon solche Aussagen, wie *Micha* 5, 1, dass die Ursprünge des Messias von Alters her sind, von den Tagen der Urzeit (מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם), konnten leicht im Sinne einer Präexistenz von Ewigkeit her verstanden werden. Und vollends die Stelle *Daniel* 7, 13—14 brauchte nur eben von der Person des Messias verstanden und wörtlich genommen zu werden, so war die Lehre von der Präexistenz von selbst gegeben. Denn wer vom Himmel herabkommt, von dem ist selbstverständlich, dass er vordem im Himmel gewessen ist. Befördert wurde diese Auffassung dadurch, dass überhaupt der Zug der ganzen Entwickelung dahin ging, alles wahrhaft Werthvolle als im Himmel präexistirend zu denken[36]). Andererseits deuten mancherlei Spuren darauf hin, dass das nachchristliche Judenthum, weit entfernt davon, unter christlichem Einfluss die Person des Messias in's Uebernatürliche zu erheben, vielmehr umgekehrt gerade im Gegensatz gegen das Christenthum die menschliche Seite wieder stärker betonte. Man erinnere sich nur an die Worte in Justin's *Dialogus cum Tryphone c.* 49: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. Und verwandt hiemit ist eine talmudische Stelle, *jer. Taanith* II, 1 (mitgetheilt von Oehler IX, 437; 2. Aufl. IX, 667): „Es sprach R. Abbahu: sagt ein Mensch zu dir, Gott bin ich, so lügt er; des Menschen Sohn bin ich, so wird er es zuletzt bereuen; ich fahre gen Himmel — hat er es gesagt, so wird er es nicht bestätigen". Das nachchristliche Judenthum hat also gerade die Menschheit stark betont. Um so weniger haben wir Ursache, die Anschauung von der Präexistenz auf christlichen Einfluss zurückzuführen.

Ueber die Zeit der Erscheinung des Messias haben die späteren

---

36) S. oben S. 423, und Harnack zu *Hermas Vis.* II, 4, 1 (nach Hermas ist die christliche Kirche präexistent). — Schon im Alten Testamente wird ein himmlisches Vorbild für das Zelt der Offenbarung und dessen Geräthe vorausgesetzt, *Exod.* 25, 9 u. 40. 26, 30. 27, 8. *Num.* 8, 4.

Rabbinen allerlei spitzfindige Berechnungen angestellt [37]). Ziemlich verbreitet scheint die Ansicht gewesen zu sein, dass die gegenwärtige Welt sechstausend Jahre dauern werde, entsprechend den sechs Schöpfungstagen, denn ein Tag ist für Gott wie tausend Jahre [38]). Doch wird auch unter dieser Voraussetzung die Zeit für die Ankunft des Messias wieder verschieden berechnet, jenachdem man die Tage des Messias mit dem künftigen עולם identificirt oder noch zum gegenwärtigen עולם rechnet (vgl. unten Nr. 9). Nach der ersteren, jedenfalls älteren Auffassung würde die messianische Zeit nach Ablauf des sechsten Jahrtausend's anbrechen (so Barnabas, Irenäus u. A.). Unter der anderen Voraussetzung (dass die Tage des Messias noch zum gegenwärtigen עולם gehören) wird im Talmud der gegenwärtige Weltlauf in drei Perioden eingetheilt: 2000 Jahre ohne Gesetz, 2000 Jahre unter dem Gesetz, und 2000 Jahre messianische Zeit. Die für den Messias bestimmte Zeit wäre hiernach bereits angebrochen; aber der Messias konnte noch nicht kommen wegen der Verschuldungen des Volkes [39]). — Dies letztere ist nun überhaupt, wenigstens in den streng gesetzlichen Kreisen, allgemeine Anschauung: der Messias kann erst kommen, wenn das Volk Busse thut und das Gesetz vollkommen erfüllt. „Wenn ganz Israel zusammen einen Tag lang gemeinsam Busse thäte, so würde die Erlösung durch den Messias erfolgen". „Wenn Israel nur zwei Sabbathe hielte, wie es sich gebührt, so würden sie sofort erlöst" [40]).

Die Art der Ankunft des Messias wird als eine plötzliche vorgestellt: mit einem male ist er da und tritt als siegreicher Herrscher auf. Da andererseits vorausgesetzt wird, dass er als Kind in Bethlehem geboren werde, so wird beides mit einander vereinigt durch die Annahme, dass er zunächst in Verborgenheit leben und dann plötzlich aus der Verborgenheit hervortreten werde [41]). Darum sagen die Juden im *Evang. Joh.* 7, 27: ὁ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν. Und in Justin's *Dialogus cum Tryphone* wird eben deshalb von dem Vertreter der jüdischen Ansicht

37) *Sanhedrin* 96b—97a, vollständig mitgetheilt in Delitzsch's Commentar zum Briefe an die Hebräer S. 762—764; und bei *Castelli, Il Messia p.* 297 *sqq.* Vgl. Weber, System S. 334 f.

38) *Barnabas c.* 15; *Irenaeus* V, 28, 3, und Hilgenfeld's und Harnack's Anmerkungen zu *Barnabas c.* 15.

39) S. Delitzsch und Weber a. a. O. (*Sanhedrin* 97a; *Aboda sara* 9a).

40) S. Weber, System S. 333 f.

41) Vgl. Lightfoot, *Horae Hebraicae* zu *Joh.* 7, 27. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 223—225. Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 438 (2. Aufl. IX, 668). *Drummond, The Jewish Messiah p.* 293 *sq.* Weber, System S. 342 ff.

die Möglichkeit offen gelassen, dass der Messias bereits geboren, und nur noch nicht geoffenbart worden sei [42]). Im jerusalemischen Talmud wird erzählt, dass der Messias an dem Tage, da der Tempel zerstört wurde, in Bethlehem geboren worden, aber einige Zeit darauf seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt worden sei [43]). Auch im *Targum Jonathan* zu *Micha* 4, 8 wird vorausgesetzt, dass er bereits vorhanden, aber noch verborgen sei, und zwar wegen der Sünden des Volkes. Bei Späteren findet sich die Ansicht, dass er von Rom ausgehen werde [44]). Allgemein aber war der Glaube, dass er bei seinem Auftreten sich durch Wunder legitimiren werde (*Matth.* 11, 4 ff. *Luc.* 7, 22 ff. *Joh.* 7, 31).

4. Letzter Angriff der feindlichen Mächte [45]). Nach dem Erscheinen des Messias werden sich die heidnischen Mächte zu einem letzten Angriff gegen ihn versammeln. Auch diese Erwartung war durch alttestamentliche Stellen, namentlich durch *Daniel* 11, nahegelegt. Am deutlichsten findet sie sich ausgesprochen *Orac. Sibyll.* III, 663 *sqq.* und IV *Esra* 13, 33 ff., auch *Henoch* 90, 16, nur dass es sich hier um einen Angriff nicht gegen den Messias, sondern gegen die Gemeinde Gottes handelt. — Mehrfach wird angenommen, dass dieser letzte Angriff erfolgt unter Führung eines Haupt-Widersachers des Messias, eines „Antichristus" (der Name im N. T. in den johanneischen Briefen I *Joh.* 2, 18. 22; 4, 3; II *Joh.* 7; die Sache: *Apoc. Baruch. c.* 40. II *Thess.* 2. *Apoc. Joh.* 13) [46]). In spätrabbinischen Quellen kommt für diesen Haupt-Widersacher des Volkes Israel der räthselhafte Name Armilus (ארמילוס) vor [47]). —

42) *Dial. c. Tryph. c.* 8: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα.* — *Ibid. c.* 110: *εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται ὃς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται ὃς ἐστι, φασί.*

43) S. die ganze Stelle bei Lightfoot, *Horae* zu *Matth.* 2, 1. *Drummond, The Jewish Messiah p.* 279 *sq.*

44) *Targum Jeruschalmi* zu *Exod.* 12, 42, und *bab. Sanhedrin* 98a. Letztere Stelle mitgetheilt in Delitzsch's Commentar zum Hebräerbrief S. 117; und bei Wünsche, Die Leiden des Messias (1870) S. 57 f.

45) S. *Drummond, The Jewish Messiah p.* 296—308. — Für das A. T.: Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie (2. Aufl. 1878) S. 696.

46) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 69—74. — Gesenius, Art. „Antichrist" in Ersch und Gruber's Encykl. Section I, Bd. 4 (1820) S. 292 ff. — Hausrath in Schenkel's Bibellex. I, 137 ff. — Kähler in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 446 ff. — Für die Geschichte der christlichen Lehre ist das Hauptwerk: *Malvenda, De Antichristo, Romae* 1604.

47) *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 221—224 *s. v.* ארמילוס. — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (1700) II, 704—715. — Hamburger, Real-Enc. II, 72 f. (Art. „Armilus"). — *Castelli, Il Messia p.* 239 *sqq.* — Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 282, auch S. 130, 140.

Auch das Wiederauftreten von Gog und Magog wird auf Grund von *Ezech. c.* 38—39 erwartet, doch in der Regel erst nach Ablauf des messianischen Reiches als letzte Manifestation der widergöttlichen Mächte (*Apoc. Joh.* 20, 8—9)[48]).

5. Vernichtung der feindlichen Mächte[49]). Die Vernichtung der feindlichen Mächte erfolgt nach der alttestamentlichen Weissagung durch ein gewaltiges Strafgericht, welches Gott selbst über seine Widersacher hereinbrechen lässt[50]). Am treuesten ist diese Anschauung festgehalten in der *Assumptio Mosis*, deren 10. Capitel mehrfach an *Joel c.* 3—4 erinnert. Hiemit am nächsten verwandt ist die Darstellung in der Grundschrift des Buches Henoch, insofern auch hier Gott selbst die Macht der heidnischen Völker vernichtet (90, 18—19), und dann das Gericht hält, bei welchem jedoch nur die abgefallenen und ungehorsamen Engel und die abtrünnigen Israeliten (die verblendeten Schafe) gerichtet werden (90, 20—27), während die übriggebliebenen Heidenvölker der Gemeinde Gottes sich unterwerfen (90, 30). Der Messias, der in der *Assumptio Mosis* überhaupt fehlt, erscheint hier erst nach dem Gerichte (90, 37). Beiden ist also gemeinsam, dass Gott selbst das Gericht hält. Die gewöhnliche Anschauung aber war, dass der Messias die feindlichen Mächte vernichten werde. Schon in der ältesten Sibylle (III, 652 ff.) tritt er auf, um „allem Krieg auf Erden ein Ende zu machen, die Einen tödtend, den Andern die gegebenen Verheissungen erfüllend". Bei Philo (*De praem. et poen.* §. 16) heisst es von ihm, dass er „zu Felde zieht und Krieg führt und grosse und volkreiche Nationen bezwingen wird". Noch deutlicher erscheint er im *Psalterium Salomonis* als Besieger der heidnischen Widersacher des Volkes Gottes, und es verdient hier besonders beachtet zu werden, dass er durch das blosse Wort seines Mundes (*ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ*, nach *Jes.* 11, 4) seine Feinde darniederwirft (XVII, 27. 39). Völlig im Einklang mit diesen ältern Vorbildern wird dann namentlich in der Apokalypse Baruch's und im vierten Buche Esra die Vernichtung der heidnischen Weltmächte als das erste Geschäft des erschienenen Messias dargestellt (*Apocal. Baruch.* 39, 7—40, 2. 70, 9. 72, 2—6. IV *Esra* 12, 32—33. 13, 27—28. 35—38). Hiebei waltet nur der Unterschied ob, dass nach

48) Vgl. *Orac. Sibyll.* III, 319 *sqq.* 512 *sqq.* *Mischna Edujoth* II, 10. — Die Commentare zu *Apoc. Joh.* 20, 8—9. — Die Artikel über Gog und Magog in den biblischen Wörterbüchern (Winer, Schenkel, Riehm); und in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. V, 263—265 (von Orelli). — Uhlemann, Ueber Gog und Magog (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1862, S. 265—286). — Renan, Der Antichrist S. 356. — Weber, System S. 369 ff.

49) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 232—234.

50) S. überhaupt: Knobel, Der Prophetismus der Hebräer I, 325 f.

dem vierten Buche Esra diese Vernichtung ausschliesslich durch einen Richterspruch des Gesalbten Gottes erfolgt (13, 28: *non tenebat frameam neque vas bellicosum*, 13, 38: *perdet eos sine labore per legem*), während in der Apokalypse Baruch's zwar auch von forensischen Formen, zugleich aber auch von Kriegswerkzeug die Rede ist (ersteres 40, 1—2, letzteres 72, 6). Noch bestimmter als im vierten Buche Esra, wird in den Bilderreden des Buches Henoch das Gericht des Messias über die widergöttliche Welt als ein rein forensisches geschildert. Zwar könnte man versucht sein, auch diesem Buche die Anschauung von einem Vernichtungskampfe zuzuschreiben, da Cap. 46, 4—6 von dem Menschensohn gesagt ist, dass er die Könige und Mächtigen aufregt von ihren Lagern und die Zäume der Gewaltigen löst und die Zähne der Sünder zermalmt; dass er die Könige von ihren Thronen und aus ihren Reichen verstösst: und Cap. 52, 4—9: dass nichts auf Erden vor seiner Macht Stand zu halten vermag. „Es wird kein Eisen geben für den Krieg, noch das Kleid eines Panzers: Erz wird nichts nützen, und Zinn wird nichts nützen, und nicht angeschlagen werden, und Blei wird nicht begehrt werden". Aber an andern Orten ist wiederholt davon die Rede, dass der Auserwählte, der Menschensohn, auf den Thron seiner Herrlichkeit sich setzen wird, um Gericht zu halten über die Menschen und über die Engel (45, 3. 55, 4. 69, 27. 61, 8—9). Und so wird auch in der Hauptstelle Cap. 62 das Gericht in rein forensischen Formen beschrieben. Der Herr der Geister sitzet auf dem Throne seiner Herrlichkeit (62, 2); und auch der Sohn des Weibes, der Menschensohn, sitzet auf dem Throne seiner Herrlichkeit (62, 5 ff.). Und die Könige und Mächtigen der Erde, wenn sie ihn sehen, werden in Furcht und Schrecken gerathen und ihn rühmen und preisen und anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten (62, 4—9). Aber der Herr der Geister wird sie drängen, dass sie eilends hinweggehen vor seinem Angesicht; und ihre Angesichter werden mit Schande erfüllt werden und Finsterniss wird man darauf häufen. Und die Strafengel werden sie in Empfang nehmen, um Vergeltung an ihnen zu üben dafür, dass sie seine Kinder und Auserwählten misshandelt haben (62, 10—11). In den Targumen endlich finden wir wieder die Vorstellung, dass der Messias als ein mächtiger Kriegsheld seine Feinde im Kampfe besiegt. So bei Jonathan zu *Jesaja* 10, 27: „Zermalmt werden die Völker durch den Messias"; und besonders Pseudo-Jonathan und Jeruschalmi zu *Genesis* 49, 11: „Wie schön ist der König Messias, der aufstehen wird aus dem Hause Juda. Er gürtet seine Lenden und tritt auf den Plan und ordnet die Schlacht gegen seine Feinde und tödtet Könige". Man sieht eben, dass die allen gemeinsame Idee einer Vernichtung der widergöttlichen Mächte durch den Messias im

Einzelnen sich sehr verschiedenartig gestaltet[51]). — Erst nach Vernichtung der Gottlosen kann nun die messianische Zeit eintreten. Denn „so lange die Frevler in der Welt sind, so lange dauert Gottes Zorn; sowie sie aber von der Welt schwinden, weicht auch der göttliche Zorn von der Welt“[52]).

6. Erneuerung Jerusalem's[53]). Da das messianische Reich im heiligen Lande aufgerichtet wird (vgl. z. B. IV *Esra* 9, 8), muss vor allem Jerusalem selbst erneuert werden. Es wurde dies aber in verschiedener Weise erwartet. Am einfachsten in der Art, dass man nur eine Reinigung der heiligen Stadt, namentlich „von den Heiden, die sie jetzt zertreten“, erwartete (*Psalt. Salom.* XVII, 25. 33), was sich nach der Zerstörung Jerusalem's zu einer Hoffnung der Wiedererbauung gestaltete, und zwar der Wiedererbauung „zu einem ewigen Bau“ (Schmone Esre, 14. Beracha). Daneben aber findet sich auch die Anschauung, dass schon in der vormessianischen Zeit ein viel herrlicheres Jerusalem, als das irdische ist, bei Gott im Himmel vorhanden sei, und dass dieses beim Anbruch der messianischen Zeit auf die Erde herabkommen werde. Die alttestamentliche Grundlage dieser Anschauung ist besonders *Ezechiel* 40—48, auch *Jes.* 54, 11 ff. c. 60. *Haggai* 2, 7—9. *Sacharja* 2, 6—17, indem man das an diesen Stellen beschriebene neue Jerusalem als jetzt schon im Himmel vorhanden dachte. Bekanntlich ist auch im Neuen Testamente öfters von diesem *ἄνω Ἱερουσαλήμ* (*Gal.* 4, 26), *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* (*Hebr.* 12, 22), *καινὴ Ἱερουσαλήμ* (*Apocal.* 3, 12. 21, 2. 10) die Rede;

---

51) In einer Stelle des babylonischen Talmud (*Sukka* 52[a]) und seitdem öfters wird die Vernichtung der feindlichen Mächte nicht als Aufgabe des eigentlichen Messias, sondern als Aufgabe eines untergeordneten Messias, des „Messias Sohn Joseph's“ (משיח בן יוסף) dargestellt. Derselbe heisst auch „Messias Sohn Ephraim's“, ist also der Messias der zehn Stämme; und hat nur die relativ untergeordnete Aufgabe einer Bekämpfung der gottwidrigen Mächte, in welchem Kampfe er fallen wird, während der Messias Sohn David's das Reich der Herrlichkeit aufrichtet. Vgl. über diese sehr späte Vorstellung: ***Bertholdt**, Christologia Judaeorum p.* 75—81. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 258 ff. Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 440 (2. Aufl. IX, 669 f.). Wünsche, Die Leiden des Messias S. 109—121. ***Castelli**, Il Messia p.* 224—236, 342 *sqq.* ***Drummond**, The Jewish Messiah p.* 356 *sqq.* Weber, System S. 346 f. Hamburger, Real-Enc. II, 767—770 (Art. „Messias Sohn Joseph“).

52) *Mischna Sanhedrin* X, 6 *fin.*

53) Vgl. ***Schoettgen**, De Hierosolyma coelesti* (*Horae Hebraicae* I, 1205—1248). — ***Meuschen**, Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 199 *sq.* — Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Gal.* 4, 26. — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 839 ff. — ***Bertholdt**, Christologia Judaeorum p.* 217—221. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 245 ff. 308. — Weber, System S. 356 ff.

vgl. auch *Test. Dan. c.* 5: ἡ νέα Ἱερουσαλήμ. Nach der Apokalypse Baruch's stand dieses himmlische Jerusalem ursprünglich, ehe Adam sündigte, im Paradiese. Als er aber Gottes Gebot übertrat, wurde es von ihm genommen und im Himmel aufbewahrt, wie auch das Paradies. Später wurde es dem Abraham im nächtlichen Gesichte gezeigt, und ebenso dem Moses auf dem Berge Sinai (*Apoc. Baruch.* 4, 2—6). Auch Esra sah es im Gesichte (IV *Esra* 10, 44—59). Dieses neue und herrliche Jerusalem wird also auf Erden erscheinen an der Stelle des alten, und seine Pracht und Schönheit wird die des alten um vieles übertreffen (*Henoch* 53, 6. 90, 28—29. IV *Esra* 7, 26. Vgl. auch *Apocal. Baruch.* 32, 4).

7. Sammlung der Zerstreuten[54]). Dass an dem messianinischen Reiche auch die Zerstreuten Israel's Theil haben und zu diesem Zwecke nach Palästina zurückkehren würden, war so selbstverständlich, dass man auch ohne die bestimmten Weissagungen des Alten Testamentes diese Hoffnung gehegt haben würde. In poetischer Weise schildert das *Psalterium Salomonis* (*Ps.* XI), wie vom Abend und Morgen, vom Norden und von den Inseln her die Zerstreuten Israel's sich sammeln und nach Jerusalem ziehen. Zum Theil wörtlich damit übereinstimmend äussert sich das griechische Buch Baruch (4, 36—37. 5, 5—9). Philo sieht die Zerstreuten unter Führung einer göttlichen Erscheinung von überall her nach Jerusalem ziehen (*De exsecrationibus* §. 8—9). Auch die Weissagung des Jesaja, dass die Heiden-Völker selbst die Zerstreuten als Opfergaben zum Tempel zurückbringen werden (*Jes.* 49, 22. 60, 4. 9. 66, 20), kehrt im *Psalterium Salomonis* wieder (XVII, 34), während gleichzeitig die Sammlung auch als Werk des Messias dargestellt wird (*Psalt. Salom.* XVII, 28. Targum Jonathan zu *Jerem.* 33, 13). Nach dem vierten Buche Esra sind die zehn Stämme in ein bis dahin unbewohntes Land Namens *Arzareth* (so die lateinische Version) oder *Arzaph* (*finis mundi*, so die syrische Version) gezogen, um dort ihre Gesetze zu beobachten[55]). Von da werden sie beim Anbruch der messianischen Zeit wieder zurückkehren; und der Höchste wird die Quellen des Euphrat verstopfen, damit sie herüber können (IV *Esra* 13,

54) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 235—238. — Die Reihenfolge: 1) Erneuerung Jerusalem's, 2) Sammlung der Zerstreuten, nach dem *Sohar* bei Gfrörer II, 217 oben.

55) *Arzareth* ist = ארץ אחרת, *terra alia* (IV *Esra* 13, 40); der hebräische Ausdruck *Deut.* 29, 27, welche Stelle in der Mischna *Sanhedrin* X, 3 auf die zehn Stämme bezogen wird (s. die folgende Anmerkung). Diese zweifellos richtige Erklärung hat zuerst Schiller-Szinessy gegeben (*Journal of Philology, vol.* III, 1870); hiernach Bensly, *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra* (1875) *p.* 23 Anm.

39—47). Bei der Allgemeinheit der Hoffnung auf Sammlung der Zerstreuten ist es auffallend, dass überhaupt von Einzelnen, wie R. Akiba, die Rückkehr der zehn Stämme bezweifelt wurde[56]. Aber aus der täglichen Bitte des Schmone Esre (10. Beracha): „Erhebe ein Panier, um zu sammeln unsere Zerstreuten, und versammele uns von den vier Enden der Erde" ersieht man, dass solche Zweifel doch nur vereinzelt waren.

8. Das Reich der Herrlichkeit in Palästina. Das nunmehr anbrechende messianische Reich hat zwar den messianischen König an seiner Spitze. Aber sein oberster Beherrscher ist doch Gott selbst (vgl. z. B. *Orac. Sibyll.* III, 704—706. 717. 756—759. *Psalt. Salom.* XVII, 1. 38. 51. Schmone Esre, 11. Beracha. *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 1). Mit der Aufrichtung dieses Reiches wird also die Idee des Königthums Gottes über Israel zur vollen Wirklichkeit und Wahrheit. Gott ist freilich auch jetzt schon Israel's König. Aber er übt sein Königthum nicht in vollem Umfange aus, hat vielmehr zeitweilig sein Volk den heidnischen Welt-Mächten preisgegeben, um es zu züchtigen wegen seiner Sünden. In dem herrlichen Zukunftsreiche aber nimmt er selbst wieder das Regiment in die Hand. Daher heisst es im Gegensatz zu den heidnischen Weltreichen das Reich Gottes (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*, im Neuen Testamente namentlich bei Marcus und Lucas. *Sibyll.* III, 47—48: *βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος*. Vgl. *Psalt. Salom.* XVII, 4. *Assumptio Mosis* 10, 1. 3). Gleichbedeutend hiermit ist der bei Matthäus vorkommende Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* „Reich des Himmels"[57]. Denn „der Himmel" ist hier nach einem sehr gangbaren jüdischen Sprachgebrauch metonymische Bezeichnung

56) *Sanhedrin* X, 3 *fin.*: „Die zehn Stämme kommen niemals mehr zurück, denn es heisst von ihnen (*Deut.* 29, 27): Er wird sie in ein anderes Land schleudern wie diesen Tag. Also wie dieser Tag dahin geht und nicht wiederkehrt, so sollen sie auch dahingehen und nicht wiederkehren. So R. Akiba. R. Elieser aber sagt: Wie der Tag finster und wieder hell wird, so wird den zehn Stämmen, denen es finster ward, auch einst wieder Licht werden".

57) Vgl. über diesen Ausdruck überhaupt: *Schoettgen, De regno coelorum* (*Horae Hebraicae* I, 1147—1152). — Lightfoot, *Horae* zu *Matth.* 3, 2. — Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Matth.* 3, 2. — *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 187—192. — De Wette, Biblische Dogmatik S. 175—177. — Tholuck, Bergpredigt S. 66 f. — *Fritzsche, Evangelium Matthaei p.* 109 *sqq.* (woselbst noch mehr Literatur). — *Kuinoel* zu Matth. 3, 2. Ueberhaupt die Commentare zu Matth. 3, 2. — Wichelhaus, Commentar zu der Leidensgeschichte (1855) S. 284 ff. — Keim, Gesch. Jesu II, 33 ff. — Schürer, Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert (Jahrbb. für prot. Theol. 1876, S. 166—187). — Cremer, Bibl.-theol. Wörterb. *s. v.* *βασιλεία*. Hierzu Theol. Litztg. 1883, 581.

Gottes. Es ist das Reich, welches nicht von irdischen Mächten, sondern vom Himmel regiert wird[58]).

Den Mittelpunkt dieses Reiches bildet das heilige Land. „Das Land ererben" ist daher so viel wie am messianischen Reiche theilhaben[59]). Aber es ist nicht auf die Grenzen Palästina's beschränkt; vielmehr wird es in der Regel in irgend einer Weise als die ganze Welt umfassend gedacht[60]). Schon im Alten Testamente ist ja geweissagt, dass auch die Heidenvölker den Gott Israel's als obersten Richter anerkennen (*Jesaja* 2, 2 ff. *Micha* 4, 1 ff. 7, 16 f.) und sich zu ihm bekehren werden (*Jesaja* 42, 1—6. 49, 6. 51, 4—5. *Jerem.* 3, 17. 16, 19 f. *Zeph.* 2, 11. 3, 9. *Sacharja* 8, 20 ff.), und darum auch in die Theokratie werden aufgenommen werden (*Jesaja* 55, 5. 56, 1 ff. *Jerem.* 12, 14 ff. *Sacharja* 2, 15), so dass Jahve König ist über die ganze Erde (*Sacharja* 14, 9) und der Messias ein Panier für alle Völker (*Jesaja* 11, 10). Am bestimmtesten ist im Buche Daniel den Heiligen des Höchsten die Herrschaft über alle Reiche der Welt verheissen (*Daniel* 2, 44. 7, 14. 27). Diese Hoffnung ist denn auch von dem späteren Judenthume entschieden festgehalten; doch in verschiedener Weise. Nach den Sibyllinen werden die Hei-

---

58) Wie geläufig diese Metonymie dem Judenthum zur Zeit Christi war, habe ich in der angeführten Abhandlung (Jahrbb. für prot. Theol. 1876, 166 ff.) nachgewiesen. Sehr oft kommt namentlich auch die Formel מַלְכוּת שָׁמַיִם vor, allerdings in der Regel nicht in der Bedeutung „Reich des Himmels", sondern als *abstractum* „das Königthum, das Regiment des Himmels", d. h. die Herrschaft Gottes (z. B. *Mischna Berachoth* II, 2. 5). Gerade hier kann aber kein Zweifel sein, dass שמים metonymisch für „Gott" steht. Um so seltsamer ist es, die Richtigkeit dieser Fassung für diejenigen Fälle zu bestreiten, wo *βασιλεία* als *concretum* steht (in der Bedeutung „Reich"); denn der Genetiv *τῶν οὐρανῶν* bleibt ja derselbe, ob nun *βασιλεία* „das Königthum" oder „das Reich" bedeutet. Wenn zufällig in der rabbinischen Literatur der Ausdruck מלכות שמים nicht in der Bedeutung „Reich des Himmels" vorkommen würde, so würde sich dies vollkommen genügend daraus erklären, dass die Rabbinen überhaupt selten vom „Reiche Gottes" sprechen. Sie sagen dafür „die Tage des Messias" oder „der künftige עולם" oder dergl. Es scheint aber, dass der Ausdruck doch auch in jener Bedeutung vorkommt; so namentlich *Pesikta* (*ed. Buber*) *p.* 51[a]: הגיע זמנה של מלכות הרשעה שתעקר מן העולם, הגיע זמנה של מלכות שמים שתגלה, „Es ist gekommen die Zeit der gottlosen *Malkhuth*, dass sie ausgerottet werde aus der Welt; es ist gekommen die Zeit der *Malkhuth* des Himmels, dass sie geoffenbart werde". Dieselbe Stelle auch im Midrasch rabba zum Hohenliede (bei Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מלכות). Vgl. auch Weber, System S. 349. Cremer, Biblisch-theol. Wörterb. *s. v.* *βασιλεία* (3. Aufl. S. 162).

59) *Kidduschin* I, 10. Vgl. *Ev. Matth.* 5, 5 (*ed. Tischendorf* 5, 4).

60) S. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 219 f. 238—242. Weber, System S. 364 ff.

den, wenn sie die Ruhe und den Frieden des Volkes Gottes sehen, von selbst zur Einsicht kommen, und den allein-wahren Gott rühmen und preisen und seinem Tempel Gaben senden und nach seinem Gesetze wandeln (*Orac. Sibyll.* III, 698—726). Dann wird Gott ein Reich über alle Menschen aufrichten, in welchem die Propheten Gottes Richter sind und gerechte Könige (III, 766—783). Nach Philo werden die Frommen und Tugendhaften die Herrschaft über die Welt erlangen, weil sie diejenigen drei Eigenschaften besitzen, welche vornehmlich zum Herrschen befähigen, nämlich *σεμνότης, δεινότης* und *εὐεργεσία.* Und die übrigen Menschen unterwerfen sich ihnen aus *αἰδώς* oder *φόβος* oder *εὔνοια* (*De praem. et poen.* §. 16). Anderwärts erscheint die Weltherrschaft der Frommen mehr als eine auf Macht gegründete. Die Heiden huldigen dem Messias, weil sie erkennen, dass ihm Gott die Macht verliehen hat (*Henoch* 90, 30. 37. Bilderreden: 48, 5. 53, 1. *Psalt. Salom.* XVII, 32—35. *Sibyll.* III, 49: *ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων. Apocal. Baruch.* 72, 5. Targum zu *Sacharja* 4, 7: Der Messias wird herrschen über alle Reiche). Am einseitigsten tritt diese Richtung hervor in der *Assumptio Mosis*, deren Verfasser nichts sehnlicher wünscht, als dass Israel trete auf den Nacken des Adlers (10, 8: *tunc felix eris tu Istrahel, et ascendes supra cervices et alas aquilae*). Nach dem Buche der Jubiläen (Ewald's Jahrbb. Bd. III, S. 42) wurde schon dem Jakob verheissen, dass aus ihm Könige hervorgehen sollen, welche überall herrschen, wo nur ein Tritt von Menschenkindern hintritt. „Und ich will deinem Samen die ganze Erde geben, welche unter dem Himmel ist, und sie sollen nach Willkür herrschen über alle Völker; und darnach sollen sie die ganze Erde an sich ziehen, und sie ererben auf Ewigkeit" (vgl. auch Röm. 4, 13, und dazu die Ausleger, besonders Wetstein).

Im übrigen wird die messianische Zeit, meist auf Grund alttestamentlicher Stellen, als eine Zeit ungetrübter Freude und Wonne geschildert[61]). Aller Krieg und Streit und Zwietracht und Hader wird ein Ende haben, und Friede, Gerechtigkeit, Liebe und Treue wird herrschen auf Erden (*Orac. Sibyll.* III, 371—380. 751—760. *Philo, De praem. et poen.* §. 16. *Apocal. Baruch.* 73, 4—5). Auch die wilden Thiere verlieren ihre Feindschaft und dienen dem Menschen (*Sibyll.* III, 787—794. *Philo, De praem. et poen.* §. 15. *Apocal. Baruch.* 73, 6. Targum zu *Jesaja* 11, 6). Die Natur ist von ungewöhnlicher Fruchtbarkeit (*Sibyll.* III, 620—623. 743—750. *Apo-*

61) Vgl. Knobel, Prophetismus der Hebräer I, 321 ff. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 242—252. Hamburger, Real-Enc. S. 770 ff. (Art. „Messiaszeit").

cal. Baruch. 29, 5—8). Reichthum und Wohlstand herrscht unter den Menschen (*Philo, De praem. et poen.* §. 17—18). Das Lebensalter nimmt wieder zu bis nahe an tausend Jahren, und doch werden die Menschen nicht alt und lebenssatt, sondern wie Kinder und Knaben sein (Jubiläen, in Ewald's Jahrbb. III, 24). Alle erfreuen sich körperlicher Kraft und Gesundheit. Die Weiber werden ohne Schmerzen gebären, und die Schnitter nicht ermüden bei der Arbeit (*Philo, De praem. et poen.* §. 20. *Apocal. Baruch.* 73, 2—3. 7. 74, 1)[62].

Diese äussern Güter sind aber nicht die einzigen. Vielmehr sind sie nur die Folge davon, dass die messianische Gemeinde ein heiliges Volk ist, das Gott geheiligt hat, welches der Messias anführt in Gerechtigkeit. Nicht lässt er Ungerechtigkeit in ihrer Mitte weilen, und nicht wohnt ein Mensch bei ihnen, der Bosheit weiss. Nicht ist Ungerechtigkeit in ihrer Mitte, denn alle sind sie heilig (*Psalt. Salom.* XVII, 28. 29. 36. 48. 49. XVIII, 9. 10). Das Leben im messianischen Reiche ist ein stetiges *λατρεύειν θεῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ* (*Ev. Luc.* 1, 74—75). Und die Herrschaft des Messias über die Heidenweld ist keineswegs nur als auf äusserer Macht beruhend gedacht, sondern häufig auch in der Art, dass er ein Licht ist für die Völker (*Jesaja* 42, 6. 49. 6. 51, 4. *Henoch* 48, 4. *Ev. Luc.* 2, 32. Vgl. bes. auch die bereits erwähnte Stelle der Sibyllinen III, 710—726). — Da der Israelite sich ein *λατρεύειν θεῷ* nicht anders vorstellen kann als in den Formen des Tempelcultus und der Gesetzesbeobachtung, so ist es im Grunde selbstverständlich, dass auch diese im messianischen Reiche nicht aufhören werden. In der That ist dies wenigstens die vorherrschende Anschauung[63]. Nach der Zerstörung des Tempels geht daher das tägliche Gebet des Israeliten dahin, dass auch der Opfercultus (die עֲבוֹדָה) wiederhergestellt werde[64].

An diesem herrlichen Reiche der Zukunft werden nicht nur die in der Welt zerstreuten Glieder des Volkes, sondern auch alle verstorbenen Israeliten theilnehmen. Sie werden aus ihren Grä-

62) Zuweilen wird diese künftige Herrlichkeit auch dargestellt unter dem Bilde eines Freuden-Mahles (סְעוּדָה), das Gott den Gerechten bereitet. S. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 872—889. Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus I, 329 ff. *Bertholdt, De Christologia Judaeorum p.* 196—199. Hamburger, Real-Enc. S. 1312 ff. (Art. „Zukunftsmahl"). — Vgl. *Ev. Matth.* 8, 11. *Luc.* 13, 29.

63) Näheres s. bei Weber, System S. 359 ff. *Castelli, Il Messia p.* 277 *sqq.*

64) Schmone Esre, 17. Beracha (s. oben S. 385). Vgl. auch die Passa-Liturgie *Pesachim* X, 6.

bern hervorgehen, um mit ihren beim Anbruch des Reiches lebenden Volksgenossen die Seligkeit des Reiches zu geniessen (Näheres s. unten Abschnitt 10)[65]).

Mit dieser Hoffnung auf ein Reich der Herrlichkeit in Palästina schliesst bei Vielen die echatologische Erwartung ab, indem seine Dauer als eine unendliche gedacht ist. Wie die alttestamentliche Weissagung dem Volke Israel verheisst, dass es ewiglich sein Land bewohnen werde (*Jer.* 24, 6. *Ezech.* 37, 25. *Joel* 4, 20), dass David's Thron nie leer stehen (*Jerem.* 33, 17. 22), und David auf ewig Israel's Fürst sein werde (*Ezech.* 37, 25), wie dann namentlich im Buche Daniel das Reich der Heiligen des Höchsten als ein ewiges (מַלְכוּת עָלַם) bezeichnet ist (*Daniel* 7, 27), so wird auch bei Späteren häufig dem messianischen Reiche ewige Dauer zugeschrieben (*Sibyll.* III, 766. *Psalt. Salom.* XVII, 4. *Sibyll.* III, 49—50. *Henoch* 62, 14). Und so sagen auch die Juden im *Evang. Joh.* 12, 34: *Ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα*, wie denn auch in der späteren jüdischen Theologie diese Anschauung sich findet[66]). Aber häufig wird die Herrlichkeit des messianischen Reiches doch noch nicht als das Letzte und Höchste betrachtet, sondern nach ihr noch eine höhere himmlische Seligkeit erwartet, und daher dem messianischen Reiche nur eine zeitlich begrenzte Dauer zugeschrieben[67]), über deren Mass im Talmud ausführlich debattirt wird[68]). Unter den älteren Denkmälern haben diese Anschauung

65) Es scheint mir nicht richtig, wenn Stähelin (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1874, S. 199 ff.) die Auferstehungshoffnung und die messianische Hoffnung möglichst auseinanderzuhalten sucht, ja annimmt, dass ursprünglich gar kein Zusammenhang zwischen beiden bestanden habe. Bei *Daniel* 12, 2 und *Psalt. Salom.* 3, 16 ist dieser Zusammenhang doch unverkennbar. Denn wenn es an beiden Stellen heisst, dass die Gerechten auferstehen werden „zu ewigem Leben", so kann unter diesem ewigen Leben nach dem Gedankenkreise beider Bücher nichts anderes als das Leben im messianischen Reiche verstanden werden. Eine andere *ζωή* kennen beide Bücher überhaupt nicht. Vgl. auch *Henoch* 51, 1—5. Der Gang der Ideen-Entwickelung scheint mir also gerade der umgekehrte zu sein wie der von Stähelin statuirte. Es sind nicht die Auferstehungshoffnung und die messianische Hoffnung ursprünglich unabhängig von einander und erst später mit einander verbunden worden. Sondern umgekehrt: aus dem Interesse, am messianischen Reiche theilzuhaben, ist zunächst die Hoffnung einer leiblichen Auferstehung entsprungen, und erst später ist dann das Leben im messianischen Reiche und die *ζωὴ αἰώνιος* von einander getrennt worden.

66) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 155 *sq.*

67) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 252—256. Renan, Der Antichrist S. 373. Weber, System S. 355 f. *Drummond p.* 312—318.

68) *Sanhedrin* 99a bei Gfrörer II, 252 ff. Vollständiger (*Sanhedrin* 96b—99a) bei *Castelli p.* 297 *sqq.*

am bestimmtesten die Apokalypse Baruch's und das vierte Buch Esra. Zwar heisst es in der ersteren von dem Messias c. 73, 1, dass er sich setze *in aeternum super throno regni sui*. Aber wie dies gemeint ist, sieht man aus einer andern Stelle c. 40, 3: *Et erit principatus ejus stans in saeculum, donec finiatur mundus corruptionis.* Also nur so lange diese vergängliche Welt dauert, währt die Herrschaft des Messias. Aehnlich heisst es im vierten Buch Esra c. 12, 34, dass er das Volk Gottes erlösen und es erquicken werde *quoadusque veniat finis, dies judicii.* Noch näheren Aufschluss giebt die Hauptstelle c. 7, 28—29: *Jocundabuntur, qui relicti sunt, annis quadringentis. Et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent homines*[69]. Die Berechnung der Dauer des messianischen Reiches zu 400 Jahren findet sich neben anderen auch in der oben genannten talmudischen Stelle (*Sanhedrin* 99ª). Aus ihr erfahren wir zugleich, dass diese Rechnung sich stützt auf *Gen.* 15, 13 (die Knechtschaft in Aegypten dauerte 400 Jahre) vgl. mit *Psalm.* 90, 15: „Erfreue uns wieder gemäss den Tagen, da du uns gedemüthigt, gemäss den Jahren, da wir das Böse sahen“. Die Zeit der Freude soll also ebenso lange dauern, wie die der Plage. Eine andere Berechnung ist bekanntlich in der Apokalypse Johannis vorausgesetzt, indem nach dem Psalmwort, dass für Gott 1000 Jahre wie ein Tag seien, die Dauer auf 1000 Jahre angegeben wird (*Apoc. Joh.* 20, 4—6). Auch diese Berechnung wird im Talmud erwähnt[70]. — Ueberall da nun, wo dem messianischen Reiche nur eine zeitliche Dauer zugeschrieben wird, wird am Ende dieser Zeit noch eine Welterneuerung und das letzte Gericht erwartet.

9. Erneuerung der Welt[71]. Die Hoffnung einer Erneuerung Himmels und der Erde gründet sich namentlich auf *Jesaja* 65, 17. 66, 22 (vgl. auch *Matth.* 19, 28. *Apoc.* 21, 1. II *Petr.* 3, 13). Man unterschied darnach eine gegenwärtige und eine zukünftige Welt, הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא[72], im Neuen Testamente häufig:

---

69) Die Zahl 400 haben die lateinische und arabische Uebersetzung, die syrische hat 30; in der äthiopischen und armenischen fehlt die Zahl überhaupt.

70) *Sanhedrin* 97ª unten. Vgl. Gfrörer II, 254. *Castelli p.* 300. *Drummond p.* 317. Delitzsch, Commentar zum Hebräerbrief S. 763.

71) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 213 *sq.* Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 272—275. — Der rabbinische *terminus technicus* hiefür ist חִדּוּשׁ הָעוֹלָם *Buxtorf, Lex. col.* 711. Vgl. *Matth.* 19, 28: παλιγγενεσία.

72) *Mischna Berachoth* I, 5. *Pea* I, 1. *Kidduschin* IV, 14. *Baba mezia* II, 11. *Sanhedrin* X, 1—4. *Aboth* II, 7. IV, 1. 16. 17. V, 19. *Apocal. Baruch* 44, 15. 48, 50. 73, 5. IV *Esra* 6, 9. 7, 12—13. 42—43. 8, 1. — Vgl. *Rhen-*

ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν ὁ μέλλων oder ὁ ἐρχόμενος (z. B. *Matth.* 12, 32. *Marc.* 10, 30. *Luc.* 18, 30. *Eph.* 1, 21). Aber eine Verschiedenheit der Auffassung bestand insofern, als man die neue Welt entweder mit Beginn der messianischen Zeit oder erst nach Ablauf derselben anbrechen liess. Ersteres z. B. in den Bilderreden des Buches Henoch c. 45, 4—5: „Und an jenem Tage werde ich meinen Auserwählten unter ihnen wohnen lassen, und werde den Himmel umgestalten, und ihn zum ewigen Segen und Lichte machen. Und ich werde die Erde umwandeln und sie zum Segen machen, und meine Auserwählten auf ihr wohnen lassen" (vgl. auch 91, 16). Letzteres im vierten Buch Esra, demzufolge nach Ablauf der messianischen Zeit eine siebentägige Todesstille auf Erden eintritt, worauf dann der Anbruch der neuen und der Untergang der alten Welt erfolgt (7, 30—31). Gemäss dieser verschiedenen Auffassung wird die messianische Zeit entweder mit der zukünftigen Welt identificirt oder noch zu der gegenwärtigen Welt gerechnet. Ersteres z. B. im Targum Jonathan zu I *Reg.* 4, 33: „Die zukünftige Welt des Messias" (עָלְמָא דְאָתֵי דִמְשִׁיחָא), und *Mischna Berachoth* I, 5, wo die gegenwärtige Welt (הָעוֹלָם הַזֶּה) und die Tage des Messias (יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ) einander entgegengestellt, also letztere mit הָעוֹלָם הַבָּא identificirt werden. Im vierten Buche Esra dagegen werden die Tage des Messias noch zur gegenwärtigen Welt gerechnet, und die zukünftige beginnt erst mit dem, am Schlusse der messianischen Zeit erfolgenden, letzten Gerichte (s. bes. 7, 42—43, womit freilich 6, 9 nicht leicht zu vereinbaren ist). Auch das Buch *Sifre* scheidet zwischen den „Messiastagen" und der „zukünftigen Welt" [73]). Die ältere und ursprüngliche Anschauung ist jedenfalls die, welche die Messiastage mit dem künftigen עוֹלָם identificirt. Denn der „künftige Weltlauf" ist eben zunächst nichts anderes als die künftige selige messianische Zeit (so auch noch im Neuen Testamente). Erst infolge der Erwartung einer höheren himmlischen Seligkeit nach Ablauf des messianischen Reiches ist man dann dazu gekommen, die messianische Zeit noch zum gegenwärtigen *Olam* zu rechnen und die Welterneue-

---

ferdius, *De saeculo futuro* (*Meuschen, Nov. Test. ex Talmude illustratum* 1736, *p.* 1116—1171). — Witsius, *De saeculo hoc et futuro* (*Meuschen, Nov. Test. p.* 1171—1183). — Schoettgen, *De saeculo hoc et futuro* (*Horae Hebraicae* I, 1153—1158). — Lightfoot, *Horae Hebraicae,* zu *Matth.* 12, 32. — Wetstein, *Nov. Test.* zu *Mt.* 12, 32. — Koppe, *Nov. Test. Vol.* VI, *epist. ad Ephes. Exc.* I. — Bertholdt, *Christologia Judaeorum p.* 38—43. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 212—217. — Bleek, Hebräerbrief II, 1, 20 ff. — Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes I, 204 ff. — Oehler, in Herzog's Real-Enc. IX, 434 f. (2. Aufl. IX, 664 f.) — Geiger's Jüdische Zeitschrift 1866, S. 124. — Weber, System S. 354 f.

73) S. Geiger's Jüdische Zeitschrift 1866, S. 124.

rung erst nach Ablauf der messianischen Zeit eintretend zu denken. In der späteren jüdischen Theologie ist diese Auffassung die vorwiegend herrschende geworden (näheres s. in der oben Anm. 72 genannten Literatur). Zuweilen wird der messianischen Zeit eine Mittelstellung zwischen dieser und der zukünftigen Welt angewiesen. So schon in der *Apocal. Baruch.* 74, 2—3: *Tempus illud* [die messianische Zeit] *finis est illius quod corrumpitur, et initium illius quod non corrumpitur ..... Ideo longe est a malis, et prope iis quae non moriuntur.*

10. Allgemeine Auferstehung[74]). Ehe nun das letzte Gericht gehalten wird, erfolgt eine allgemeine Auferstehung der Todten. Doch herrscht gerade in Betreff dieses Punktes in der jüdischen Theologie eine so grosse Mannigfaltigkeit der Anschauungen, dass es zu weit führen würde, auf alle Einzelheiten näher einzugehen[75]). Nur die Hauptpunkte können hier angedeutet werden. Im Allgemeinen stand der Glaube an eine Auferstehung oder Wiederbelebung der Todten (תְּחִיַּת הַמֵּתִים)[76]), der im Buche Daniel zum erstenmale bestimmt und deutlich ausgesprochen wird (*Daniel* 12, 2), in unserer Periode bereits unumstösslich fest (vgl. z. B. II *Makk.* 7, 9. 14. 23. 36. 12, 43—44. *Henoch.* 51, 1. *Psalt. Salom.* 3, 16. 14, 2 ff. *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 3. *Bell. Jud.* II, 8, 14. *Apocal. Baruch.* 30, 1—5. 50, 1—51, 6. IV *Esra* 7, 32. *Testam.* XII *Patriarch. Judae* 25, *Benjamin* 10. *Schmone Esre*, 2. Beracha. *Mischna Sanhedrin* X, 1. *Aboth* IV, 22; vgl. auch *Berachoth* V, 2. *Sota* IX, 15 *fin.*). Wenigstens gilt dies in Betreff aller vom Pharisäismus beeinflussten Kreise; und diese bildeten ja bei weitem die Majorität. Nur die Sadducäer läugneten die Auferstehung[77]), und die alexandrinische Theologie setzte an deren Stelle die Unsterblichkeit der Seele[78]). — Für die Zwi-

74) Die Reihenfolge: 1) Welterneuerung, 2) Allgemeine Auferstehung, 3) Letztes Gericht, nach IV *Esra* 7, 31—34. So auch Gfrörer II, 272. 275. 285.

75) Vgl. **Bertholdt,** ***Christologia Judaeorum p.*** 176—181. 203—206. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 275—285. 308 ff. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 307—310. 328—333. 349—351. 504—506. — Langen, Das Judenthum in Palästina S. 338 ff. — Rothe, Dogmatik II, 2, S. 68—71. 298—308. — Oehler, Theologie des A. T. II, 241 ff. — Herm. Schultz, Alttestamentl. Theologie 2. Aufl. S. 713 ff. 807 ff. — Hamburger, Real-Enc. II, 98 ff. (Art. „Belebung der Todten"). — Stähelin, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874, S. 199 ff. — *Drummond, The Jewish Messiah p.* 360 *sqq.* — Weber, System S. 371 ff. — Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrh. v. Chr. (Stud. und Krit. 1879, S. 651—700).

76) Dieser Ausdruck z. B. *Berachoth* V, 2. *Sota* IX, 15 *fin. Sanhedrin* X, 1.

77) *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 4. *Bell. Jud.* II, 8, 14.

78) *Sapientia Salom.* 3, 1 ff. 4, 7. 5, 16. — In Betreff Philo's vgl. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, 403 ff. — Auch die Essener

schenzeit zwischen Tod und Auferstehung nahm man in der Regel eine Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten an, indem man für erstere, d. h. für deren abgeschiedene Seelen, eine vorläufige Seligkeit, für letztere einen vorläufigen Zustand der Qual statuirte (s. bes. *Henoch* c. 22, und im IV. B. *Esra* den im gewöhnlichen lateinischen Texte ausgemerzten Abschnitt c. 6, 49—76 nach Zählung der äthiopischen Uebersetzung, *ed. Fritzsche p.* 609—611)[79]. Dieselbe Erwartung liegt ja auch dem Gleichniss vom reichen Mann und armen Lazarus zu Grunde (*Luc.* 16, 22 ff.). In der Apokalypse Baruch's und im vierten B. Esra ist häufig von Behältnissen (*promptuaria*) die Rede, in welche die Seelen der verstorbenen Gerechten nach dem Tode aufgenommen werden (*Apocal. Baruch.* 30, 2. IV *Esra* 4, 35. 41. 7, 32; in dem ausgemerzten Abschnitt c. 6, 54. 68. 74. 76; bei Bensly v. 80, 95, 101). Wenn an manchen Stellen des Neuen Testamentes die Hoffnung hervortritt, dass schon unmittelbar nach dem Tode die Versetzung in den Zustand der höchsten, himmlischen Seligkeit stattfinden werde (*Luc.* 23, 43. II *Kor.* 5, 8. *Phil.* 1, 23. *Act.* 7, 59. *Apoc.* 6, 9 ff. 7, 9 ff.), so ist dies auch nicht ohne Analogie in der jüdischen Anschauung, insofern hier dasselbe wenigstens für hervorragende Gottesmänner erwartet wird (nicht nur für Henoch und Elia, sondern z. B. auch für Esra und seines Gleichen, IV *Esra* 14, 9: *tu enim recipieris ab hominibus et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usquequo finiantur tempora*)[79a]. Fest fixirte und allgemein gültige Anschauungen haben sich auf diesem Punkte überhaupt nicht gebildet[80]. — Ueber die neue Leiblichkeit der Auferstandenen giebt die Apokalypse Baruch's ausführlichen Aufschluss (50, 1—51, 6. Vgl. auch IV *Esra* 6, 71 in dem ausgemerzten Abschnitte; bei Bensly v. 97). — Eine Hauptdifferenz in der Auferstehungslehre besteht nun aber darin, dass man entweder nur eine Auferstehung der Gerechten zum Zweck der Theilnahme am messianischen Reiche erwartete, oder eine allgemeine Auferstehung (der Gerechten und Gottlosen) zum Gericht, und zwar bald vor Anbruch des messianischen Reiches bald nach Ablauf desselben. Die älteste Form ist wohl die zuerst genannte (vgl. Anm. 65). Sie findet sich z. B. im *Psalt. Salom.* 3, 16; 14, 2 ff.; wird aber auch noch von Josephus als pharisäische Durchschnittsmeinung erwähnt (*Antt.* XVIII,

lehrten nach Josephus keine Auferstehung, sondern eine Unsterblichkeit der Seele, s. *Antt.* XVIII, 1, 5. *Bell. Jud.* II, 8, 11. — Vgl. auch das Buch der Jubiläen in Ewald's Jahrbb. III, 24.

79) Bei Bensly, *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra* (1875) *p.* 63—71, *vers.* 75—101.

79a) Vgl. auch Wetstein, *Nov. Test.* zu *Luc.* 23, 43.

80) Vgl. über den Zwischenzustand auch Weber, System S. 322 ff.

1, 3. *B. J.* II, 8, 14). Eine Erweiterung dieser ältesten Auferstehungshoffnung ist die Erwartung einer allgemeinen Auferstehung zum Gericht. So *Daniel*, *Henoch*, *Apocal. Baruch*, IV *Esra*, *Testam.* XII *Patriarch.* und die *Mischna*, an den oben angeführten Orten[81]). Hiebei besteht wieder der Unterschied, dass man Auferstehung und Gericht entweder vor Anbruch der messianischen Zeit erwartete oder nach Ablauf derselben. Die erstere, von *Daniel* 12, 2 und *Henoch* 51 vertretene Anschauung ist sicher die ältere; denn das Gericht hat ursprünglich den Zweck, die messianische Zeit zu inauguriren. Erst als die messianische Seligkeit nicht mehr als die letzte und höchste betrachtet wurde, hat man auch das Gericht, als die Entscheidung über das Endgeschick der Menschen, an den Schluss der messianischen Zeit verlegt. So namentlich *Apocal. Baruch* und IV *Esra*. In der neutestamentlichen Apokalypse ist die Erwartung einer Auferstehung der Frommen vor Anbruch des messianischen Reiches combinirt mit der Erwartung einer allgemeinen Auferstehung nach Ablauf desselben. — Die Auferweckung selbst erfolgt durch den Schall der göttlichen Posaune (I *Kor.* 15, 52. I *Thess.* 4, 16. Vgl. *Matth.* 24, 31. IV *Esra* 6, 23)[82]).

11. Letztes Gericht. Ewige Seligkeit und Verdammniss[83]). Von einem letzten Gerichte nach Ablauf der messianischen Zeit kann nur da die Rede sein, wo dem messianischen Reiche eine begrenzte Dauer zugeschrieben wird. Es kommen hier also von älteren Dokumenten nur die Apokalypse Baruch's und das vierte Buch Esra in Betracht. Bei den Uebrigen fällt das Gericht zusammen mit der Vernichtung der feindlichen Mächte, welche vor Anbruch des messianischen Reiches erfolgt (s. oben Nr. 5). In der Apokalypse Baruch's wird das letzte Gericht nur kurz angedeutet (50, 4). Etwas ausführlicher ist das vierte Buch Esra (7, 33—35, und in dem ausgemerzten Abschnitte c. 6, 1—17; bei Bensly S. 55—58). Wir erfahren aus ihm namentlich, dass Gott selbst es ist, der das

---

81) In der Mischna vgl. bes. *Aboth* IV, 22: „Die geboren werden, sind bestimmt zu sterben; die Gestorbenen, auferweckt zu werden; die Auferweckten, vor Gericht zu stehen, damit man lerne, lehre und überzeugt werde, dass er der Allmächtige ist etc.“ — Auch *Sanhedrin* X, 3 wird die Auferstehung als eine allgemeine vorausgesetzt, insofern nur ausnahmsweise von einzelnen hervorragenden Sündern, die schon bei Lebzeiten ihr Gericht empfangen haben, gesagt wird, dass sie nicht zum Gericht auferstehen werden.

82) S. auch Weber, System S. 352 f. Stähelin, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874, S. 198; 220, und die Commentare zu I *Kor.* 15, 52 und I *Thess.* 4, 16.

83) Vgl. überhaupt: *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 206—211. 221—226. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 285 ff. 311 ff. Weber, System S. 371 ff.

Gericht hält. Auch kann darüber kein Zweifel sein, dass nach diesen beiden Apokalypsen am Tage des Gerichts nicht nur über das Volk Israel, sondern über die ganze Menschheit das Urtheil gesprochen wird (*Baruch* 51, 4—5. *Esra* 6, 2; bei Bensly S. 55 f.). Als allgemeiner Grundsatz gilt, dass alle Israeliten Antheil haben an der zukünftigen Welt (*Sanhedrin* X, 1: כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא). Selbstverständlich aber sind alle Sünder in Israel (die in der Mischna *Sanhedrin* X, 1—4 sorgfältig verzeichnet werden) davon ausgeschlossen. Da das Urtheil über jeden Einzelnen genau nach Massgabe der Werke gefällt werden soll, so werden schon bei Lebzeiten der Menschen ihre Thaten in himmlischen Büchern aufgeschrieben (*Henoch* 98, 7—8; 104, 7; auch c. 89—90. Jubiläen in Ewald's Jahrbb. III, 38 und sonst. *Test.* XII *Patr. Aser* 7. *Mischna Aboth* II, 1. *Ev. Luc.* 10, 20. *Phil.* 4, 3. *Apoc.* 3, 5. 13, 8. 20, 15. *Hermas Vis.* I, 3, 2)[84]), und nach Ausweis dieser Bücher erfolgt dann der Urtheilsspruch im Gericht. Die Gottlosen werden in das Feuer der Gehenna verstossen (*Baruch* 44, 15. 51, 1—2. 4—6. *Esra* 6, 1—3. 59; bei Bensly S. 55 f., 64)[85]). Diese Verdammniss wird in der Regel als ewige gedacht[86]). Doch findet sich auch die Anschauung von einer zeitlich begrenzten Dauer der Höllenstrafen, wodurch sie also nur die Bedeutung eines Purgatoriums erhalten[87]). Die Ge-

---

84) Vgl. über diese himmlischen Bücher bes. Harnack's Anmerkung zu *Hermas Vis.* I, 3, 2; auch *Fabricius, Cod. pseudepigr.* I, 551—562. Dillmann, Das Buch Henoch S. 245; Ewald's Jahrbb. III, 83. Langen, Das Judenthum in Palästina S. 385. 499.

85) Das hebr. גֵּיהִנֹּם *Kidduschin* IV, 14. *Edujoth* II, 10. *Aboth* I, 5. V, 19. 20. Häufig in den Targumen und im Talmud. Im Neuen Testamente γέεννα *Mt.* 5, 22. 29 f. 10, 28. 18, 9. 23, 15. 33. *Mc.* 9, 43. 45. 47. *Luc.* 12, 5. *Jacob.* 3, 6. Vgl. auch *Henoch c.* 27 und *c.* 108, 4 ff. — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 322—369. *Lightfoot, Horae* zu *Matth.* 5, 22. Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Mt.* 5, 22. *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 395 *sq.* Levy, Chald. Wörterb. I, 135 f. Ders., Neuhebr. Wörterb. I, 323. Tholuck und Achelis in ihren Auslegungen der Bergpredigt, zu Matth. 5, 22. Die Lexika zum N. T. *s. v.* γέεννα. Dillmann, Das Buch Henoch S. 131 f. Weber, System S. 326 ff. — Sonst wird auch der Hades und dessen Finsterniss als künftiges Loos der Gottlosen bezeichnet, z. B. *Psalt. Salom.* XIV, 6. XV, 11. XVI, 2.

86) *Jes.* 66, 24. *Daniel* 12, 2. *Matth.* 3, 12 25, 46. *Luc.* 3, 17. *Testam.* XII *Patr. Sebulon* 10. *Aser* 7. *Joseph. B. J.* II, 8, 14: ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ. *Antt.* XVIII, 1, 3: εἱργμὸν ἀΐδιον (beide Stellen im Zusammenhang oben S. 315 f.). Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 289.

87) *Edujoth* II, 10: „R. Akiba sagte: Die Gerichtsvollziehung über Gog und Magog in der Zukunft dauert zwölf Monate und die Verdammungszeit der Gottlosen im Gehinnom dauert zwölf Monate". — Es ist dabei aber wohl nur an die Sünder aus Israel zu denken

rechten und Frommen werden aufgenommen in das Paradies und werden wohnen in den Höhen jener Welt und schauen die Majestät Gottes und seiner heiligen Engel. Ihr Angesicht wird leuchten wie die Sonne und sie werden ewiglich leben (*Daniel* 12, 3. *Baruch* 51, 3. 7—14. *Esra* 6, 1—3; 68—72; bei Bensly S. 55 f. 69 f. Vgl. auch *Assumptio Mosis* 10, 9—10)[88]).

12. Anhang. Der leidende Messias[89]). Wir hatten im Bisherigen nirgends Veranlassung, von Leiden oder vollends von einem Versöhnungstode des Messias zu reden. Denn die Weissagung des vierten Buches Esra, dass der Messias nach 400jähriger Herrschaft sterben werde (IV *Esra* 7, 28—29), hat selbstverständlich mit der Idee eines Versöhnungstodes nichts gemein. Aber es darf nun doch die Frage nicht unerörtert bleiben: Ob das Judenthum im Zeitalter Christi einen leidenden und zwar zur Sühnung der menschlichen Sünde leidenden und sterbenden Messias erwartet habe. Nach dem Bisherigen scheint sich die Frage von selbst zu verneinen, wie sie denn auch von Vielen (unter eingehendster Begründung namentlich von de Wette) verneint worden ist. Andere dagegen, wie z. B. Wünsche, glauben sie ebenso entschieden bejahen zu können. Allerdings ist nun im Talmud wiederholt von Leiden des Messias die Rede. Aus dem Worte וַהֲרִיחוֹ *Jesaja* 11, 3 wird geschlossen, dass Gott den Messias beladen habe mit Geboten und Schmerzen gleich Mühl-

88) Im Rabbinischen heisst das Paradies gewöhnlich גַּן עֵדֶן (so z. B. *Aboth* V, 20), oder auch פרדס, letzteres aber seltener (in der Mischna nur von einem Park im natürlichen Sinne, *Sanhedrin* X, 6. *Chullin* XII, 1. *Arachin* III, 2). In den *Testam.* XII *Patr.* kommt beides vor (*Ἐδέμ Test. Dan.* 5, *παράδεισος Test. Levi* 18). Im N. T. *παράδεισος Luc.* 23, 43. II *Kor.* 12, 4. *Apoc.* 2, 7. — Viel Material bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 295—322. Wetstein, *Nov. Test.* I, 818—820 (zu *Luc.* 23, 43). Vgl. auch Lightfoot, *Horae hebr.* zu *Luc.* 23, 43. Schöttgen, *horae hebr.* zu II *Kor.* 12, 4 und *Apoc.* 2, 7. Ueberhaupt die Ausleger zu den Stellen des N. T.'s. Joh. Schulthess, Das Paradies, das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische (Zürich 1816) S. 345 ff. Arnold, Art. „Paradies" in Ersch und Grubers Encykl. Section III Bd. 11 (1838) S. 304 ff. bes. 310 ff. *Thilo, Cod. apocr. Nov. Test. p.* 748 *sqq.* Klöpper, Commentar zum zweiten Korintherbrief S. 506 ff. Weber, System S. 330 ff. Hamburger, Real-Enc. II, 892—897 (Art. „Paradies").

89) Vgl. *De Wette, De morte Jesu Christi expiatoria* (*Opusc. p.* 1—148). — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 265—272. — Oehler, in Herzog's Real-Enc. IX, 440 f. (2. Aufl. IX, 670 f.). — Wünsche, יִסּוּרֵי הַמָּשִׁיחַ oder Die Leiden des Messias. Leipzig 1870. — Delitzch, Sehet welch' ein Mensch! (Leipzig 1872), S. 13. 30 f. — *Castelli, Il Messia p.* 216—224, 329 ff. 335 ff. — Weber, System S. 343—347. — Hamburger, Real-Enc. II, 765—767 (Art. „Messiasleiden"). — Die ältere Literatur verzeichnet De Wette a. a. O. S. 6—9.

steinen (במצות ויסורין כרחים)[90]. An einer andern Stelle wird geschildert, wie der Messias an den Thoren Roms sitzt und seine Wunden auf- und zubindet[91]). Wichtiger ist, dass schon in Justin's *Dialogus cum Tryphone* von dem Vertreter des jüdischen Standpunktes wiederholt zugegeben, ja als selbstverständlich versichert wird, dass der Messias leiden müsse. „Wenn wir (so berichtet Justin c. 68) ihnen die Schriftstellen nennen, welche deutlich beweisen, dass der Messias leiden muss und anzubeten ist und Gott ist, so geben sie zwar gezwungen zu, dass dort vom Messias die Rede ist, aber trotzdem wagen sie zu behaupten, dass dieser (Jesus) nicht der Messias sei. Vielmehr glauben sie, er werde erst kommen und leiden und herrschen und ein anbetungswürdiger Gott werden.“ Noch bestimmter äussert sich Trypho selbst an einer andern Stelle c. 89: *Παθητὸν μὲν τὸν Χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι, φανερόν ἐστιν· εἰ δὲ διὰ τοῦ ἐν τῷ νόμῳ κεκατηραμένου πάθους, βουλόμεθα μαθεῖν, εἰ ἔχεις καὶ περὶ τούτου ἀποδεῖξαι.* Hier überall ist nun freilich nur von Leiden im Allgemeinen, nicht von einem sühnenden Leiden die Rede, und die Idee eines Kreuzestodes wird bestimmt abgewiesen. Aber es finden sich auch Stellen, in welchen im Anschluss an *Jesaja* 53, 4 ff. deutlich von einem Leiden um der Sünde der Menschheit willen die Rede ist. So wird einmal dem Messias unter anderen Namen auch der Name *Chulja* (חולייא der Kranke, nach anderer Lesart חִיוָּרָא der Aussätzige) beigelegt, und dies begründet durch Berufung auf *Jes.* 53, 4: „Fürwahr unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen hat er auf sich genommen; wir aber hielten ihn für einen, der geplaget und von Gott geschlagen und gedemüthigt wäre“[92]). Nach dem Buche *Sifre* sagte R. Jose der Galiläer: „Der König Messias ist erniedrigt und klein gemacht worden wegen der Abtrünnigen, wie es heisst: Er ist durchbohrt wegen unserer Frevel u. s. w. (*Jes.* 53, 5). Um wie viel mehr wird er deshalb für alle Geschlechter Genugthuung schaffen, wie geschrieben steht: Und Jahve liess ihn treffen die Schuld von uns allen (*Jes.* 53, 6)“[93]). Schon die letztere Stelle beweist, dass man im zweiten Jahrhundert nach Christo in manchen Kreisen *Jes.* 53, 4 ff. auf den Messias deutete[94]). Bestätigt wird dies durch die Worte

---

90) *Sanhedrin* 93b, mitgetheilt bei Wünsche, Die Leiden des Messias S. 56 f.

91) *Sanhedrin* 98a, bei Delitzsch, Hebräerbrief S. 117. Wünsche S. 57 f.

92) *Sanhedrin* 98b, bei Gfrörer II, 266. Wünsche S. 62 f.

93) S. Wünsche S. 65 f. Delitzsch, Paulus' Brief an die Römer (1870) S. 82 f. — Stellen aus späteren Midraschim und anderen Werken jüdischer Theologen bei Wünsche S. 66—108.

94) R. Jose der Galiläer war ein Zeitgenosse des R. Akiba, lebte also in

Trypho's bei *Justin. Dial. c. Tryph.* c. 90: *Παθεῖν μὲν γὰρ καὶ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἴδαμεν· εἰ δὲ καὶ σταυρωθῆναι κ. τ. λ.* Der jüdische Gegner Justin's gab also zu, dass *Jes.* 53, 7 auf den Messias zu beziehen sei. Es wird sich hiernach nicht bestreiten lassen, dass man im zweiten Jahrhundert nach Chr. wenigstens in gewissen Kreisen des Judenthums sich mit der Idee eines leidenden, und zwar zur Sühne der menschlichen Sünde leidenden Messias vertraut gemacht hat. Es ist damit ein Gedanke auf den Messias angewandt, der an sich dem rabbinischen Judenthum ganz geläufig ist: dass nämlich der vollkommene Gerechte nicht nur alle Gebote erfüllt, sondern auch durch Leiden die etwa begangenen Sünden büsst, und dass das überschüssige Leiden der Gerechten den Anderen zu gute kommt[95]). Aber so sehr sich von diesen Prämissen aus die Idee eines leidenden Messias auf dem Boden des Judenthums begreifen lässt, so wenig ist sie doch die herrschende Anschauung des Judenthums geworden. Das, sozusagen officielle, Targum Jonathan lässt zwar die Beziehung von *Jes.* 53 auf den Messias im Ganzen stehen, deutet aber gerade diejenigen Verse, welche vom Leiden des Knechtes Gottes handeln, nicht auf den Messias[96]). In keiner der zahlreichen von uns besprochenen Schriften fanden wir auch nur die leiseste Andeutung von einem sühnenden Leiden des Messias. Wie fern diese Idee dem Judenthume lag, beweist auch das Verhalten der Jünger wie der Gegner Jesu zur Genüge (*Mt.* 16, 22. *Luc.* 18, 34. 24, 21. *Joh.* 12, 34). Man wird nach alledem wohl sagen dürfen, dass sie dem Judenthum im Grossen und Ganzen fremd gewesen ist.

---

der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. (s. oben S. 313). Ebenfalls ein Zeitgenosse dieser Männer war R. Tarphon, der wahrscheinlich mit Justin's Trypho identisch ist (s. oben S. 312). Wenn also Trypho bereit ist, dem Justin die genannten Concessionen zu machen, so vertritt er damit nur die in den Kreisen seiner palästinensischen Collegen gültigen Anschauungen.

95) S. Weber, System S. 313—316.

96) Näheres s. bei Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 441 (2. Aufl. IX, 670 f.). Weber, System S. 344 f. — Zur Geschichte der Auslegung von *Jes.* 53 bei den Juden vgl. auch *Origenes c. Cels.* I, 55; und besonders: *Driver and Neubauer, The fifty-third chapter of Isajah according to the Jewish Interpreters.* 2 Bde. I: *Texts.* II: *Translations. Oxford and London* 1876—1877 (Theol. Litztg. 1877, 567 f.).

§. 30. Die Essener.

Literatur:

Triglandius, Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma. 2 Bde. *Delphis* 1703.

Joh. Gottlob Carpzov, Apparatus historico criticus antiquitatum sacri codicis (1748) *p.* 215—240.

Ugolini, Trihaeresium etc., in seinem *Thesaurus antiquitatum sacrarum t.* XXII.

Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten, Berlin 1821.

Credner, Ueber Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben, in: Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. Bd. I, Heft 2 (1827) S. 211—264, und Heft 3 (1829) S. 277—328.

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie Bd. II (1831) S. 299—356.

Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie Bd. I (1834) S. 439—497. — Ders., Art. „Essäer" in Ersch und Gruber's Allg. Encyklop. Section I, Bd. 38 (1843) S. 173—192.

Frankel, Die Essäer. Eine Skizze (Zeitschr. für die religiösen Interessen des Judenthums 1846, S. 441—461).

Frankel, Die Essäer nach thalmudischen Quellen (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 30—40. 61—73).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. I (1852), S. 270—322.

Uhlhorn, Art. „Essener" in Herzog's Real-Enc. Bd. IV (1855), S. 174—177 (2. Aufl. IV, 341—344).

Zeller, Die Philosophie der Griechen Thl. III, Abth. 2 (1. Aufl. 1852), 2. Aufl. 1868, S. 234—292 (3. Aufl. 1881, S. 277—338). — Ders., Ueber den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum (Theol. Jahrbb. 1856, S. 401—433).

Ritschl, Ueber die Essener (Theol. Jahrbb. 1855, S. 315—356). — Ders., Die Entstehung der altkathol. Kirche (2. Aufl. 1857) S. 179—203.

Mangold, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe (1856) S. 32—60.

Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (1857), S. 243—286. — Ders., Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. I, 1858, S. 116 ff. III, 1860, S. 358 ff. X, 1867, S. 97 ff. XI, 1868, S. 343 ff. XIV, 1871, S. 50 ff. XXV, 1882, S. 257 ff.

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael Bd. III, S. 368 ff. 388 ff. 509 ff.

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten Bd. I, S. 207—214.

Grätz, Geschichte der Juden (3. Aufl.) Bd. III, S. 99 ff. 657—663 (Note 10).

Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. IV, S. 483 ff.

Harnischmacher, De Essenorum apud Judaeos societate. Bonn 1866 (Gymnasialprogramm).

Keim, Geschichte Jesu Bd. I, S. 282—306.

Holtzmann, in Weber und Holtzmann's Gesch. des Volkes Israel Bd. II, S. 74—89.

Derenbourg, Histoire de la Palestine (1867) *p.* 166—175. 460—462.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte Bd. I, 2. Aufl., S. 132—146.

Tidemann, Het Essenisme. Leiden 1868. — Ders., *Esseners en Therapeuten*

(*Theologisch Tijdschrift* 1871, *p.* 177—188). — Ders., *De apocalypse van Henoch en het Essenisme* (*Theol. Tijdschrift* 1875, *p.* 261—296).
Westcott, Art. *Essenes* in *Smith's Dictionary of the Bible* (in der amerikanischen Ausgabe giebt Abbot hierzu Literaturnachträge).
Ginsburg, Art. *Essenes* in *Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.* — Ders., *The Essenes, their history and doctrines, London* 1864.
Benamozegh, Storia degli Esseni, Firenze 1865.
Lauer, Die Essäer und ihr Verhältniss zur Synagoge und Kirche. Wien, Braumüller 1869 (Separatabdruck aus der Oesterreich. Vierteljahrschr. für kathol. Theol. Jahrg. VII, Heft 4).
Lipsius, Art. „Essäer" in Schenkel's Bibellex. Bd. II, 181—192.
Clemens, Die Quellen für die Geschichte der Essener (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1869, S. 328—352).
Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben Bd. IX, 1871, S. 30—56.
Clemens, Die essenischen Gemeinden (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1871, S. 418—431).
Sieffert, Christus und die Essäer (Beweis des Glaubens 1873, S. 481—508).
Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud II, 172—178 (Art. „Essäer").
Delaunay, Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-grecque, Paris 1874.
Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon (2. *ed. London* 1876) *p.* 82—98, 349—419.
Pick, Die englische Literatur über die Essäer (Zeitschr. für die lutherische Theologie 1878, S. 397—399).
Demmler, Christus und der Essenismus (Theologische Studien aus Württemberg 1. Jahrg. 1880, S. 29 ff. 122 ff.).
Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte Bd. I (1880) S. 308 ff.
Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum, Strassburg 1881.
Reuss, Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments §. 547.
Klöpper, Der Brief an die Collosser (1882) S. 76—95.
Kuenen, Volksreligion und Weltreligion (deutsche Ausg. 1883) S. 197—206.
Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums (1884) S. 87—149.

Von der grossen Heerstrasse des jüdischen Volkslebens abgeschieden lebte im Zeitalter Christi in Palästina eine religiöse Gemeinschaft, die, obwohl auf jüdischem Boden erwachsen, doch in vielen Punkten von dem traditionellen Judenthume wesentlich abwich, und die, wenn sie auch auf die Entwickelung des Volkes keinen massgebenden Einfluss geübt hat, doch schon als eigenthümliches Problem der Religionsgeschichte unsere Aufmerksamkeit verdient. Man pflegt diese Gemeinschaft, die Essener oder Essäer, nach dem Vorgange des Josephus als die dritte jüdische Secte neben die Pharisäer und Sadducäer zu stellen. Aber es bedarf kaum der Bemerkung, dass wir es hier mit einer Erscheinung ganz anderer Art zu thun haben. Während die Pharisäer und Sadducäer grosse politisch-religiöse Parteien sind, lassen sich die Essener am ehesten vergleichen mit einem Mönchsorden. Im Einzelnen ist freilich vieles räthselhaft an ihnen. Schon ihr Name ist dunkel. Jo-

sephus nennt sie gewöhnlich *Ἐσσηνοί*[1], daneben aber auch *Ἐσσαῖοι*[2]). Bei Plinius heissen sie *Esseni*, bei Philo stets *Ἐσσαῖοι*. Wenn Philo behauptet, ihr Name sei identisch mit *ὅσιοι*, so ist dies eben nur etymologische Spielerei[3]). In Wahrheit ist er jedenfalls semitischen Ursprungs, so wenig Sicheres auch bisher darüber ermittelt worden ist[4]). Die früher von Vielen angenommene Erklärung אָסַיָּא „Aerzte" trifft zu wenig die Eigenthümlichkeit des Ordens, hat auch keine Stütze an dem griechischen *θεραπευταί*, da die Essener nirgends „Aerzte", sondern nur *θεραπευταὶ θεοῦ* (Diener Gottes) genannt werden[5]). Am ansprechendsten ist die z. B. von Ewald, Hitzig, Lucius und Anderen vertretene Ableitung von dem im Hebräischen und Chaldäischen zwar nicht vorkommenden, dafür aber im Syrischen um so gewöhnlicheren חֲסֵא fromm, im Plural *stat. absol.* חֲסֵין, *stat. emphat.* חֲסַיָּא. An ersteres schliesst sich die Form *Ἐσσηνοί*, an letzteres *Ἐσσαῖοι* an[6]). Wie der Name der Essener, so liegt auch ihr Ursprung im Dunkeln. Josephus gedenkt ihrer zuerst zur Zeit des Makkabäers Jonathan um 150 vor Chr.[7]). Bestimmt erwähnt er einen Essener Judas zur Zeit Aristobul's I (105—104 vor Chr.)[8]). Darnach wird die Entstehung des Ordens wohl in's zweite

---

1) So im Ganzen 14 mal: *Antt.* XIII, 5, 9 (2 mal). XIII, 10, 6. XIII, 11, 2. XV, 10, 4. XV, 10, 5 (2 mal). XVIII, 1, 2. XVIII, 1, 5. *Vita c.* 2. *Bell. Jud.* II, 8, 2. II, 8, 11. II, 8, 13. V, 4, 2 (vgl. *Harnischmacher p.* 5).

2) So *Antt.* XV, 10, 4. XVII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 3, 5. II, 7, 3. II, 20, 4. III, 2, 1.

3) *Quod omnis probus liber* §. 12 (*Mang.* II, 457): *διαλέκτου Ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος. Ibid.* §. 13 (*Mang.* II, 459): *τὸν λεχθέντα ὅμιλον τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων. Mang.* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 1 *ed. Gaisford*): *καλοῦνται Ἐσσαῖοι παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοὶ δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες.* — Es scheint mir sehr unwahrscheinlich, dass Philo bei diesen Erklärungen an das semitische *chasê* gedacht hat (so Lucius S. 89). Vielmehr leitet er den Namen wirklich von dem griechischen *ὁσιότης* ab.

4) S. das Verzeichniss der verschiedenen Ansichten bei Keim, Geschichte Jesu I, 285. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 278 (3. Aufl.). *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon* (2. *ed.*) *p.* 349—354. Lucius, Der Essenismus S. 89 f. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 98—101.

5) *Philo, Quod omnis probus liber* §. 12 (*Mang.* II, 457).

6) Dass anlautendes ח mit folgendem Zischlaut im Griechischen durch *ἐσσ—* oder *ἀσσ—* wiedergegeben werden kann, sieht man z. B. aus *ἐσσήνης* = חֹשֶׁן (*Jos. Antt.* III, 7, 5. 8, 9), *ἀσσιδαῖοι* = חֲסִידִים, *Ἐσσεβών* = חֶשְׁבּוֹן. — Die Wortbildungen auf *ηνός* und *αῖος* werden im hellenistischen Griechisch *promiscue* gebraucht; es bedarf also zu ihrer Erklärung nicht nothwendig der Berufung auf den semitischen *status absol.* und *emphat.;* doch wird man eine gewisse Einwirkung dieser auf die Bildung der griechischen Formen für wahrscheinlich halten dürfen.

7) *Antt.* XIII, 5, 9.

8) *Antt.* XIII, 11, 2. *B. J.* I, 3, 5.

Jahrhundert vor Chr. zu setzen sein. Aber es fragt sich, ob sie lediglich aus dem Judenthume hervorgegangen sind, oder ob auch fremde, speciell hellenistische Einflüsse auf ihre Bildung eingewirkt haben. Um darauf zu antworten, haben wir vor allem die Berichte der Quellen, nämlich des Philo[9], Josephus[10] und Plinius[11] uns zu vergegenwärtigen, um auf dieser Grundlage dem Ursprung und Wesen des Essenismus näher nachzugehen.

I. Die Thatsachen.

1. Organisation des Gemeinschaftslebens. Philo und Josephus schätzen übereinstimmend die Zahl der Essener zu ihrer Zeit auf mehr als 4000[12]. Soviel wir wissen, lebten sie nur in Palästina; wenigstens giebt es keine sicheren Spuren für ihr Vorkommen ausserhalb Palästina's[13]. Nach Philo wohnten sie vorwie-

9) *Quod omnis probus liber* §. 12—13 (*Opp. ed. Mang.* II, 457—459), und das Fragment bei *Eusebius, Praeparatio evangelica* VIII, 11, aufgenommen von *Mangey* II, 632—634. — Ueber die Echtheit der Schrift *Quod omnis probus liber* s. Lucius S. 13—23, und unten §. 34.

10) *Bell. Jud.* II, 8, 2—13. *Antt.* XIII, 5, 9. XV, 10, 4—5. XVIII, 1, 5.

11) *Hist. Nat.* V, 17. — Die übrigen Quellen sind entweder ganz von den drei Genannten abhängig, oder doch so dürftig oder unzuverlässig, dass sie kaum von Werth sind. S. überhaupt über die Quellen für die Geschichte der Essener: Bellermann, Geschichtliche Nachrichten S. 36—145. Clemens, Zeitschr. für wiss. Theol. 1869, S. 328 ff. *Lightfoot*, *St. Paul's epistles to the Colossians etc.* 2. *ed. p.* 83 *sq.* Lucius, Der Essenismus S. 12—34. Hilgenfeld, Zeitschr. 1882, S. 266—289. Ketzergeschichte S. 87—149. — In der rabbinischen Literatur (Mischna, Tosefta, Talmud, Midraschim) werden die Essener, wie es scheint, nirgends erwähnt; jedenfalls nicht unter diesem Namen. Wenn die jüdischen Gelehrten (Frankel, Herzfeld, Jost, Grätz, *Derenbourg*, Geiger, Hamburger) sie unter verschiedenen anderen Namen haben wiederfinden wollen, so sind diese Identificirungen theils entschieden unrichtig, theils wenigstens sehr fraglich, wie dies für die meisten Fälle auch von Geiger anerkannt worden ist. S. bes. Jüdische Zeitschrift für Wissensch. und Leben 1871, S. 49—56.

12) *Philo ed. Mangey* II, 457. *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5. — Es scheint mir kaum zweifelhaft, dass Josephus hier den Philo benützt hat. In der ausführlichen Schilderung, welche Josephus selbst *Bell. Jud.* II, 8 giebt, fehlen folgende Punkte: 1) Die Zahl 4000, 2) Verwerfung der Thieropfer, 3) Ackerbau als vorwiegende Beschäftigung, 4) Verwerfung der Sklaverei. Alle diese Punkte werden von Philo erwähnt und von Josephus in dem späteren Berichte *Antt.* XVIII, 1, 5 nachgeholt; doch wohl aus Anlass des philonischen Berichtes.

13) Ob die christlichen Asketen in Rom (*Rom.* 14—15) und Kolossä (*Col.* 2) christianisirte Essener sind, ist sehr fraglich. Nur in Syrien würde ein Vorkommen der Essener bezeugt sein, wenn in der Stelle Philo's *Quod omnis probus liber* §. 12, *Mang.* II, 457 (s. nächste Anm.) die überlieferte Lesart ἡ

gend in Dörfern, da sie die Städte mieden wegen der Unsittlichkeit der Stadtbewohner [14]). Doch sagt er selbst an einer andern Stelle, dass sie auch viele Städte Judäa's bewohnten [15]). Und nach Josephus waren sie sogar in jeder Stadt (Palästina's) zu finden [16]). Man würde sonach sehr irren, wenn man durch die Schilderung des Plinius sich verleiten liesse, sie nur in der Wüste Engedi am todten Meere zu suchen [17]). Vielmehr kann die dortige Niederlassung nur als eine der

---

Παλαιστίνη καὶ Συρία die richtige wäre. Es ist aber höchst wahrscheinlich zu lesen *ἡ Παλαιστίνη Συρία*. Denn 1) Eusebius, der die Stelle ebenfalls citirt (*Praep. evang.* VIII, 12, 1 *ed. Gaisford*) liest *ἡ ἐν Παλαιστίνῃ Συρίᾳ*. 2) Der Ausdruck *ἡ Παλαιστίνη Συρία* wird von Philo auch sonst gebraucht (*De nobilitate* §. 6, *Mang.* II, 443: *Θάμαρ ἦν τῶν ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης Συρίας*), und derselbe ist überhaupt seit Herodot ganz gewöhnlich. S. *Herodot.* I, 105: *ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Συρίῃ*, II, 106 ebenso, III, 5: *Σύρων τῶν Παλαιστίνων καλεομένων*, III, 91: *Φοινίκη τε πᾶσα καὶ Συρίη ἡ Παλαιστίνη καλεομένη. Joseph. Antt.* VIII, 10, 3: *τὴν Παλαιστίνην Συρίαν. Polemon bei Euseb. Praep. evang.* X, 10, 15 (*ed. Gaisford*): *ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ. Dio Cass.* XXXVII, 15: *τὴν Συρίαν τὴν Παλαιστίνην*. Noch mehr Material bei Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v. Παλαιστίνη*. Forbiger, Geogr. II, 673 f. Pauly's Real-Enc. V, 1070. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs II, 183 f. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (1881) S. 420 ff. — *Παλαιστίνη* ist hier überall *Adjectivum* („das philistäische Syrien"). Aus den angeführten Stellen erhellt auch, dass bei *Philo* a. a. O. nicht *Παλαιστίνη Συρίας* zu lesen ist, wie Manche wollen, sondern *Συρία*. Das Richtige z. B. bei Wieseler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XXI, 291 (Art. Timotheusbriefe).

14) *Philo ed. Mang.* II, 457: *Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη* [*καὶ*] *Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται. Λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι κ. τ. λ.* .... *Οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας, εἰδότες ἐκ τῶν συνόντων ὡς ἀπ' ἀέρος φθοροποιοῦ νόσον ἐγγινομένην προσβολὴν ψυχαῖς ἀνίατον.*

15) *Philo ed. Mang.* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 1 *ed. Gaisford*): *Οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας, καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους.*

16) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 4: *Μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί.* — Sicher gab es Essener auch in Jerusalem, wo sie mehrfach in der Geschichte auftreten (*Antt.* XIII, 11, 2. XV, 10, 5. XVII, 13, 3. *B. J.* II, 20, 4), und ein Thor nach ihnen genannt wurde (*B. J.* V, 4, 2: *ἐπὶ τὴν Ἐσσηνῶν πύλην*), vermuthlich deshalb, weil in seiner Nähe sich das Ordenshaus der Essener befand.

17) *Hist. Nat.* V, 17: *Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola, et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba renascitur large frequentantibus quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctibus agit. Ita per seculorum milia (incredibile dictu) gens aeterna est. In qua nemo nascitur. Tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est. Infra hos Engada oppidum fuit etc.* — Auch Dio Chrysostomus (erstes Jahrh. nach Chr.)

zahlreichsten vor andern sich ausgezeichnet haben. Um des gemeinsamen Lebens willen hatten sie eigene Ordenshäuser, in welchen sie zusammenwohnten [18]. Ihre ganze Gemeinschaft war aufs strengste einheitlich organisirt. An der Spitze standen Vorsteher (*ἐπιμεληταί*), welchen die Mitglieder zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet waren [19]. Wer in den Orden eintreten wollte, bekam drei Abzeichen (deren Bedeutung später klar werden wird): eine Axt (*ἀξινάριον*), eine Schürze (*περίζωμα*) und ein weisses Gewand (*λευκὴν ἐσθῆτα*). Er wurde aber nicht sofort in die Ordensgemeinschaft aufgenommen, sondern hatte zunächst eine einjährige Probezeit zu bestehen, nach welcher er zu den Waschungen zugelassen wurde. Darauf folgte eine weitere Probezeit von zwei Jahren. Und erst nach Ablauf dieser durfte er an den gemeinsamen Mahlen theilnehmen und trat ganz in den Orden ein, nachdem er zuvor noch einen furchtbaren Eid abgelegt hatte. In diesem Eide hatte er sich ebenso zu unbedingter Offenheit gegen die Brüder, wie zur Geheimhaltung der Lehren des Ordens gegen Nichtmitglieder zu verpflichten [20]. Aufgenommen wurden nur erwachsene Männer [21]. Doch nahmen sie auch schon Kinder an, um sie für ihre Grundsätze heranzubilden [22]. Wenn Josephus sagt, dass die Essener nach der Zeit ihres Eintrittes in vier Classen zerfallen [23], so sind unter der ersten Classe wohl jene Kinder, unter der zweiten und dritten die beiden Stufen des Noviziates, und unter der vierten die eigentlichen Mitglieder zu verstehen. Ueber Vergehungen von Ordensmitgliedern entschied ein Gericht von minde-

---

hat nach dem Zeugniss seines Biographen Synesius die Essener als eine Gemeinde am todten Meere erwähnt, *Synesii Opp. ed. Petav. p.* 39: *ὅτι καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ᾽ αὐτά που τὰ Σόδομα.* — Vermuthlich gehen Plinius und Dio Chrysostomus auf eine gemeinsame Quelle zurück; vgl. Lucius, Der Essenismus S. 30—33.

18) *Philo ed. Mangey* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 5 *ed. Gaisford*): *Οἰκοῦσι δ᾽ ἐν ταὐτῷ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι, καὶ πάνθ᾽ ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς πραγματευόμενοι διατελοῦσιν.* — *Josephus Bell. Jud.* II, 8, 5 sagt wenigstens, dass sie zu den Mahlzeiten *εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν.* — Vgl. auch *Philo ed. Mang.* II, 458: *Οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε. Πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.*

19) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 6.

20) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 7.

21) *Philo ed. Mangey* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 3 *ed. Gaisford*).

22) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 2.

23) *B. J.* II, 8, 10: *Διῄρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας.*

stens 100 Mitgliedern[24]). Wer sich schwer vergangen hatte, wurde ganz aus der Gemeinschaft ausgestossen[25]).

Das festeste Band, welches die Glieder unter einander verband, war die unbedingte Gütergemeinschaft. „Bewundernswerth ist bei ihnen die Gemeinschaft; und man findet nicht, dass Einer mehr besitze als der Andere. Denn es ist Gesetz, dass die Eintretenden ihr Vermögen dem Orden übergeben, so dass nirgends weder Niedrigkeit der Armuth noch Uebermass des Reichthums zu sehen ist, vielmehr nach Zusammenlegung des Besitzes der Einzelnen nur ein Vermögen für alle als Brüder vorhanden ist“ [26]). „Unter sich kaufen sie weder, noch verkaufen sie etwas; sondern indem jeder dem Andern giebt, was er braucht, empfängt er hinwiederum von jenem, was ihm nützlich ist. Und ohne Gegenleistung erhalten sie ungehindert, was sie nur wollen“ [27]). „Die Verwalter (*ἐπιμεληταί*) des gemeinsamen Vermögens werden gewählt; und jeder ist von Allen ausersehen zur Dienstleistung für die Gemeinschaft“ [28]). „Zu Empfängern der Einkünfte (*ἀποδέκτας τῶν προσόδων*) und dessen, was die Erde hervorbringt, wählen sie treffliche Männer und Priester für die Bereitung von Brod und Speise“ [29]). So Josephus. Uebereinstimmend hiermit äussert sich Philo. „Keiner will auch nur irgendwie eigenen Besitz haben, weder ein Haus, noch einen Sklaven, noch ein Grundstück, noch Heerden, noch was sonst überhaupt Reichthum verschafft. Sondern indem sie alles ohne Unterschied zusammenlegen, geniessen sie den gemeinsamen Nutzen Aller“ [30]). „Den Lohn, welchen sie durch verschiedenartige Arbeit sich erwerben, geben sie einem erwählten Verwalter (*ταμίας*). Dieser empfängt ihn und kauft davon, was nöthig ist, und spendet reichliche Nahrung und was sonst das menschliche Leben erheischt“ [31]). „Nicht nur die Speise, sondern auch die Kleidung ist ihnen gemeinsam. Für den Winter nämlich sind dichte Mäntel vorhanden, und für den Sommer leichte Ueberwürfe, so dass

24) *B. J.* II, 8, 9.

25) *B. J.* II, 8, 8.

26) *B. J.* II, 8, 3.

27) *B. J.* II, 8, 4.

28) *B. J.* II, 8, 3: *Χειροτονητοὶ δὲ οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταί, καὶ αἱρετοὶ πρὸς ἁπάντων εἰς τὰς χρείας ἕκαστοι.*

29) *Antt.* XVIII, 1, 5: *Ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦσι καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθούς, ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων.*

30) *Philo ed. Mangey* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 4).

31) *Philo ed. Mangey* II, 633 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 10): *Ἐκ δὴ τῶν οὕτως διαφερόντων ἕκαστοι τὸν μισθὸν λαβόντες ἑνὶ διδόασι τῷ χειροτονηθέντι ταμίᾳ. Λαβὼν δ' ἐκεῖνος αὐτίκα τἀπιτήδεια ὠνεῖται, καὶ παρέχει τροφὰς ἀφθόνους, καὶ τἆλλα ὧν ὁ ἀνθρώπινος βίος χρειώδης.*

jeder nach Belieben davon Gebrauch machen kann. Denn was Einer hat, gilt als Besitzthum Aller; und was Alle haben, als das jedes Einzelnen“ [32]). „Nur eine Casse giebt es für Alle und gemeinsame Ausgaben und gemeinsame Kleider und gemeinsame Speise in gemeinsamen Mahlen. Denn die Gemeinschaft der Wohnung und des Lebens und der Mahlzeit findet man nirgends so fest und ausgebildet wie bei jenen. Und das begreiflicherweise. Denn was sie täglich für ihre Arbeit als Lohn empfangen, das verwahren sie nicht für sich, sondern legen es zusammen und machen so den Gewinn ihrer Arbeit zu einem gemeinsamen für die, welche davon Gebrauch machen wollen. Und die Kranken sind unbesorgt wegen ihrer Erwerbslosigkeit, da zu ihrer Pflege die gemeinsame Casse in Bereitschaft steht, so dass sie mit aller Sicherheit aus reichlichen Vorräthen ihren Aufwand bestreiten können“ [33]).

Wie schon in der eben citirten Stelle angedeutet ist, verstand es sich bei ihrem engen Gemeinschaftsleben von selbst, dass für alle Hülfsbedürftigen von Ordenswegen gesorgt wurde. Wenn Einer erkrankte, wurde er auf Gemeindekosten verpflegt. Die Alten genossen unter der Fürsorge der Jüngeren ein fröhliches Alter, gleich als ob sie viele und treffliche Kinder um sich hätten [34]). Jeder hatte das Recht, nach eigenem Ermessen aus der Gemeinde-Casse Hülfsbedürftige zu unterstützen. Nur wenn es sich um Verwandte handelte, musste er hiezu die Genehmigung der Verwalter (*ἐπίτροποι*) einholen [35]). Reisende Ordensgenossen fanden überall gastfreie Aufnahme. Ja es war in jeder Stadt ein eigener Beamter (*κηδεμών*) aufgestellt, der für die Bedürfnisse der reisenden Brüder zu sorgen hatte [36]).

32) *Philo ed. Mangey* II, 633 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 12).

33) *Philo ed. Mangey* II, 458 *sq.*: *Εἶτ' ἐστὶ ταμεῖον ἓν πάντων καὶ δαπάναι, καὶ κοιναὶ μὲν ἐσθῆτες, κοιναὶ δὲ τροφαὶ συσσίτια πεποιημένων. Τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον οὐκ ἄν τις εὕροι παρ' ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον. Καὶ μήποτ' εἰκότως; Ὅσα γὰρ ἂν μεθ' ἡμέραν ἐργασάμενοι λάβωσιν ἐπὶ μισθῷ, ταῦτ' οὐκ ἴδια φυλάττουσιν, ἀλλ' εἰς μέσον προτιθέντες κοινὴν τοῖς ἐθέλουσι χρῆσθαι τὴν ἀπ' αὐτῶν παρασκευάζουσιν ὠφέλειαν. Οἵτε νοσηλεύοντες οὐχ ὅτι πορίζειν ἀδυνατοῦσιν ἀμελοῦνται, πρὸς τὰς νοσηλείας ἐκ τῶν κοινῶν ἔχοντες ἐν ἑτοίμῳ ὡς μετὰ πάσης ἀδείας ἐξ ἀφθονωτέρων ἀναλίσκειν.*

34) *Philo ed. Mang.* II, 633 (= *Euseb. Praep. ev.* VIII, 11, 13).

35) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 6. — Die Verwalter (*ἐπιμεληταὶ B. J.* II, 8, 3, *ἀποδέκται τῶν προσόδων Antt.* XVIII, 1, 5, *ταμίαι Philo* II, 633 = *Eus.* VIII, 11, 10, *ἐπίτροποι B. J.* II, 8, 6) scheinen zugleich die Vorsteher des Ordens gewesen zu sein. Denn auch letztere werden *ἐπιμεληταί* genannt (*B. J.* II, 8, 5. 6).

36) *B. J.* II, 8, 4.

Das Tagewerk des Esseners war streng geregelt. Es begann mit Gebet, nach welchem die Mitglieder von den Vorstehern zur Arbeit entlassen wurden. Zu den reinigenden Waschungen versammelten sie sich wieder, worauf das gemeinsame Mahl folgte. Nach dem Mahle ging man wieder an die Arbeit, um sich Abends zum Mahle wiederum zu versammeln[37]. Die Hauptbeschäftigung der Ordensmitglieder war der Ackerbau[38]. Doch trieben sie auch allerlei Gewerbe. Verpönt war dagegen aller Handel, weil er zur Habsucht reize; und ebenso die Anfertigung von Kriegswerkzeug und überhaupt von Geräthen, durch welche den Menschen Schaden zugefügt wird[39].

2. Ethik. Sitten und Gebräuche. Sowohl von Philo als von Josephus werden die Essener als wahre Virtuosen der Sittlichkeit geschildert. *Βέλτιστοι ἄνδρες τὸν τρόπον* nennt sie Josephus[40]. Und Philo wetteifert mit ihm in der Verkündigung ihres Lobes[41]. Enthaltsam, einfach und bedürfnisslos war ihr Leben. „Die sinnliche Lust verwerfen sie als Sünde, die Mässigkeit aber und die Freiheit von Leidenschaften halten sie für das Wesen der Tugend“[42]. Speise und Trank geniessen sie nur bis zur Sättigung[43]. Indem sie leidenschaftlicher Erregung sich enthalten, sind sie „des Zornes gerechte Verwalter“[44]. Bei ihren Mahlzeiten sind sie „Tag für Tag mit demselben zufrieden, die Genügsamkeit liebend, grossen Aufwand als der Seele und dem Leibe schädlich verwerfend“[45]. Kleider und Schuhe legen sie erst ab, wenn sie völlig unbrauchbar geworden sind[46]. Schätze von Gold und Silber sammeln sie nicht, noch erwerben sie aus Begierde nach Gewinn grosse Ländereien, sondern nur was für die Bedürfnisse des Lebens nöthig ist[47].

Neben diesem allgemeinen Zuge der Einfachheit und Mässigkeit findet sich aber in ihren sittlichen Grundsätzen, in ihren Gebräuchen

37) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 5.

38) *Antt.* XVIII, 1, 5: *τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι.*

39) *Philo ed. Mangey* II, 457. 633 (= *Euseb.* VIII, 11, 8—9).

40) *Antt.* XVIII, 1, 5.

41) Vgl. namentlich, was Philo II, 458 über ihren Unterricht sagt, mit dem Inhalte des Eides, welchen nach *Joseph. B. J.* II, 8, 7 Jeder beim Eintritt zu schwören hatte.

42) *Bell. Jud.* II, 8, 2: *τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι.*

43) *Bell. Jud.* II, 8, 5 *fin.*: Ursache der Ruhe und Stille bei den Mahlzeiten ist *ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου.*

44) *Bell. Jud.* II, 8. 6: *ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί.*

45) *Philo ed. Mangey* II, 633 (= *Euseb.* VIII, 11, 11).

46) *Joseph. B. J.* II, 8, 4.

47) *Philo ed. Mang.* II, 457.

und Lebensgewohnheiten eine Reihe eigenthümlicher Punkte, die wir zunächst hier einfach aufzählen, die Erklärung für später vorbehaltend. 1) „Keiner ist bei ihnen Sklave, sondern Alle sind frei, indem sie gegenseitig für einander arbeiten" [48]). 2) „Alles was sie sagen, ist gewisser als ein Eid. Das Schwören aber verwerfen sie, da es schlimmer sei, als Meineid. Denn was ohne Anrufung Gottes nicht Glauben verdient, das sei schon gerichtet" [49]). 3) Das Salben mit Oel verwerfen sie. Und wenn Einer wider Willen gesalbt worden ist, so wischt er sich ab. „Denn ein rauhes Aeussere halten sie für löblich" [50]). 4) Vor jeder Mahlzeit baden sie sich in kaltem Wasser [51]). Dasselbe thun sie, so oft sie eine Nothdurft verrichtet haben [52]). Ja selbst die blosse Berührung durch ein Ordensmitglied der niedrigeren Classe erfordert ein reinigendes Bad [53]). 5) Allezeit weisse Kleidung zu tragen, halten sie für schön [54]), weshalb jedem eintretenden Mitgliede ein weisses Gewand überreicht wird [55]). 6) Mit besonderer Schamhaftigkeit verfahren sie bei Verrichtung der Nothdurft. Sie graben nämlich mit der Hacke (*σκαλίς, ἀξινάριον*), welche jedes Mitglied erhält, eine Grube von einem Fuss Tiefe, umhüllen sich mit dem Mantel, um nicht den Lichtglanz Gottes zu beleidigen (*ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ*), entleeren sich in die Grube und schütten die aufgegrabene Erde wieder darauf. Und dabei suchen sie die einsamsten Orte auf und baden sich darnach, wie es Verunreinigte zu thun pflegen. An Sabbathen aber enthalten sie sich gänzlich der Verrichtung der Nothdurft [56]). Auch sonst noch zeigt sich ihr schamhaftes Wesen. Beim Baden binden sie eine Schürze um die Lenden [57]). Und das Ausspeien in

---

48) *Philo ed. Mangey* II, 457: *Δοῦλός τε παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες, ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις.* — Vgl. *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5: *οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν.*

49) *Bell. Jud.* II, 8, 6: *πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου, τὸ δὲ ὀμνύειν περιΐστανται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες· ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαί φασι τὸ ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ.* — Vgl. *Antt.* XV, 10, 4 (Herodes erlässt den Essenern den Eid). — *Philo* II, 458: sie lehren *τὸ ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδές.*

50) *Bell. Jud.* II, 8, 3: *κηλῖδα δὲ ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἀλιφῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται.*

51) *B. J.* II, 8, 5: *ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι.*

52) *B. J.* II, 8, 9 *fin.*

53) *B. J.* II, 8, 10 *init.*

54) *B. J.* II, 8, 3: *τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται, λευχειμονεῖν τε διὰ παντός.*

55) *B. J.* II, 8, 7.

56) *Bell. Jud.* II, 8, 9.

57) *B. J.* II, 8, 5.

die Mitte oder nach Rechts hin vermeiden sie[58]. 7) Die Ehe verwarfen sie ganz und gar[59]. Zwar kennt Josephus einen Zweig der Essener, welcher die Ehe zuliess[60]. Aber diese können jedenfalls nur eine kleine Minderheit gebildet haben. Denn Philo sagt geradezu: Ἐσσαίων οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα. 8) An den Tempel schickten sie zwar Weihgeschenke, aber Thieropfer brachten sie nicht dar, da sie ihre eigenen Opfer für werthvoller hielten. Sie waren deshalb ausgeschlossen von dem Tempel zu Jerusalem[61]. 9) Eine Haupt-Eigenthümlichkeit der Essener waren endlich ihre gemeinsamen Mahlzeiten, die den Charakter von Opfermahlen hatten. Die Speisen wurden von Priestern zubereitet[62], wobei wahrscheinlich gewisse Reinheitsvorschriften beobachtet wurden; denn es war einem Essener nicht gestattet, eine andere als eben diese Speise zu geniessen[63]. Die Mahlzeiten beschreibt Josephus folgendermassen: „Nach dem reinigenden Bade begeben sie sich in eine eigene Wohnung, wohin keinem Andersgläubigen der Zutritt gestattet ist. Und sie selbst gehen als Reine in den Speisesaal wie in ein Heiligthum. Und nachdem sie sich in Ruhe gesetzt haben, legt der Bäcker der Reihe nach Brode vor, und der Koch setzt einem Jeden ein Gefäss mit einem einzigen Gerichte vor. Der Priester aber betet vor der Mahlzeit, und Keiner darf vor dem Gebete etwas geniessen. Nach der Mahlzeit betet er wieder. Am Anfang und am Ende ehren sie Gott als Geber der Nahrung. Darauf legen sie ihre Kleider als heilige ab und wenden sich wieder zur Arbeit bis Abends. Zurückkehrend speisen sie dann in derselben Weise wieder“[64]. 10) Die weit verbreitete Meinung, dass die Essener sich des Genusses von

58) *B. J.* II, 8, 9: *τὸ πτύσαι δὲ εἰς μέσους ἢ τὸ δεξιὸν μέρος φυλάσσονται.*

59) *Philo* II, 633—634 (= *Euseb.* VIII, 11, 14—17). *Joseph. B. J.* II, 8, 2. *Antt.* XVIII, 1, 5. *Plin. Hist. Nat.* V, 17.

60) *Bell. Jud.* II, 8, 13.

61) *Philo* II, 457: *οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* — *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5: *εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.*

62) *Antt.* XVIII, 1, 5.

63) *B. J.* II, 8, 8.

64) *Bell. Jud.* II, 8, 5. Ohne Zweifel haben wir in diesen Mahlen die Opfer (*θυσίαι*) zu erblicken, welche die Essener nach *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5 für werthvoller hielten, als die zu Jerusalem. Die *ἱεραὶ ἐσθῆτες* waren wohl leinene Gewänder. Denn weisse Kleidung trugen die Essener stets. Das Auszeichnende der heiligen Gewänder kann also nur in dem Stoffe gelegen haben. Bestimmt sagt Josephus (*B. J.* II, 8, 5) von den Bade-Schürzen, dass sie aus Leinwand bestanden. Vgl. Zeller III, 2, 290 (3. Aufl.).

Fleisch und Wein enthalten hätten, hat keine Stütze in den älteren Quellen und ist neuerdings von Lucius wohl mit Recht bekämpft worden[65]). Als indirecte Argumente pflegt man dafür anzuführen: a) die Verwerfung der Thieropfer, welche ihren Grund darin habe, dass die Essener das Schlachten der Thiere überhaupt für verwerflich hielten, und b) die Verwerfung des Fleisch- und Weingenusses bei den verwandten Richtungen der Therapeuten, Pythagoreer und Ebjoniten. Allein dass die Verwerfung der Thieropfer aus dem angegebenen Motive hervorgegangen ist, lässt sich nicht beweisen; und die Verwandtschaft der genannten Richtungen mit dem Essenismus, resp. der Grad dieser Verwandtschaft, ist eben erst auf Grund der feststehenden Thatsachen zu ermitteln. Hieronymus schreibt allerdings den Essenern die Enthaltung von Fleisch und Wein zu. Seine Behauptung beruht aber nachweisbar nur auf grober Nachlässigkeit in der Wiedergabe des Berichtes des Josephus[66]).

3. Theologie und Philosophie. Die Weltanschauung der Essener war ihrer Grundlage nach jedenfalls die jüdische. Wenn Josephus ihnen den Glauben an ein unabänderliches Geschick zuschreibt, durch welches die menschliche Willensfreiheit schlechthin

---

65) Lucius, Die Therapeuten S. 38 f. Ders., Der Essenismus S. 56 f.

66) *Hieronymus adv. Jovinian.* II, 14 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 343): *Josephus in secunda Judaicae captivitatis historia et in octavo decimo antiquitatum libro et contra Appionem duobus voluminibus tria describit dogmata Judaeorum: Pharisaeos, Sadducaeos, Essaenos. Quorum novissimos miris effert laudibus, quod et ab uxoribus et vino et carnibus semper abstinuerint et quotidianum jejunium verterint in naturam.* Der Eingang dieser Worte beweist, dass Hieronymus dabei überhaupt nicht den Josephus, sondern den Porphyrius benützt hat, welcher in seiner Schrift *de abstinentia* IV, 11—13 den Bericht des Josephus wiedergiebt (vgl. *de abstinentia* IV, 11: *Ἰώσηπος . . . ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας . . . καὶ ἐν τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς ἀρχαιολογίας . . . καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τῷ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*, die letztere Angabe ist falsch, da in den Büchern *contra Apionem* die Secten nicht erwähnt werden). Aber weder Josephus noch Porphyrius sagen etwas davon, dass die Essener sich des Fleisch- und Weingenusses enthalten hätten. Porphyrius selbst fordert allerdings in seiner ganzen Schrift die Enthaltung von Fleischgenuss. Er ist aber exact genug, in den Bericht des Josephus nichts Fremdes hineinzutragen (die Angabe bei Lucius S. 56 ist also unrichtig, vgl. auch Zeller S. 287). Erst Hieronymus hat diese Ergänzung vorgenommen. Da er aber seine Behauptung lediglich auf Josephus stützt, so verliert sie damit allen Werth. — Für den Fleisch- und Weingenuss bei den Essenern lassen sich wenigstens zwei Wahrscheinlichkeitsgründe geltend machen: 1) Nach *Philo* II, 633 = *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 8 trieben sie auch Viehzucht. 2) Josephus *B. J.* II, 8, 5 erklärt die Ruhe und Stille bei den Mahlzeiten daraus, dass sie Speise und Trank (*τροφὴν καὶ ποτόν*) nur bis zur Sättigung genossen, was doch nur einen Sinn hat, wenn sie auch Wein tranken.

aufgehoben werde [67]), so ist dies ohne Zweifel nur im Sinne eines unbedingten Vorsehungsglaubens zu verstehen [68]). Und wenn er sagt, dass die Essener alles, die Sadducäer nichts vom Geschick abhängig machen, während die Pharisäer eine Mittelstellung zwischen beiden einnehmen, so mag daran so viel wahr sein, dass die Essener an dem Vorsehungsglauben, den sie mit den Pharisäern gemein hatten, mit besonderer Entschiedenheit festhielten. Wie die Essener in diesem Punkte nur entschiedene Pharisäer sind, so auch in Hochhaltung des Gesetzes und des Gesetzgebers. „Nächst Gott ist bei ihnen der Name des Gesetzgebers Gegenstand der grössten Ehrfurcht; und wer ihn lästert, wird mit dem Tode bestraft“ [69]). „Die Ethik betreiben sie besonders gründlich, indem sie zu Lehrmeistern die väterlichen Gesetze nehmen, die eine menschliche Seele ohne göttliche Eingebung unmöglich habe ausdenken können“ [70]). Bei ihren Gottesdiensten wurden ganz ebenso wie bei den übrigen Juden die heiligen Schriften gelesen und erklärt; und Philo bemerkt, dass sie mit besonderer Vorliebe sich der allegorischen Auslegung bedienten [71]). Ausserordentlich streng waren sie in der Feier des Sabbaths. Sie wagten an diesem Tage kein Gefäss von der Stelle zu rücken, ja nicht einmal ihre Nothdurft zu verrichten [72]). Auch sonst zeigen sie sich als Juden. Obwohl sie vom Tempel ausgeschlossen waren, schickten sie doch ihre Weihgeschenke (*ἀναθήματα*) dorthin [73]). Und selbst das Priesterthum des Hauses Aaron scheinen sie beibehalten zu haben [74]).

---

67) *Joseph. Antt.* XIII, 5, 9. Vgl. XVIII, 1, 5: *Ἐσσηνοῖς δ' ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.*

68) Vgl. das oben S. 325 f. über die Pharisäer Bemerkte.

69) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 9: *Σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου· κἂν βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεται θανάτῳ.*

70) *Philo* II, 458: *Τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.* — Vgl. *Joseph. B. J.* II, 8, 12: *βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.* Ob dagegen unter den *συγγράμμασι τῶν παλαιῶν B. J.* II, 8, 6 die heiligen Schriften zu verstehen sind, ist fraglich, da es nach *B. J.* II, 8, 7 auch eigene Bücher der Secte gab.

71) *Philo* II, 458. Zur Erklärung der Stelle vgl. Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 426. Philosophie der Griechen III, 2, 293 f.

72) *Bell. Jud.* II, 8, 9.

73) *Antt.* XVIII, 1, 5.

74) Es handelt sich hier um die Auslegung der Stelle *Antt.* XVIII, 1, 5: *Ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦσι καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθούς, ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων.* Gewöhnlich übersetzt man dies: „Zu Empfängern der Einkünfte und dessen, was die Erde hervor-

Bei dieser entschieden jüdischen Grundlage ihres Bewusstseins kann selbstverständlich von eigentlicher Sonnenanbetung bei ihnen keine Rede sein. Wenn daher Josephus erzählt, dass sie täglich vor Aufgang der Sonne „altherkömmliche Gebete an sie richten, gleichsam bittend, dass sie aufgehe“ [75]), so kann dies nicht im Sinne einer *adoratio*, sondern nur in dem einer *invocatio* gemeint sein. Immerhin ist schon diese *invocatio* (man beachte das *εἰς αὐτόν*) bei jüdischen Monotheisten auffällig, da hiebei die (dem jüdischen Bewusstsein fremde) Vorstellung zu Grunde zu liegen scheint, dass die Sonne Repräsentant des göttlichen Lichtes ist. Dass sie nämlich von letzterer Vorstellung ausgingen, ist darum anzunehmen, weil sie auch ihre Vorsicht bei Verrichtung der Nothdurft damit motivirten, dass sie den Lichtglanz Gottes nicht beleidigen wollten [76]).

Wie sich schon hierin die Einmischung fremdartiger Elemente zeigt, so hatten überhaupt die Essener in ihrer Lehre manches Eigenthümliche, dem traditionellen Judenthum Fremdartige. Zwar wenn Josephus sagt, dass der Eintretende schwören musste, Keinem die Satzungen (*δόγματα*) anders mitzutheilen, als wie er sie selbst empfangen [77]), so kann es bei der Weitschichtigkeit des Begriffes von *δόγμα* zweifelhaft sein, ob hiebei an besondere Lehren zu denken ist. Jedenfalls aber war der Orden im Besitze ihm eigenthümlicher Bücher, deren sorgfältige Verwahrung den Mitgliedern zur Pflicht gemacht wurde [78]). Und hinsichtlich ihrer Lehre sind uns wenigstens einzelne Eigenthümlichkeiten bekannt. Aus den „Schriften der Alten“ (es ist nicht klar, ob die Secten-Bücher oder die kanonischen Schriften gemeint sind) erforschten sie, was zum Nutzen der Seele und des Leibes dient: die Heilkraft der Wurzeln und die Eigenschaften der

bringt, wählen sie treffliche Männer, und (ebensolche Männer wählen sie) zu Priestern wegen der Bereitung von Brod und Speise“. Es wird aber vielmehr zu übersetzen sein: „und Priester (wählen sie) zur Bereitung von Brod und Speise“. Im ersteren Falle würde der Sinn sein, dass sie kein Priesterthum der Geburt kannten, sondern nur ein solches durch Wahl; im letzteren Falle würde gesagt sein, dass sie ihre Bäcker und Köche aus der Zahl der Priester (des Hauses Aaron) nahmen.

75) *Bell. Jud.* II, 8, 5: *Πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.*

76) *B. J.* II, 8, 9: *ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ.* — Die entgegengesetzte Voraussetzung findet sich gelegentlich in den *Testam.* XII *Patriarch. Benjamin c.* 8: *ὁ ἥλιος οὐ μιαίνεται προσέχων ἐπὶ κόπρον καὶ βόρβορον, ἀλλὰ μᾶλλον ἀμφότερα ψύχει καὶ ἀπελαύνει τὴν δυσωδίαν.*

77) *B. J.* II, 8, 7: *μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν.*

78) *B. J.* II, 8, 7: *συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία.*

Steine[79]). Grossen Werth müssen sie auf ihre Engellehre gelegt haben. Der Eintretende musste schwören, die Namen der Engel sorgfältig zu bewahren[80]). Auf Grund ihres Schriftstudiums und ihrer Reinigungen versicherten sie, die Zukunft vorher zu wissen; und Josephus behauptet, dass sie in ihren Weissagungen selten sich geirrt hätten[81]), wie er denn mehrere Beispiele eingetroffener Weissagungen von Essenern erzählt; so von einem Judas zur Zeit Aristobul's I[82]), von einem Menachem zur Zeit des Herodes[83]), von einem Simon zur Zeit des Archelaus[84]). Am eingehendsten äussert sich Josephus über ihre Lehre von der Seele und deren Unsterblichkeit. Wenn wir seinem Berichte trauen dürfen, so lehrten sie, dass die Leiber vergänglich seien, die Seelen aber unsterblich, und dass sie, ursprünglich im feinsten Aether wohnend, durch sinnlichen Liebesreiz herabgezogen mit den Leibern wie mit Gefängnissen sich verbanden; wenn sie aber aus den Fesseln der Sinnlichkeit befreit werden, wie aus langer Knechtschaft erlöst sich freudig in die Höhe schwingen. Den guten (Seelen) sei ein Leben jenseits des Oceans beschieden, wo sie weder von Regen noch Schnee, noch Hitze belästigt werden, sondern stets ein sanfter Zephyr weht. Den bösen (Seelen) aber sei ein finsterer und kalter Winkel bestimmt voll unaufhörlicher Qualen[85]).

II. Wesen und Ursprung des Essenismus.

So eingehend die Schilderungen unserer Quellen, namentlich des Josephus, sind, so wenig ist bis auf den heutigen Tag die Frage entschieden, von welchem Gesichtspunkte aus diese Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären, aus welchen allgemeinen Anschauungen und Motiven sie hervorgegangen ist. Die Einen (und sie bil-

---

79) *B. J.* II, 8, 6: *Σπουδάζουσι δὲ ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. Ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.*

80) *B. J.* II, 8, 7: *συντηρήσειν .... τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

81) *B. J.* II, 8, 12.

82) *Antt.* XIII, 11, 2. *B. J.* I, 3, 5.

83) *Antt.* XV, 10, 5.

84) *Antt.* XVII, 13, 3. *B. J.* II, 7, 3.

85) *B. J.* 8, 11: *Καὶ γὰρ ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μέν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας, ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷον δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι κ. τ. λ.*

den gegenwärtig die Mehrzahl) wollen den Essenismus rein aus dem Judenthum erklären, indem sie ihn entweder für wesentlich identisch mit dem Pharisäismus halten oder ihn doch (bei allen Abweichungen) aus dem chasidäischen und pharisäischen Judenthum glauben ableiten zu können. So namentlich die jüdischen Gelehrten Frankel, Jost, Grätz, *Derenbourg*, Geiger, und von christlichen Gelehrten: Ewald, Hausrath, *Tidemann*, Lauer, Clemens, Reuss, Kuenen. In eigenthümlicher Weise vertritt diesen Standpunkt Ritschl. Er betrachtet den Essenismus nur als eine consequente Durchführung der Idee des allgemeinen Priesterthums (*Exod.* 19, 6). Alle einzelnen Thatsachen glaubt er daraus erklären zu können, dass die Essener ein Volk von Priestern sein wollten. Aehnlich Bestmann, nur dass dieser im Essenismus nicht eine Durchführung der Idee des allgemeinen, sondern des aaronidischen Priesterthums sieht. Lucius hält ebenfalls den Essenismus für ein rein jüdisches Gebilde, und leitet seine Entstehung daraus ab, dass die exclusiv „Frommen" in der Makkabäerzeit sich vom jerusalemischen Tempelcultus lossagten, weil sie ihn für illegitim hielten. Aus dieser Lossagung vom Tempelcultus sollen sich alle Eigenthümlichkeiten des Essenismus erklären lassen. Wieder in anderer Weise hat früher Hilgenfeld den Essenismus rein aus dem Judenthume abgeleitet. Er glaubte (in seinem Werke über die jüdische Apokalyptik 1857, S. 243 ff.) in den Essenern nichts anderes als eine Schule von Apokalyptikern erblicken zu müssen. Ihre Askese hatte, wie bei *Daniel* 10, 2—3. *Henoch* 83, 2. 85, 3. IV *Esra* 9, 24. 26. 12, 51, lediglich den Zweck, sich zum Empfange von Offenbarungen würdig und fähig zu machen. „Es war die höhere Erleuchtung, der Empfang von Offenbarungen, namentlich durch Traumgesichte, was man auf diesem Wege zu erreichen suchte" (S. 253). Nachdem Hilgenfeld diese Ansicht noch in seiner Zeitschrift 1858, S. 116 ff. vertheidigt hatte, deutete er schon im Jahrgang 1860, S. 358 ff. die Möglichkeit persischen Einflusses an. Später (Jahrgang 1867, S. 97 ff.) suchte er bestimmt nachzuweisen, dass auf die Bildung des Essenismus nicht nur der Parsismus, sondern auch der Buddhismus von wesentlichem Einfluss gewesen seien; welche Anschauung er längere Zeit (1868, S. 343 ff. 1871, S. 50 ff.) festgehalten hat[86]). In seinen neueren Kundgebungen

86) In gewissem Sinne hat er einen Vorgänger schon in Philo, der als Beispiele asketischen Lebens zuerst die persischen Magier, dann die indischen Gymnosophisten, und unmittelbar darauf die Essener anführt (*Quod omnis probus liber* §. 11—12, *ed. Mang.* II, 456—457: *Ἐν Πέρσαις μὲν τὸ Μάγων, ... Ἐν Ἰνδοῖς δὲ τὸ Γυμνοσοφιστῶν, ... Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη* [*καὶ*] *Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος κ. τ. λ*).

betont Hilgenfeld wieder mehr die jüdische Grundlage und nimmt daneben nur parsistische Einwirkungen an (Zeitschr. 1882, S. 290; Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 141—149): er meint, die Essener seien ursprünglich Rechabiten, die sich in einem Orte Namens Essa westlich vom todten Meere niedergelassen hätten (Zeitschr. 1882, S. 268 ff. 286 ff. Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 100 ff. 139 ff.)[87]. Eine wesentlich jüdische Grundlage mit secundärem Einfluss des Parsismus nimmt auch Lightfoot an (*St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon*, 2. *ed. p.* 355—396). Vorwiegend aus dem Judenthum erklärt auch Lipsius die Entstehung des Essenismus; doch giebt er die Einwirkung fremder Einflüsse zu, nur nicht von Seite der griechischen Philosophie oder des Parsismus, und am wenigsten des Buddhismus, sondern von Seite des syrisch-palästinensischen Heidenthums. Die Entwickelung des Essenismus habe sich „durchaus auf palästinensischem Boden“ vollzogen (Bibellexikon II, 189—190). Während alle bisher Genannten den Essenismus ausschliesslich oder doch vorwiegend als jüdisches Gebilde betrachten, haben nach Baur's und Gfrörer's Vorgang Lutterbeck, Zeller, Mangold und Holtzmann, bald mehr, bald weniger, die Eigenthümlichkeiten, welche den Essenismus von dem traditionellen Judenthume unterscheiden, aus dem Einfluss des Pythagoreismus erklärt, mit welchem schon *Josephus* (*Antt.* XV, 10, 4) den Essenismus zusammengestellt hat. Namentlich war es Zeller, der in seinen Verhandlungen mit Ritschl auf Grund seiner umfassenden Kenntniss der griechischen Philosophie für beinahe alle Punkte Parallelen mit dem Pythagoreismus nachzuweisen gesucht hat. Eine vermittelnde Stellung nahm Herzfeld ein, indem er glaubte, dass im Essenismus „ein Judenthum von ganz eigenthümlich verschmolzenen ultra-pharisäischen und alexandrinischen Anschauungen mit dem Pythagoreismus und manchen Riten der ägyptischen Priester verschwistert erscheint“ (III, 369). Auch Keim ist der Ansicht, dass zwar alle Eigenthümlichkeiten des Essenismus aus dem Judenthume abgeleitet werden könnten, dass aber doch die Parallelen zwischen Pythagoreismus und Essenismus zu auffallend und zahlreich seien, um den Einfluss des ersteren auf letzteren in Abrede stellen zu können (Gesch. Jesu I, 300 ff.).

---

87) Dieser Ort Essa westlich vom todten Meere ist von Hilgenfeld lediglich *ad hoc* erfunden. Hilgenfeld selbst kann nur ein Ἔσσα in Peräa nachweisen, das mit Gerasa identisch sei (*Jos. Antt.* XIII, 15, 3 vgl. mit *Bell. Jud.* I, 4, 8). Er meint aber, der Name bedeute „Gründung“ und könne daher als Name mehrerer Orte vorkommen. Leider hat aber auch jenes Ἔσσα in Peräa gar nicht existirt, da auf Grund von *B. J.* I, 4, 8 auch in der Parallelstelle *Antt.* XIII, 15, 3 Γέρασα zu lesen ist; vgl. oben S. 103 Anm. 257.

Aus diesem Labyrinthe von Anschauungen ist es nicht leicht, einen Ausweg zu finden. Die Fragestellung wird sich vereinfachen, wenn wir zunächst die eigenthümlichen Hypothesen von Ritschl, Lucius und Hilgenfeld einer Prüfung unterziehen. 1) Die Hypothese Ritschl's ist insofern bestechend, als allerdings die Essener wie die israelitischen Priester einen Stand von besonderer Reinheit und Heiligkeit darstellen wollen. Die Parallelen zwischen beiden sind daher sehr zahlreich. Andererseits aber bleiben dabei doch wesentliche Punkte unerklärt; so namentlich die Verwerfung der Thieropfer, der Ehe, des Eides, des Salböles[88]. Es wird nicht gelingen, alle diese Erscheinungen aus jenem einen Gesichtspunkte befriedigend abzuleiten. 2) Noch weniger freilich ist dies der Fall bei dem von Lucius gewählten Ausgangspunkte. Sein Versuch, alle Singularitäten der Essener aus ihrem Bruch mit dem illegitimen jerusalemischen Cultus zu erklären, darf als misslungen bezeichnet werden. Wie sollen sie von hier aus zur Verwerfung der Ehe, des Eides, der Sklaverei, des Handeltreibens, überhaupt zu ihrer eigenthümlichen puritanischen Richtung kommen?[89]. Ueberdies ist schon der Ausgangspunkt unglücklich gewählt. Denn wenn die Essener, wie Lucius annimmt, in ihrer gesetzlichen Richtung mit den Pharisäern eins waren, so hatten sie mindestens seit den Zeiten der Alexandra keinen Grund mehr, sich vom Tempelcultus fern zu halten, da seitdem alle Sacra in durchaus correcter Weise vollzogen wurden. 3) Im Wesentlichen dieselben Instanzen wie gegen Ritschl und Lucius gelten auch gegen Hilgenfeld's frühere Auffassung der Essener als einer Gemeinde von Apokalyptikern. Auch hier bleiben viele Einzelheiten durchaus unerklärt[90]. Wenn überhaupt der Essenismus als ein rein jüdisches Gebilde begriffen werden kann, ist es immer noch am einfachsten, ihn lediglich als eine Steigerung der pharisäischen Richtung zu betrachten, denn mit dieser hat er den Ausgangspunkt und viele Einzelheiten gemeinsam. Man kann daher die Frage dahin vereinfachen: ob der Essenismus nichts anderes ist als ein eigenthümlicher Seitentrieb des Pharisäismus, oder ob auf seine Entstehung und Entwickelung auch fremde Einflüsse eingewirkt haben? und wenn letztere Frage bejaht wird, welche Einflüsse dies gewesen sind, ob der Buddhismus (Hilgenfeld früher) oder der Parsismus (Hilgenfeld, Lightfoot) oder das syrisch-palästinensische Heidenthum (Lip-

88) Vgl. Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 413 ff. Philosophie der Griechen III, 2, 311 ff.

89) S. gegen Lucius auch meine Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1881, 492—496.

90) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 315 ff.

sius) oder endlich die orphisch-pythagoreische Richtung der Griechen (Zeller und Andere)?

Es ist nun nicht zu läugnen, dass sich sehr vieles, ja das meiste aus der pharisäisch-jüdischen Grundlage erklären lässt. Echt pharisäisch sind vor allem zwei Hauptpunkte: die strenge Gesetzlichkeit und das ängstliche Reinheitsstreben. Mit ihrer Hochschätzung des grossen Gesetzgebers Mosis und der heiligen Schriften, mit ihrer strengen, ja rigoristischen Sabbathfeier stehen sie ganz und voll auf dem Boden des Judenthums. Wenn sie dabei einzelne Vorschriften des Gesetzes, wie namentlich die über die Thieropfer, nicht beobachteten, so kann dies seinen Grund haben entweder in einer Nothlage, in der sie sich befanden, oder in allegorischer Deutung der betreffenden Gesetze. Jedenfalls steht es nicht im Widerspruch mit ihrer unbedingten Anerkennung der formalen Autorität des Gesetzes. Pharisäisch ist aber im Wesentlichen auch ihr ängstliches Reinheitsstreben. Das Werthlegen auf die levitische Reinheit und auf die Bäder und Waschungen, durch welche dieselbe nach geschehener Verunreinigung wiederhergestellt wurde, ist ja gerade ein charakteristisches Merkmal des Pharisäismus[91]). Namentlich das essenische Baden vor der Mahlzeit hat seine Analoga im pharisäischen Judenthum und ist höchstens eine Steigerung der pharisäischen Sitte[92]). Das Baden nach Verrichtung der Nothdurft wird wenigstens von den diensthuenden Priestern gefordert[93]). Wenn also die Essener dasselbe von allen ihren Mitgliedern fordern, so zeigen sie damit nur, dass sie eben den höchsten Grad der Reinheit nach jüdischen Begriffen bei sich verwirklichen wollen. Sehr lebhaft wird man an pharisäische Anschauungen auch erinnert durch die esse-

91) *Tertullian. De baptismo c.* 15: *Ceterum Israël Judaeus quotidie lavat, quia quotidie inquinatur.* — Wenn bei *Epiphanius haer.* 17 die Hemerobaptisten (= *καθ' ἡμέραν βαπτιζόμενοι*) als jüdische Secte erwähnt werden, so ist damit nur aus einer charakteristischen Eigenthümlichkeit aller Juden ein besonderer Sectenname fabricirt.

92) *Ev. Marci* 7, 3—4: *οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν . . . καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ ῥαντίσωνται (al. βαπτίσωνται) οὐκ ἐσθίουσιν.* Vgl. auch *Matth.* 15, 2. *Luc.* 11, 38. — *Chagiga* II, 5: „Zum Genuss von Chullin (profaner Speise), Zehnt und Hebe muss man die Hände waschen (eigentlich: begiessen); um Heiliges zu essen, sie erst untertauchen“ (letztere Vorschrift gilt nur denjenigen, welche „heilige“ d. h. von Opfern herrührende Speise geniessen). Vgl. auch oben S. 405. — Das Baden (des ganzen Körpers) vor dem Essen ist als generelle Vorschrift in der rabbinischen Literatur nicht nachweisbar. Die Auslegung der neutestamentlichen Stellen ist streitig.

93) *Joma* III, 2. Vgl. überhaupt über die von den Priestern geforderte Reinheit oben S. 227 f.

nische Sitte, sich sogar nach Berührung mit einem Ordensmitgliede niedrigeren Grades (d. h. einem Novizen) zu baden. Was nämlich für den Pharisäer der unreine Am-haarez ist, das ist für den Essener der noch nicht in die eigentliche Gemeinschaft aufgenommene Novize. Der Essenismus ist also zunächst nur der Pharisäismus im Superlativ. — Aus dem Bestreben, die hier geforderte Reinheit des Lebens vollkommen durchführen zu können, erklärt sich auch die essenische Separation, ihre Organisation zu engen geschlossenen Gemeinschaften. Wenn schon der Pharisäer den Verkehr mit dem unreinen Am-haarez nach Möglichkeit vermeidet, so sondert sich der Essener nun vollends ab von dem grossen Haufen und bildet enggeschlossene Vereine, in welchen durch die Gleichheit der Gesinnung und des Strebens die Möglichkeit geboten wird, das Ideal eines vollkommen reinen Lebens zu verwirklichen. Die gemeinsamen Mahlzeiten in diesen Vereinen, für welche die Speisen von den Priestern zubereitet werden, geben dem Essener eine Bürgschaft dafür, dass er nur koschere Kost zu geniessen bekommt. Der enge brüderliche Verband führt dann zur Gütergemeinschaft. Die strengen Forderungen aber, welche an ein Ordensmitglied gestellt werden, machen es nothwendig, dass man neue Mitglieder nur nach mehrjährigem strengem Noviziate in die Gemeinschaft aufnimmt. — Die Reinheit und Heiligkeit, welche die Essener zu verwirklichen streben, ist nun freilich doch eine andere, höhere und absonderlichere als die der Pharisäer. Aber fast alle Besonderheiten haben wenigstens ihre Anknüpfungspunkte im Pharisäismus. Die weisse Kleidung entspricht der Dienstkleidung der israelitischen Priester; beweist also wieder nur, dass die Essener den höchsten Grad jüdischer Reinheit und Heiligkeit darstellen wollen. Die Vorsicht bei Verrichtung der Nothdurft findet durch *Deut.* 23, 13—15 und durch talmudische Parallelen ihre Erklärung[94]). Auch die Schamhaftigkeit beim Baden[95]) und selbst die Sitte, nicht nach vorn oder nach rechts hin auszuspeien, hat ihre Analogien im Talmud[96]). Die

94) Nach *Berachoth* 61ᵇ durfte man in Judäa die Nothdurft nicht gegen Osten oder Westen (sondern nur gegen Süden oder Norden) verrichten, um sich nicht gegen den Tempel hin zu entblössen.

95) Nach *Mischna Berachoth* III, 5 muss ein Badender, wenn die Zeit des Schma-Betens kommt und er nicht mehr Zeit hat, heraufzusteigen und sich zu bedecken, sich wenigstens mit Wasser bedecken. *Bab. Berachoth* 24ᵇ wird gefordert, dass ein Nackter vor dem Schma-Beten den Tallith um den Hals oder um das Herz winde, dass die oberen Körpertheile die Scham nicht sähen, s. Herzfeld III, 389. Vgl. auch Lucius S. 68.

96) Nach *jer. Berachoth* III, 5 war es verboten, beim Gebet nach vorn oder zur Rechten auszuspeien, s. Herzfeld III, 389. Noch heutzutage wird diese Sitte beobachtet.

Verwerfung der Ehe ist freilich etwas dem genuinen Judenthume heterogenes[97]). Aber auch sie lässt sich von jüdischen Prämissen aus erklären. Da nämlich der eheliche Act als solcher den Menschen verunreinigt und ein levitisches Reinigungsbad nothwendig macht[98]), so konnte das Bestreben, den höchstmöglichen Grad von Reinheit und Heiligkeit darzustellen, wohl zur völligen Verwerfung der Ehe führen. Wie jedoch in allen diesen Punkten sich ein Hinausgehen über das gewöhnliche Judenthum zeigt, so auch in dem starken puritanischen Zug, welcher die essenische Lebensweise charakterisirt. In manchen socialen Sitten und Einrichtungen, welche die Culturentwickelung mit sich gebracht hatte, sahen sie eine Verkehrung der ursprünglichen und einfachen, von der Natur selbst vorgeschriebenen Sitten-Ordnung. Sie glaubten darum die wahre Sittlichkeit darzustellen, indem sie zu der Einfachheit der Natur und der natürlichen Ordnungen zurückkehrten. Von hier aus wird ihre Verwerfung der Sklaverei, des Eides, des Salböles und überhaupt jedes Luxus zu erklären sein; einfach und bedürfnisslos soll der Mensch leben, und dem Leibe immer nur so viel an Speise und Trank zuführen, als die Natur erfordert. Dass sie eigentliche Askese getrieben hätten durch Fasten und Kasteiungen, durch Entsagung des Fleisch- und Weingenusses, ist nicht nachweisbar. Nur ein Hinausgehen über das natürliche Bedürfniss verwarfen sie[99]). Mit diesem ethischen Radicalismus hängt wohl auch ihre Verwerfung des Handels zusammen: sie wollen einen communistischen Staat, in welchem Jeder für die Gesammtheit arbeitet, aber Keiner auf Kosten des Anderen sich bereichert.

Wenn schon mit den bisher geschilderten Zügen der Boden des vulgären Judenthums verlassen ist, so geschieht dies noch mehr durch die höchst auffällige Thatsache der Verwerfung der Thieropfer. Dass der Gesichtspunkt, den Lucius zur Erklärung dieser Thatsache aufgestellt hat, nicht zum Ziele führt, ist schon oben bemerkt wor-

---

97) Vgl. über das *debitum tori: Jebamoth* VI, 6: „Niemand soll sich der Fortpflanzung entziehen, es sei denn, dass er bereits Kinder habe, und zwar nach der Schule Schammai's bereits zwei Söhne, nach der Schule Hillel's mindestens einen Sohn und eine Tochter". — Ferner: *Kethuboth* V, 6—7. *Gittin* IV, 5. *Edujoth* I, 13. IV, 10.

98) *Joseph. Apion.* II, 24: *καὶ μετὰ τὴν νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀπολούσασθαι κελεύει ὁ νόμος.* — Vgl. *Exod.* 19, 15. *Lev.* 15, 16—18. *Deut.* 23, 11—12.

99) Es fällt daher nicht ganz unter denselben Gesichtspunkt, wenn das pharisäische Judenthum bei den strengeren Graden des Fastens den Gebrauch des Salböles verbietet (*Taanith* I, 6. *Joma* VIII, 1. Vgl. *Daniel* 10, 3. *Ev. Matth.* 6, 17). Dies soll eine wirkliche Entsagung sein.

den[100]). Der einzige Anknüpfungspunkt, der sich auf jüdischem Boden dafür finden lässt, scheint mir vielmehr die Polemik mancher Propheten gegen die Ueberschätzung der Opfer zu sein. Wie die Propheten betonen, dass Gott nicht an Opfern Gefallen habe, sondern an Reinheit der Gesinnung, so ist nach essenischer Anschauung nicht die Schlachtung von Thieren, sondern die Heiligung des eigenen Leibes der wahre Gottesdienst. Es liegt also auch hier wieder ein gewisser ethischer Radicalismus zu Grunde. Aber freilich ist nun mit Verwerfung der Thieropfer ein völliger Bruch mit dem eigentlichen Judenthum vollzogen, der dadurch nicht aufgehoben wird, dass die Essener an den Tempel zu Jerusalem doch Weihgeschenke sandten. — Noch viel fremdartiger nimmt sich aber auf jüdischem Boden ihr eigenthümliches Verhalten gegenüber der Sonne aus. Ihre *εὐχὴ εἰς τὸν ἥλιον* kann unmöglich nur das jüdische Schma sein, das vor Aufgang der Sonne gebetet wurde[101]), sondern sie haben sich beim Gebet deshalb nach der Sonne hin gewendet, weil sie in ihr die Repräsentation des göttlichen Lichtes sahen. Das beweist namentlich der Umstand, dass sie bei Verrichtung der Nothdurft es sorgfältig vermieden, sich gegen die Sonne hin zu entblössen. Auch aus der Notiz des Epiphanius, dass die Ueberreste der Ossäer (die sicherlich mit den Essenern identisch sind) sich mit den Sampsäern, also den Sonnen-Verehrern, verschmolzen hätten, darf wohl geschlossen werden, dass es ihnen mit ihrer religiösen Werthschätzung der Sonne voller Ernst war[102]). Jedenfalls widerspricht schon die blosse Gebets-Richtung nach der Sonne hin der jüdischen Sitte und Anschauung. Diese fordert vielmehr die Wendung nach dem Tempel hin und verwirft die Richtung nach der Sonne ausdrücklich als etwas heidnisches[103]). — Man wird sonach mehr und mehr zu der Annahme

---

100) Vgl. auch Theol. Literaturzeitung 1881, 494.

101) So die meisten jüdischen Gelehrten, auch *Derenbourg p.* 169 *not.* 3. — Vgl. über das Beten des Schma vor Aufgang der Sonne: *Berachoth* I, 2, und über das Schma überhaupt oben S. 382 f.

102) S. *Epiphan. haer.* 20, 3: *καὶ Ὀσσαίων τὸ λεῖμμα οὐκέτι ἰουδαΐζον, ἀλλὰ συναφθὲν Σαμψίταις τοῖς κατὰ διαδοχὴν ἐν τῷ πέραν τῆς νεκρᾶς θαλάσσης ὑπερκειμένοις.* Vgl. auch *Epiphan. haer.* 19, 2. 53, 1—2. *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc.* 2. *ed. p.* 88, 374 *sq.* — Die Identität der Essener und Ossäer ist kaum zu bezweifeln, obwohl Epiphanius sie als zwei verschiedene Secten behandelt, *haer.* 10 und 19 (*Lightfoot p.* 83). — Den Sectennamen der *Σαμψαῖοι* erklärt Epiphanius *haer.* 53, 2 richtig durch *Ἡλιακοί* (von שמש Sonne).

103) S. bes. *Ezechiel* 8, 16 ff. — Nach *Sukka* V, 4 pflegten am Laubhüttenfest morgens, wenn der Hahn krähte, zwei Priester mit Trompeten zu blasen, und zwar zunächst an dem Thore, welches vom Männervorhof in den Weibervorhof führte, dann an dem östlichen Ausgangsthore des Weibervorhofes; hierauf

gedrängt, dass auf die Bildung des Essenismus auch fremde Einflüsse eingewirkt haben. Vollends zweifellos wird dies, wenn der Bericht des Josephus über ihre Anthropologie auch nur der Hauptsache nach glaubwürdig ist. Denn wenn sie wirklich die Präexistenz der Seele gelehrt und den Leib nur als Gefängniss der Seele betrachtet haben, dann ist eben damit auch schon entschieden, dass sie von fremden Philosophemen beeinflusst sind. Die Frage nach dem Ursprung des Essenismus verwandelt sich sonach in die nach der Glaubwürdigkeit des Josephus. Diese ist nun freilich durchaus nicht unverdächtig; und wir sahen schon oben (S. 325 f.), dass er auch die Lehre der Pharisäer griechisch gefärbt, ihre jüdische Doctrin in griechisches Gewand gekleidet hat. Aber eben dort fanden wir auch, dass doch alles, was er über sie sagt, im Wesen der Sache richtig ist, und nur die Form von aussen entlehnt ist. Wenn nun von alledem, was er über die Anthropologie der Essener sagt, auch nur ein Wort wahr ist, so steht fest, dass ihre Lehre vom Menschen dualistisch, d. h. nicht-jüdisch war. Und es ist um so weniger Grund, dies zu bezweifeln, als sich von diesem Gesichtspunkte aus auch manche Einzelheiten, namentlich ihr den Pharisäismus noch überbietendes Reinheitsstreben, am einfachsten und natürlichsten erklären.

Aber an welche fremden Einflüsse haben wir nun zu denken? Es sind nicht weniger als vier verschiedene Factoren in Vorschlag gebracht worden, der Buddhismus, der Parsismus, das syrische Heidenthum, der Pythagoreismus. Jeder dieser Factoren kann in der That auf das geistige Leben in Palästina in den letzten Jahrhunderten vor Chr. eingewirkt haben; eben darum wird die Beantwortung der obigen Frage immer eine unsichere bleiben. Am fernsten scheint der Buddhismus zu liegen. Wenn man aber bedenkt, dass schon durch den Eroberungszug Alexander's des Grossen die Kenntniss Indiens den westlichen Völkern erschlossen wurde, dass dann Megasthenes zur Zeit des Seleucus I Nikator, also um 300

wendeten sie sich um nach Westen (also nach dem Tempel zu) und sagten (mit Bezug auf *Ezech.* 8, 16 ff.): „Unsere Väter, die an diesem Orte waren, wendeten ihren Rücken dem Tempel Gottes zu und ihr Gesicht dem Osten, und beteten nach Osten die Sonne an. Wir aber richten unsere Augen auf Gott". — Wenn es in der *Sapientia Salom.* 16, 28 heisst, man solle der Sonne zuvorkommen mit der Danksagung gegen Gott, und zu Gott beten πρὸς ἀνατολὴν φωτός, so ist πρός nicht örtlich sondern zeitlich gemeint: „gegen Sonnenaufgang", wie *Luc.* 24, 29 πρὸς ἑσπέραν, vgl. Grimm, Exeget. Handbuch, zu *Sap. Sal.* 16, 28. — Auch das Material, welches Lucius (S. 61, 69 f., 125 Anm.) zur Erklärung der essenischen Sitte vom jüdischen Standpunkte aus beibringt, ist nicht beweisend. Sehr gut ist das Fremdartige derselben nachgewiesen bei Lightfoot S. 374—376, welcher vermuthet, dass die Sampsäer selbst nichts anderes seien, als ein Ausläufer des Essenismus.

vor Chr., auf Grund seiner eigenen Beobachtungen während eines längeren Aufenthaltes in Indien eine eingehende Beschreibung des Landes und seiner Bewohner geliefert hat[104]), und dass in der griechisch-römischen Zeit vom rothen Meere aus wahrscheinlich eine regelmässige Handelsverbindung mit Indien bestand[105]), wenn man ferner die zum Theil frappirenden Parallelen zwischen Buddhismus und Essenismus erwägt, so wird man wenigstens die Möglichkeit eines geschichtlichen Zusammenhanges nicht bestreiten können. Immerhin ist dieser Zusammenhang bei der in vorchristlicher Zeit doch noch spärlichen Verbindung Indiens mit dem Westen nicht wahrscheinlich[106]). Näher liegt es, an Parsismus oder Pythagoreismus zu denken; denn die Berührungen mit dem syrischen Heidenthum sind doch nur sehr allgemeine und betreffen höchstens einzelne

104) Die umfangreichen Fragmente des Megasthenes s. bei ***Müller, Fragm. hist. graec.*** II, 397—439. Vgl. über ihn auch Pauly's Real-Enc. IV, 1721. Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 170 f. — Das Werk des Megasthenes scheint für lange Zeit die Hauptquelle über Indien geblieben zu sein. Doch hat Strabo in seiner ausführlichen Beschreibung Indiens (XV, 1, *p.* 685—720) auch mehrere Schriftsteller aus dem Gefolge Alexanders des Grossen als Quelle benützt (Aristobulus, Nearchus, Onesikritus). Noch andere Ἰνδικά s. bei *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 688ᵇ unten; Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 170 f. — Dass gewisse Hauptpunkte in das allgemeine Bewusstsein übergingen, sieht man z. B. aus *Philo, Quod omnis probus liber* §. 11, *Josephus, Bell. Jud.* VII, 8, 7 (*ed. Bekker p.* 160, *lin.* 20 *sqq.*). — Eine „Geschichte des griechischen Wissens von Indien" überhaupt giebt Lassen, Indische Alterthumskunde, Bd. II (2. Aufl. 1874) S. 626—751. Vgl. auch die sorgfältige Untersuchung bei *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc. p.* 390—396, und die von ihm citirten beiden Werke: *Reinaud, Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie centrale, Paris* 1863, und *Priaulx, The Indian Travels of Apollonius of Tyana and the Indian Embassies to Rome,* 1873.

105) Vgl. namentlich den oben S. 33 und 39 erwähnten *Periplus maris Erythraei* und die in der vorigen Anmerkung citirte Literatur. — Zur Zeit des Augustus kamen auch politische Gesandtschaften aus Indien nach Rom (*Monumentum Ancyranum* V, 50—51 und dazu *Mommsen, Res gestae divi Augusti* 1883, *p.* 132 *sq. Strabo* XV, 1, 4 *p.* 686 und XV, 1, 73 *p.* 719. *Dio Cass.* LIV, 9. *Sueton. Aug.* 21. *Orosius* VI, 21, 19).

106) S. dagegen: Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 323 ff. *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc. p.* 390—396. — Auch auf anderen Gebieten sind die indischen Einwirkungen, die man in neuerer Zeit nachzuweisen versucht hat, fraglich, ja mehr als fraglich. Letzteres gilt namentlich von: Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, Leipzig 1882 (dagegen: Theol. Literaturzeitung 1882, 415 ff.); ders., Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien, Leipzig 1884 (dagegen: Theol. Litztg. 1884, 185 ff.). — Ueber Pythagoras: Schroeder, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884 (dagegen: A. W. im Lit. Centralbl. 1884, Nr. 45).

Punkte. Im Parsismus dagegen finden wir eine Reihe charakteristischer Eigenthümlichkeiten der Essener: die Waschungen und die weisse Kleidung (für die Magier), die Verehrung der Sonne und die Verwerfung des eigentlichen Opferns der Thiere (d. h. der Darbringung des Fleisches an die Gottheit), namentlich auch die Engellehre und die Magie. Da nun ohnehin auch das vulgäre Judenthum Einwirkungen des Parsismus zeigt (s. oben S. 287), so scheint die Annahme parsistischen Einflusses sehr naheliegend. Derselbe wäre im Essenismus nur etwas stärker, als im vulgären Judenthum [107]. Allein andere Punkte sind doch wieder nicht parsistisch; so namentlich die Ehelosigkeit und die ganze Anthropologie [108]. Es dürfte daher nach wie vor die namentlich von Zeller eingehend begründete Hypothese, dass die Eigenthümlichkeiten des Essenismus aus pythagoreischen Einwirkungen zu erklären sind, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Der Pythagoreismus nämlich weist von allen bisher genannten Richtungen die meisten Parallelen mit dem Essenismus auf. Er theilt mit ihm das Streben nach körperlicher Reinheit und Heiligkeit: die Waschungen, die einfache, von allem Sinnengenuss sich frei haltende Lebensweise, die Hochschätzung (wenn auch nicht gerade Forderung) der Ehelosigkeit, die weisse Kleidung, die Verwerfung des Eides, namentlich aber auch die Verwerfung der blutigen Opfer, die Anrufung der Sonne und die Aengstlichkeit, mit der man alles Unreine (wie die menschlichen Entleerungen) ihrem Anblicke entzog [109], endlich die dualistische Anschauung über das Verhältniss von Seele und Leib. Dies Alles gehört zum Lebensideal und zur Lehre wie der Essener, so auch der Pythagoreer [110]. Wenn auf Grund dieser weitgehenden Uebereinstimmung ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden mindestens sehr wahrscheinlich ist, so erhalten dadurch auch jene Eigenthümlichkeiten des Essenismus, die sich von der jüdischen Grundlage aus begreifen lassen, ein neues Licht. Sie sind doch nicht das Resultat einer spontanen Entwickelung, sondern einer Befruchtung des Judenthums durch fremde Factoren. Diese

---

107) S. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1867, S. 99 ff. Ders., Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 141 ff. Lightfoot S. 387 ff.

108) S. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 320 ff.

109) Dass die Anbetung der Sonne zum Lebensideal der Pythagoreer gehörte, sehen wir namentlich aus des Philostratus Biographie des Apollonius von Tyana (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, S. 155, Anm. 1). Auch das Streben, alles Unreine ihrem Anblick zu entziehen, ist echt pythagoreisch. Vgl. Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 425. Mangold, Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 52.

110) S. die Nachweise bei Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 401 ff. Philosophie der Griechen III, 2, S. 325 ff.

letzteren haben auf das Judenthum eben deshalb eine Anziehungskraft ausgeübt, weil sich im Judenthum eine Reihe wahlverwandter Anknüpfungspunkte für sie fand.

Historisch ist eine solche Einwirkung des Pythagoreismus auf jüdische Kreise, die zur Bildung dieser Sonder-Richtung auf jüdischem Boden geführt hat, wohl erklärlich. Der Essenismus ist frühestens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. nachweisbar. Der Pythagoreismus aber ist, wenn auch nicht als geschlossene Philosophenschule, so doch als Lebensanschauung und Lebenspraxis weit älter. Da nun seit der Zeit Alexanders des Grossen die griechische Bildung auch auf Palästina mächtig einwirken musste — erst durch die makkabäische Bewegung ist sie zurückgedrängt worden —, so ist es nur natürlich, wenn wir in dem Kreise der Essener den thatsächlichen Beweis für diese Einwirkung des Griechenthums finden. Der Essenismus wäre demnach eine Separation von dem Boden des eigentlichen Judenthums, welche etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr. unter griechischen Einflüssen sich vollzogen hat zum Zweck der Verwirklichung eines dem Pythagoreismus verwandten Lebensideales, aber unter Festhaltung der jüdischen Grundlage[111]).

Dieses Resultat mit Sicherheit hinzustellen hindert uns nur eines: die räthselhafte Gestalt des Pythagoreismus selbst. Gerade jene Eigenthümlichkeiten, welche der Pythagoreismus mit dem Essenismus gemein hat, sind selbst nicht echt griechisch, sondern höchst wahrscheinlich orientalischen Ursprungs. Sollte also das Zusammentreffen beider nicht doch daraus zu erklären sein, dass beide unabhängig von einander aus der gemeinsamen orientalischen Quelle geschöpft haben? Es würde dies wieder dahin führen, den Essenismus vorwiegend aus parsistischen Einwirkungen abzuleiten. Die Möglichkeit, dass es sich so verhalte, wird nicht geläugnet werden können. Möglicherweise aber hat beides stattgefunden: parsistische und pythagoreische Einwirkung zugleich. Die culturgeschichtlichen Strömungen durchkreuzen sich auf dem Boden Vorder-Asiens in so bunter und mannigfaltiger Weise, dass es unmöglich ist, derartige Fragen mit Sicherheit zu beantworten. Ein doppeltes aber darf doch

111) Die Frage, ob die Therapeuten Vorläufer der Essener seien oder umgekehrt (die von Zeller früher im ersteren, später im letzteren Sinne beantwortet wurde), kann jetzt unerörtert bleiben, da die einzige Schrift, welche uns von den Therapeuten Kunde giebt, nämlich *Philo, De vita contemplativa* (*Mangey* II, 471—486), sicher unecht ist, und die Therapeuten höchst wahrscheinlich nichts anderes sind, als christliche Mönche. S. darüber unten §. 34, I.

als Resultat unserer Untersuchung festgehalten werden: 1) dass der Essenismus zunächst und vorwiegend ein jüdisches Gebilde ist, und 2) dass er in seinen nicht-jüdischen Zügen sich am meisten mit der pythagoreischen Richtung der Griechen berührt.

§. 31. Das Judenthum in der Zerstreuung. Die Proselyten.

Literatur:

Remond, Versuch einer Geschichte der Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis auf den gänzlichen Untergang des Jüdischen Staats. Leipzig 1789.

Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. I, Abth. 1 (4. Aufl. 1844), S. 53 ff.

Winer, RWB. Art. „Exil" (I, 357—360) und „Zerstreuung" (II, 727—730). Auch die Artikel über einzelne Städte, wie „Alexandria", „Antiochia", „Cyrene", „Rom" u. a.

J. G. M(üller), Art. „Alexandrinische Juden" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. I (1854), S. 235—239.

Reuss, Art. „Hellenisten" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. V, 701—705 (2. Aufl. V, 738—741).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. I (1852), S. 99—120.

Frankel, Die Diaspora zur Zeit des zweiten Tempels (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 409—429. 449—463).

Frankel, Die Juden unter den ersten römischen Kaisern (Monatsschr. 1854, S. 401—413. 439—450).

Jost, Gesch. der Israeliten Bd. II, S. 239—344. — Ders., Gesch. des Judenthums und seiner Secten Bd. I, S. 336 ff. 344—361. 367—379.

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael Bd. III, S. 425—579. — Ders., Handelsgeschichte der Juden des Alterthums, 1879.

Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 3. Aufl. (1878), S. 26—54.

Champagny, Rome et la Judée au temps de la chute de Néron, tome I (*Paris* 1865) *p.* 107—154.

Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV, S. 305 ff. V, 108 ff. VI, 396 ff.

Holtzmann, in Weber und Holtzmann's Gesch. des Volkes Israel Bd. II, S. 38—52. 253—273.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2. Aufl. Bd. II, 91—145. III, 383—392.

Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms Bd. III (1871), S. 504—517. — Ders., *De Judaeorum coloniis. Regimonti Pr.* 1876 (Progr.).

Deutsch, Art. „Dispersion" in Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.

Westcott, Art. „Dispersion" in Smith's Dictionary of the Bible.

Weizsäcker, Art. „Zerstreuung" in Schenkel's Bibellex. V, 712—716.

Huidekoper, Judaism at Rome B. C. 76 *to A. D.* 140. *New York* 1876 (vgl. Theol. Litztg. 1877, 163).

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II (1883), Art. „Zehn Stämme", „Zerstreuung", auch Alexandria, Antiochia, Rom u. A.

I. Ausbreitung.

Die Geschichte des Judenthumes im Zeitalter Jesu Christi ist nicht beschränkt auf den engen Rahmen des heiligen Landes. Fast in allen Ländern der damaligen gebildeten Welt hatten sich auch jüdische Gemeinden von grösserer oder geringerer Zahl und Bedeutung angesiedelt, die einerseits mit dem Mutterlande in dauernder Verbindung blieben, andererseits in lebhaftem Austausch mit der nichtjüdischen Welt standen und dadurch eine grosse Bedeutung sowohl für die innere Entwickelung des Judenthums als für seinen Einfluss auf die übrigen Culturvölker gewannen. Die Ursachen dieser Zerstreuung sind sehr verschiedener Art. In der älteren Zeit haben die assyrischen und babylonischen Eroberer grosse Massen des Volkes gewaltsam in die östlichen Provinzen deportirt. Auch später kam dies in geringerem Umfange noch vor, wie z. B. Pompejus Hunderte von Juden als Kriegsgefangene nach Rom schleppte. Von grösserer Bedeutung waren aber in der hellenistisch-römischen Zeit die freiwilligen Wanderungen jüdischer Ansiedler, namentlich um des Handels willen, nach den Nachbarländern Palästina's, ja nach allen Hauptstädten der damaligen civilisirten Welt. Namentlich im Beginn der hellenistischen Zeit müssen diese Wanderungen sehr stark gewesen sein. Die Diadochen und deren Nachfolger beförderten im Interesse der Consolidirung ihrer Reiche nach Möglichkeit die Vermischung der verschiedenen Nationalitäten, also das Hin- und Herwandern der Völker aus einer Provinz in die andere. Auch hatten sie für ihre neuen Städte-Gründungen oft grosse Massen von Ansiedlern nöthig. Und im einen wie im anderen Interesse wurde den Eingewanderten an vielen Orten oft ohne Weiteres das Bürgerrecht oder sonstige Privilegien ertheilt. Durch diese Umstände angelockt scheinen besonders auch die Juden zur Auswanderung in grösseren Massen veranlasst worden zu sein. Missliche Verhältnisse im eigenen Lande mögen noch das Ihrige dazu beigetragen haben: namentlich die exponirte Lage Palästina's, das bei allen Verwickelungen zwischen Syrien und Aegypten den Kriegsschauplatz bildete. So wandten sich denn viele Tausende jüdischer Auswanderer nach den Nachbarländern Syrien und Aegypten, wo ihnen namentlich in den Hauptstädten Antiochia und Alexandria, überhaupt aber in den neugegründeten hellenistischen Städten werthvolle Rechte ertheilt wurden. Demnächst wurde auch Klein-Asien, namentlich die Städte der jonischen Küste von ihnen aufgesucht, überhaupt aber alle wichtigeren Hafen- und Handelsplätze des mittelländischen Meeres.

Schon um das Jahr 140 vor Chr. kann daher die Sibylle von

dem jüdischen Volke sagen, dass jegliches Land und jegliches Meer von ihm erfüllt sei[1]). Um dieselbe Zeit (139/138 vor Chr.) erliess der römische Senat ein Rundschreiben zu Gunsten der Juden an die Könige von Aegypten, Syrien, Pergamum, Kappadocien und Parthien, und an eine grosse Zahl von Provinzen, Städten und Inseln des mittelländischen Meeres (I *Makk.* 15, 16—24). Man darf wohl voraussetzen, dass in allen diesen Ländern und Städten sich schon damals eine grössere oder geringere Zahl von Juden befunden hat[2a]). Von der Zeit Sulla's (um 85 v. Chr.) sagt Strabo, dass das jüdische Volk damals „in jede Stadt bereits gekommen war. Und man kann nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der nicht dieses Geschlecht aufgenommen hat und von ihm eingenommen wird“[2b]). Aehnlich äussern sich gelegentlich Josephus[3]) und Philo[4]). Am ausführlichsten wird der Umfang der jüdischen Diaspora beschrieben in dem Briefe Agrippa's an Caligula, welchen Philo mittheilt. „Jerusalem — so heisst es hier — ist die Hauptstadt nicht nur von Judäa, sondern von den meisten Ländern wegen der Colonien, die es ausgesandt hat bei passenden Gelegenheiten in die angrenzenden Länder Aegypten, Phönicien, Syrien, Cölesyrien, und in die weiter entfernten Pamphylien, Cilicien, in die meisten Theile von Asien bis nach Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus; desgleichen

---

1) *Orac. Sibyll.* III, 271: *Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα.*

2a) Ausser den Königen von Aegypten, Syrien, Pergamum, Kappadocien und Parthien werden I *Makk.* 15, 16—24 noch genannt: Sampsame (Samsun am schwarzen Meere?), Sparta, Sikyon (im Peloponnes), die Inseln Delos und Samos, die Stadt Gortyna auf Kreta, die Landschaft Karien mit den Städten Myndos, Halikarnassos und Knidos, die Inseln Kos und Rhodus, die Landschaft Lycien mit der Stadt Phaselis, die Landschaft Pamphylien mit der Stadt Side, die phönicische Stadt Aradus, endlich Cypern und Cyrene.

2b) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη παρεληλύθει, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥᾳδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης ὃς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον, μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ.*

3) *Joseph. Bell. Jud.* II, 16, 4 (*Bekker p.* 188): *οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης δῆμος ὁ μὴ μοῖραν ὑμετέραν ἔχων.* — *B. J.* VII, 3, 3: *τὸ γὰρ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις.*

4) *Philo in Flaccum* §. 7 (*Mang.* II, 524): *Ἰουδαίους γὰρ χώρα μία διὰ πολυανθρωπίαν οὐ χωρεῖ. Ἧς αἰτίας ἕνεκα τὰς πλείστας καὶ εὐδαιμονεστάτας τῶν ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ κατά τε νήσους καὶ ἠπείρους ἐκνέμονται, μητρόπολιν μὲν τὴν Ἱερόπολιν ἡγούμενοι, καθ' ἣν ἵδρυται ὁ τοῦ ὑψίστου θεοῦ νεὼς ἅγιος· ἃς δ' ἔλαχον ἐκ πατέρων καὶ πάππων καὶ προπάππων καὶ τῶν ἔτι ἄνω προγόνων οἰκεῖν ἕκαστοι, πατρίδας νομίζοντες, ἐν αἷς ἐγεννήθησαν καὶ ἐτράφησαν· εἰς ἐνίας δὲ καὶ κτιζομένας εὐθὺς ἦλθον ἀποικίαν στειλάμενοι, τοῖς κτίσταις χαριζόμενοι.*

nach Europa, Thessalien, Böotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, in die meisten und schönsten Theile des Peloponnesus. Und nicht nur das Festland ist voll von den jüdischen Ansiedelungen, sondern auch die bedeutendsten Inseln: Euböa, Cypern, Kreta. Und ich schweige von den Ländern jenseits des Euphrat. Denn alle, mit Ausnahme eines geringen Theiles, Babylon und diejenigen Satrapien, welche das ringsum gelegene fruchtbare Land umfassen, haben jüdische Einwohner" [5]). Auch die Apostelgeschichte erwähnt ja Juden und Judengenossen aus Parthien, Medien, Elamitis und Mesopotamien, aus Kappadocien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Aegypten und Cyrenaica, aus Rom, Kreta und Arabien (*Act.* 2, 9—11).

In Mesopotamien, Medien und Babylonien lebten die Nachkommen der einst von den Assyrern und Chaldäern dorthin deportirten Angehörigen des Zehnstämme-Reiches und des Reiches Juda [6]). Die „zehn Stämme" waren überhaupt niemals aus dem Exil zurückgekehrt [7]), und man stritt noch zur Zeit Akiba's darüber, ob sie je zurückkehren würden [8]). Auch die Rückkehr der Stämme Juda und Benjamin wird nicht als eine völlige vorgestellt werden dürfen. Ja es kam später noch neuer Zuwachs hinzu. Der persische König Artaxerxes Ochus führte bei der Rückkehr von seinem ägyptischen Feldzug (um 340 vor Chr.) auch jüdische Gefangene mit und siedelte sie in Hyrkanien am kaspischen Meere an [9]). Auch durch

---

5) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 36, *Mang.* II, 587.

6) Vgl. über die verschiedenen Deportationen: Winer, Realwörterb. Art. „Exil". — Ueber die Oertlichkeiten s. unten Anm. 14.

7) *Joseph. Antt.* XI, 5, 2. IV *Esra* 13, 39—47. *Origenes Epist. ad Africanum* §. 14.

8) *Sanhedrin* X, 3 *fin.*: „Die zehn Stämme kommen niemals mehr zurück, denn es heisst von ihnen (*Deut.* 29, 27): Er wird sie in ein anderes Land schleudern wie diesen Tag. Also wie dieser Tag dahin geht und nicht wiederkehrt, so sollen sie auch dahingehen und nicht wiederkehren. So R. Akiba. R. Elieser aber sagt: Wie der Tag finster und wieder hell wird, so wird den zehn Stämmen, denen es finster ward, auch einst wieder Licht werden".

9) *Syncellus ed. Dindorf* I, 486: Ὦχος Ἀρταξέρξου παῖς εἰς Αἴγυπτον στρατεύων μερικὴν αἰχμαλωσίαν εἷλεν Ἰουδαίων, ὧν τοὺς μὲν ἐν Ὑρκανίᾳ κατῴκισε πρὸς τῇ Κασπίᾳ θαλάσσῃ, τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι, οἳ καὶ μέχρι νῦν εἰσιν αὐτόθι, ὡς πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστοροῦσιν. — *Orosius* III, 7: *Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Judaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit: quos ibi usque in hodiernum diem amplissimi generis sui incrementis consistere atque exim quandoque erupturos opinio est.* — Kürzer in der Chronik des *Eusebius* und *Hieronymus ad annum Abr.* 1657 (*ed. Schoene* II, 112 *sq.*). — Von einer Ansiedelung in Babylonien spricht nur

freiwilligen Zuzug mag die dortige Judenschaft sich noch vermehrt haben. Infolge alles dessen zählten die Juden jener Provinzen in der römischen Zeit nicht nach Tausenden sondern nach Millionen [10]). Da sie an der Ostgrenze des römischen Reiches wohnten — bis Trajan als Unterthanen der Parther, später als Einwohner jener östlichsten Provinzen, welche von den Römern nie mit Sicherheit behauptet werden konnten [11]) —, so war ihre Haltung auch von politischer Bedeutung für das römische Reich. Der Legat von Syrien P. Petronius hielt es im J. 40 n. Chr. für gefährlich, sie zu einer feindseligen Stimmung gegen Rom zu reizen [12]). Während des vespasianischen Krieges suchten die Aufständischen in Palästina auch ihre Glaubensgenossen jenseits des Euphrat zu Feindseligkeiten gegen Rom zu bewegen [13]). Eine grosse Gefahr war es für Trajan, als er bei seinem Vordringen gegen die Parther durch den Aufstand der mesopotamischen Juden im Rücken bedroht wurde (s. §. 21). — Als Hauptwohnsitze der Juden Babyloniens und Mesopotamiens nennt Josephus die festen Städte Nehardea (*Νάαρδα*) und Nisibis, erstere am Euphrat, letztere im Stromgebiet desselben gelegen [14]). Beide

---

Syncellus; die andern Quellen erwähnen nur die Ansiedelung in Hyrkanien am kaspischen Meere.

10) *Joseph. Antt.* XI, 5, 2: *Αἱ δὲ δέκα φυλαὶ πέραν εἰσὶν Εὐφράτου ἕως δεῦρο, μυριάδες ἄπειροι καὶ ἀριθμῷ γνωσθῆναι μὴ δυνάμεναι.* — *Antt.* XV, 2, 2: *ἐν Βαβυλῶνι . . . . ., ἔνθα καὶ πλῆθος ἦν Ἰουδαίων.* — Zur Geschichte der babylonischen Judenschaft vgl. bes. auch *Antt.* XVIII, 9. — In der Mischna wird wenigstens zuweilen auf die Juden Babyloniens und Mediens Bezug genommen. S. *Schekalim* III, 4 (Halb-Sekel-Steuer von Babel und Medien), *Challa* IV, 11 (Erstgeburten aus Babel nicht angenommen), *Joma* VI, 4 (die Babylonier zupften den Sündenbock am Versöhnungstag), *Menachoth* XI, 7 (babylonische Priester), *Baba mezia* VII, 9 (Jaddua der Babylonier), *Schabbath* VI, 6 (medische Jüdinen), *Baba kamma* IX, 5 = *Baba mezia* IV, 7 (zur Wieder-Erstattung geraubten Gutes ist man bis nach Medien hin verpflichtet), *Schabbath* II, 1, *Nasir* V, 4, *Baba bathra* V, 2 (Nahum der Meder). Dass Juden in Medien wohnten, beweist auch das Buch Tobit (*Tob.* 1,14. 3, 7 *etc.*).

11) Ueber die politische Geschichte s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (1881) S. 435—438.

12) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 31, *Mang.* II, 578.

13) *Joseph. B. J.* VI, 6, 2 (*p.* 108, *lin.* 19 *sq. ed. Bekker*). Titus wirft den Juden vor: *καὶ πρεσβεῖαι μὲν ὑμῶν πρὸς τοὺς ὑπὲρ Εὐφράτην ἐπὶ νεωτερισμῷ.*

14) *Joseph. Antt.* XVIII, 9, 1 und 9 *fin.* — Ueber Nehardea (נהרדעא) s. Pauly's Real-Encyclopädie V, 375 f. (*s. v.* Naarda), Ritter, Erdkunde X, 146 f. Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Talmud II, 852 f. Ueber Nisibis: Pauly's Real-Enc. V, 659 f. Ritter, Erdkunde XI, 413 ff. Nisibis lag nicht am Euphrat, wie es nach Josephus scheinen könnte, sondern am Mygdonius, einem Nebenfluss des Chaboras, der wieder ein Nebenfluss des Euphrat ist. Es bildete das Centrum der in II *Reg.* 17, 6; 18, 11 genannten Oertlichkeiten, nach welchen die Angehörigen des Zehnstämme-Reiches von den Assyrern deportirt

Städte waren auch noch in späteren Jahrhunderten Hauptsitze des talmudischen Judenthums und werden darum im babylonischen Talmud häufig erwähnt [15]).

Syrien bezeichnet Josephus als dasjenige Land, welches den grössten Procentsatz jüdischer Einwohner hatte; und ganz besonders war es wieder die Hauptstadt Antiochia, welche in dieser Hinsicht bevorzugt war [16]). Aber auch in andern Städten Syriens zählten die jüdischen Einwohner nach Tausenden; so in Damaskus, wo nach der Angabe des Josephus zur Zeit des Krieges 10000 oder (nach einer anderen Stelle) 18000 Juden niedergemetzelt worden sein sollen [17]).

Wie von Syrien so sagt Philo auch von Asien, dass daselbst in jeder Stadt die Juden in grosser Menge wohnten [18]). Schon Aristoteles hatte während seines Aufenthaltes in Kleinasien (348—345 v. Chr.) eine Begegnung mit einem dorthin gekommenen gebildeten Juden, welcher *Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ*. Ueber diese Begegnung hat Klearchus, ein Schüler des Aristoteles, in seinem Buch über den Schlaf einiges Nähere berichtet [19]). Antiochus der Grosse siedelte 2000 jüdische Familien aus

---

worden waren (s. Gesenius' Thesaurus und Winer's Realwörterbuch über die betreffenden Artikel: חֲלַח, חָבוֹר, גּוֹזָן, מָדַי, Halach, Habor, Gosan, Medien; und die Commentare zu II *Reg.* 17, 6; 18, 11). Nehardea dagegen lag weiter südlich im eigentlichen Babylonien. Um Nisibis gruppirten sich also die Nachkommen der zehn Stämme, um Nehardea die Nachkommen der Stämme Juda und Benjamin, die wir uns aber beiderseits durch späteren Zuzug vermehrt zu denken haben. — Rabbinisches Material über die Wohnsitze der zehn Stämme s. bei *Lightfoot, Horae hebr. in epist.* I *ad Corinthios, addenda ad c.* XIV (*Opp. ed. Roterodam.* II, 929—932); Hamburger, Real-Enc. II, 1281 ff. (Art. „Zehn Stämme"). Vgl. auch IV *Esra* 13, 39—47 und dazu oben S. 452.

15) S. Berliner, Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch (Berlin 1884) S. 47 ff. 53 f. — נהרדעא wird auch schon in der Mischna erwähnt, *Jebamoth* XVI, 7.

16) *Bell. Jud.* VII, 3, 3: *Τὸ γὰρ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις, πλεῖστον δὲ τῇ Συρίᾳ κατα τὴν γειτνίασιν ἀναμεμιγμένον, ἐξαιρέτως δ' ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείας ἦν πολὺ διὰ τὸ τῆς πόλεως μέγεθος.* — Vgl. auch Hamburger, Real-Enc. *s. v.* Antiochien.

17) Zehntausend: *Bell. Jud.* II, 20, 2. Achzehntausend: *Bell. Jud.* VII, 8, 7 (*p.* 161, 27 *ed. Bekker*).

18) *Philo Legat. ad Cajum* §. 33, *Mang.* II, 582: *Ἰουδαῖοι καθ' ἑκάστην πόλιν εἰσὶ παμπληθεῖς Ἀσίας τε καὶ Συρίας.*

19) Der Bericht des Klearchus ist uns durch Josephus aufbewahrt, *contra Apionem* I, 22 (*p.* 200 *sq. ed. Bekker*). Aus Josephus hat die Geschichte *Eusebius Praep. evang.* IX, 5. In der Kürze gedenkt der Sache auch *Clemens Alexandrinus Strom.* I, 15, 70. Vgl. *Müller, Fragmenta Hist. Graec.* II, 323 *sq.* Gutschmid, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients (1876) S. 77.

Mesopotamien und Babylonien in Phrygien und Lydien an[20]). Und, um von anderem zu schweigen, so zeigen schon die von Josephus mitgetheilten römischen Edicte zu Gunsten der Juden (*Antt.* XIV, 10. XVI, 6) und die ganze Geschichte des Apostels Paulus, wie sehr damals über ganz Kleinasien hin das Judenthum ausgebreitet war. Wenn es in dem oben citirten Briefe Agrippa's heisst, dass bis nach Bithynien und bis in die entlegensten Winkel des Pontus die jüdischen Ansiedler gekommen seien[21]), so wird dies vollkommen bestätigt durch die in der Krim aufgefundenen jüdischen Inschriften in griechischer Sprache[22]).

Am wichtigsten in culturgeschichtlicher Beziehung war die jüdische Diaspora in Aegypten und vor allem in Alexandria[23]). Schon lange vor der Zeit Alexander's des Grossen hatten jüdische Einwanderungen dorthin stattgefunden. Schon Psammetich I soll bei seinem Krieg gegen die Aethiopier um 650 v. Chr. jüdische Söldner in seinem Heere gehabt haben[24]). Zur Zeit Jeremia's ging ein grosser

20) *Antt.* XII, 3, 4.

21) *Philo ed. Mang.* II, 587: *ἄχρι Βιθυνίας καὶ τῶν τοῦ Πόντου μυχῶν.* — Vgl. auch *Act.* 18, 2 (Aquila, ein Jude aus Pontus).

22) Eine jüdische Inschrift aus Pantikapaion (am kimmerischen Bosporus) vom J. 377 *aer. Bosp.* = 81 nach Chr. s. im *Corp. Inscr. Graec. T.* II, *p.* 1005 (*Addenda n.* 2114bb). — Eine andere aus Anapa (ebenfalls in der Krim) vom J. 338 *aer. Bosp.* = 42 nach Chr. s. bei *Stephani*, *Parerga archaeologica* (*Bulletin de l'Académie de St. Pétersbourg T.* I, 1860, *col.* 244 *sqq.*). — S. auch Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III (1875) S. 269. — Die hebräischen Inschriften aus der Krim, von welchen Chwolson einige noch dem ersten Jahrh. n. Chr. zuweisen zu dürfen glaubte (Chwolson, Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg* VII[e] *Série, T.* IX, 1866, *Nr.* 7), sind viel jünger, indem die entscheidenden Daten von Firkowitsch gefälscht sind. S. die Nachweise bei Strack (A. Firkowitsch und seine Entdeckungen, ein Grabstein den hebräischen Grabschriften der Krim, Leipzig 1876) und Harkavy (Altjüdische Denkmäler aus der Krim, *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg* VII[e] *Série, T.* XXIV, 1876, *Nr.* 1). Die Thatsache der Fälschung hat Chwolson wenigstens in beschränktem Umfange später selbst zugegeben (in seinem *Corpus Inscriptionum Hebraicarum*, Petersburg 1882). Vgl. auch Kautzsch in der Theol. Litztg. 1883, 319 ff.

23) Vgl. überhaupt: *Cless, De coloniis Judaeorum in Aegyptum terrasque cum Aegypto conjunctas post Mosen deductis, P.* I. *Stuttg.* 1832. Hamburger, Real-Enc. Art. „Alexandrien“. — Noch einige andere Literatur s. bei Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments §. 430.

24) *Aristeae epist. ed. M. Schmidt*, in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T. Bd. I, S. 255 (Havercamp's Josephus II, 2, 104) zählt folgende drei Haupt-Einwanderungen von Juden nach Aegypten auf, von Ptolemäus I an rückwärts: *Ἐκεῖνος γὰρ* (nämlich Ptolemäus Lagi) *ἐπελθὼν τὰ κατὰ κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην ἅπαντα, συγχρώμενος εὐημερίᾳ μετ'*

Zug jüdischer Auswanderer gegen den Willen des Propheten aus Furcht vor den Chaldäern nach Aegypten (*Jerem.* 42—43; über die Veranlassung s. *Jerem.* 41). Sie siedelten sich an verschiedenen Stellen Aegyptens, in Migdol, Tachpanhes, Noph und Pathros an (*Jerem.* 44, 1)[25]; und wenn auch viele von ihnen theils zu den ägyptischen Culten übergingen, theils durch die Kriegsereignisse aufgerieben wurden, so wird doch ein Stamm sich erhalten haben. Eine gewaltsame Deportation jüdischer Colonisten nach Aegypten soll zur Zeit der persischen Herrschaft stattgefunden haben[26]. Die Blüthezeit des ägyptischen Judenthums beginnt jedoch erst mit Alexander dem Grossen. Gleich bei der Gründung von **Alexandria** wurden auch jüdische Ansiedler unter Verleihung des Bürgerrechtes dorthin gezogen[27]. Grosse Massen von Juden kamen dann namentlich unter **Ptolemäus I Lagi** nach Aegypten, theils als Kriegsgefangene, theils als freiwillige Einwanderer. Sie wurden von Ptolemäus besonders auch als Soldtruppen zur Besatzung der festen Plätze verwendet[28]. In Alexandria wurde den Juden zur Zeit der Diadochen ein eigenes Quartier angewiesen von der übrigen Stadt getrennt, „damit sie ein reineres Leben führen könnten, indem sie sich weniger mit den Fremden vermischten"[29]. Dieses Judenquartier lag am hafenlosen Strande

---

ἀνδρείας, τοὺς μὲν μετῴκιζεν, οὓς δὲ ᾐχμαλώτιζε, φόβῳ πανθ' ὑποχείρια ποιούμενος· ἐν ὅσῳ καὶ πρὸς δέκα μυριάδας ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων χώρας εἰς Αἴγυπτον μετήγαγεν· ἀφ' ὧν ὡσεὶ τρεῖς μυριάδας καθοπλίσας ἀνδρῶν ἐκλεκτῶν εἰς τὴν χώραν κατῴκισεν ἐν τοῖς φρουρίοις· ἤδη μὲν καὶ πρότερον ἱκανῶν εἰσεληλυθότων σὺν τῷ Πέρσῃ, καὶ πρὸ τούτων ἑτέρων συμμαχιῶν ἐξαπεσταλμένων πρὸς τὸν τῶν Αἰθιόπων βασιλέα μάχεσθαι σὺν Ψαμμητίχῳ· ἀλλ' οὐ τοσοῦτοι τῷ πλήθει παρεγενήθησαν, ὅσους Πτολεμαῖος ὁ τοῦ Λάγου μετήγαγε. — Dass Psammetich fremde Söldner in seinem Heere hatte, ist auch sonst bezeugt. S. überh. *Cless, De coloniis p.* 4—7 und Pauly's Real-Enc. VI, 1, 167 f.

25) מִגְדֹּל und תַּחְפַּנְחֵס (= Daphne) liegen in der Nähe von Pelusium, also an der nordöstlichen Grenze von Unterägypten. נֹף oder מֹף ist Memphis, an der südlichen Spitze des Delta. פַּתְרוֹס ist Oberägypten. S. die Commentare und die betreffenden Artikel in Gesenius' Thesaurus und Winer's Realwörterb.

26) Von einer solchen spricht Aristeas an zwei Stellen; die eine s. oben Anm. 24; die andere: *ed. Schmidt p.* 260, Havercamp's Josephus II, 2, 107. Vgl. dazu *Cless, De coloniis p.* 11—13.

27) *Apion.* II, 4. *Antt.* XIX, 5, 2.

28) *Hecataeus* bei *Joseph. Apion.* I, 22 (*Bekker p.* 203, *lin.* 31 *sq.*): *οὐκ ὀλίγαι δὲ [μυριάδες] καὶ μετὰ τὸν Ἀλεξάνδρου θάνατον εἰς Αἴγυπτον καὶ Φοινίκην μετέστησαν διὰ τὴν ἐν Συρίᾳ στάσιν.* — Ausführlicher Aristeas an der in Anm. 24 angeführten Stelle, und *Josephus Antt.* XII, 1.

29) *Bell. Jud.* II, 18, 7: *(οἱ διάδοχοι) τόπον ἴδιον αὐτοῖς ἀφώρισαν, ὅπως καθαρωτέραν ἔχοιεν τὴν δίαιταν, ἧττον ἐπιμισγομένων τῶν ἀλλοφύλων.* — *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *χωρὶς δὲ τῆς τῶν Ἀλεξανδρέων πόλεως*

in der Nähe des königlichen Palastes, also im Nordosten der Stadt[30]. Später ist diese Absonderung nicht strenge aufrecht erhalten worden. Denn es befanden sich nach Philo jüdische Bethäuser in allen Theilen der Stadt[31], und es wohnten nicht wenige Juden in allen Quartieren zerstreut[32]. Aber auch Philo sagt noch, dass von den fünf Stadtbezirken, welche nach den fünf ersten Buchstaben des Alphabetes benannt wurden, zwei „die jüdischen" hiessen, weil sie vorwiegend von Juden bewohnt seien[33]. In der Hauptsache hat sich also die Trennung doch erhalten, und wir werden die jüdischen Quartiere zur Zeit Philo's noch an derselben Stelle wie früher, also im Osten der Stadt zu suchen haben[34]. Nach einer gelegentlichen

---

ἀφώριστο μέγα μέρος τῷ ἔθνει τούτῳ. — Nach *Joseph. Apion.* II, 4 könnte es scheinen, als ob schon Alexander d. Gr. den Juden dieses besondere Quartier angewiesen hätte. Allein nach der offenbar genaueren Darstellung *Bell. Jud.* II, 18, 7 geschah es erst durch die Diadochen. Vgl. J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 239.

30) *Josephus c. Apion.* II, 4 *init.* (aus Apion citirt): *ἐλθόντες ἀπὸ Συρίας ᾤκησαν πρὸς ἀλίμενον θάλασσαν, γειτνιάσαντες ταῖς τῶν κυμάτων ἐκβολαῖς* . . . . (Josephus selbst sagt dazu): *πρὸς τοῖς βασιλείοις ἦσαν ἱδρυμένοι.* — Der grosse Hafen von Alexandria, an welchem entlang der grösste Theil der Stadt lag, wird im Westen begrenzt durch die Insel Pharos und den die Insel mit dem Festlande verbindenden Damm, im Osten durch die Landspitze Lochias, welche vom Festlande in's Meer hineinragt (s. bes. den Plan bei Kiepert, Zur Topographie des alten Alexandria, Berlin 1872; auch M. Erdmann, Zur Kunde der hellenistischen Städtegründungen, Strassburger Progr. 1883, S. 10—23). Auf der Landspitze Lochias und in deren Nähe lag die königliche Burg mit den zahlreichen dazu gehörigen Gebäuden (*Strabo* XVII, 1, 9 *p.* 794), welche zusammen ein Fünftel der Stadt einnahmen (*Plinius* V, 10, 62; s. überh. Pauly's Real-Encycl. I, 1, 739 f.). Das Judenquartier lag also am Strande östlich von der Landspitze Lochias.

31) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 20, *Mang.* II, 565.

32) *Philo, in Flaccum* §. 8, *Mang.* II, 525. S. die folgende Anmerkung.

33) *Philo, in Flaccum* §. 8, *Mang.* II, 525: *Πέντε μοῖραι τῆς πόλεώς εἰσιν, ἐπώνυμοι τῶν πρώτων στοιχείων τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς· τούτων δύο Ἰουδαϊκαὶ λέγονται, διὰ τὸ πλείστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν. Οἰκοῦσι δὲ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις οὐκ ὀλίγοι σποράδες.* — Die Eintheilung Alexandria's in fünf Bezirke und die Benennung derselben nach den fünf ersten Buchstaben des Alphabetes ist auch sonst bezeugt. S. *Pseudo-Callisthenes* I, 32 (*ed. Meusel* in Fleckeisen's Jahrbb. für class. Philol. Supplementbd. V.): *Θεμελιώσας δὲ τὸ πλεῖστον μέρος τῆς πόλεως Ἀλέξανδρος, καὶ χωρογραφήσας ἐπέγραψε γράμματα πέντε· α β γ δ ε.* Der zweite dieser Stadtbezirke wird auf einer Inschrift aus der Zeit des Antoninus Pius ewähnt: *Τιβέριος Ἰούλιος Ἀλέξανδρος . . . . . τῶν ἀγορανομηκότων ὁ ἐπὶ τῆς εὐθηνίας τοῦ Β γράμματος* (s. Lumbroso in den *Annali dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1875, S. 15; Bursian's Jahresbericht f. 1874—75, Bd. II, S. 305; Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 455).

34) Josephus sagt *c. Apion.* II, 4 ausdrücklich, dass die Juden den von

Notiz des Josephus wohnten die Juden namentlich in dem „sogenannten Delta“, d. h. also in dem vierten Stadtbezirke[35]). Die Gesammtzahl der jüdischen Einwohner Aegyptens schätzt Philo zu seiner Zeit auf etwa eine Million[36]). — Entsprechend ihrer grossen Zahl und Bedeutung waren die Juden von Alexandria und Aegypten auch bei allen grösseren Conflicten zwischen der jüdischen und heidnischen Welt in hervorragender Weise betheiligt; so bei der grossen Verfolgung unter Caligula (s. §. 17c), bei den Aufständen zur Zeit Nero's und Vespasian's[37]) und zur Zeit Trajan's (s. §. 21)[38]). Eben die Geschichte dieser Conflicte ist zugleich ein Beweis für die fortdauernde Bedeutung des ägyptischen Judenthums auch in der römischen Zeit. — Ausser den eigentlichen Juden lebten aber in Aegypten auch Samaritaner. Schon Ptolemäus I Lagi nahm bei seiner Eroberung Palästina's nicht nur aus Judäa und Jerusalem, sondern auch „aus Samarien und von den am Berge Garizim wohnenden“ viele Kriegsgefangene mit sich und siedelte sie in Aegypten an[39]). Zur Zeit des Ptolemäus VI Philometor sollen die Juden und Samaritaner in Aegypten ihren Streit über die wahre Cultusstätte (ob Jerusalem oder der Garizim) vor das Forum des Königs gebracht haben[40]). Hadrian sagt in seinem Briefe an Servianus von den Samaritanern in Aegypten dasselbe, wie von den dortigen Juden und Christen, dass sie nämlich allesammt „Astrologen, Haruspices und Quacksalber“ seien[41]). In der Schrift eines Bischofs Eulogius wird von einer Synode berichtet, welche dieser Bischof gegen die Samaritaner gehalten hat. Wenn darunter der auch sonst bekannte Eulogius von Alexandria zu verstehen ist, so würde damit die Blüthe

---

ihnen eingenommenen Platz auch später nicht aufgegeben haben (*κατέσχον ὡς μηδ' ὕστερον ἐκπεσεῖν*).

35) *Bell. Jud.* II, 18, 8: *εἰς τὸ καλούμενον Δέλτα· συνῴκιστο γὰρ ἐκεῖ τὸ Ἰουδαϊκόν.*

36) *Philo, in Flaccum* §. 6, *Mang.* II, 523: *οὐκ ἀποδέουσι μυριάδων ἑκατὸν οἱ τὴν Ἀλεξάνδρειαν καὶ τὴν χώραν Ἰουδαῖοι κατοικοῦντες ἀπὸ τοῦ πρὸς Λιβύην καταβαθμοῦ μέχρι τῶν ὁρίων Αἰθιοπίας.*

37) *Bell. Jud.* II, 18, 7—8. VII, 10.

38) Vgl. über die alexandrinischen Judenverfolgungen auch die rabbinischen Stellen, welche *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 99 *s. v.* אלכסנדריא citirt.

39) *Jos. Antt.* XII, 1: *πολλοὺς αἰχμαλώτους λαβὼν ἀπό τε τῆς ὀρεινῆς Ἰουδαίας καὶ τῶν περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα τόπων καὶ τῆς Σαμαρείτιδος καὶ τῶν ἐν τῷ ὄρει τῷ Γαριζείν, κατῴκισεν ἅπαντας εἰς Αἴγυπτον ἀγαγών.*

40) *Antt.* XIII, 3, 4. Vgl. XII, 1 *fin.*

41) *Vopisc. vita Saturnini c.* 8 (in den *Scriptores historiae Augustae*): *nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes.*

der Samaritaner in Aegypten noch für das sechste Jahrhundert nach Chr. bewiesen sein [42]).

Von Aegypten aus war die jüdische Diaspora auch weiter nach Westen vorgedrungen. Namentlich in Cyrenaica war sie sehr stark vertreten. Schon Ptolemäus I Lagi hatte dorthin jüdische Ansiedler geschickt [43]). Nach Strabo zerfielen die Einwohner der Stadt Cyrene zu Sulla's Zeit (um 85 v. Chr.) in vier Classen: 1) Bürger, 2) Ackerbauern, 3) Metöken, 4) Juden [44]). Eben damals spielten die Juden bereits eine hervorragende Rolle bei den Unruhen in Cyrene, welche Lucullus bei seiner zufälligen Anwesenheit daselbst zu schlichten hatte [45]). Ueberhaupt scheint es, dass die Juden von Cyrene ganz besonders zum Aufruhr geneigt waren. Zur Zeit Vespasian's verlief hier das Nachspiel des Krieges [46]), und zur Zeit Trajan's war Cyrenaica ein Hauptsitz der grossen jüdischen Empörung (s. oben §. 21) [47]). — Noch weiter westlich dürfen wir gewiss ebenfalls jü-

42) Wir kennen die Schrift jenes Eulogius nur durch die Mittheilungen bei *Photius*, *Biblioth. cod.* 230 *s. fin.* (*ed. Bekker p.* 285). Photius hielt den Verfasser für den Eulogius von Alexandria (Ende des 6. Jahrh.), womit aber nicht vereinbar ist, dass die Synode im siebenten Jahre des Kaisers Marcianus (450—457) gehalten worden sein soll. Man hat nur die Wahl, entweder Marcianus in Mauricius zu ändern, der v. J. 582—602 n. Chr. regierte (so z. B. *Fabricius-Harles*, *Biblioth. gr.* X, 754), oder an einen anderen Eulogius zu denken, etwa den Bischof von Philadelphia in Palästina, welcher die Acten des Concils von Chalcedon 451 unterschrieben hat (so z. B. Tillemont und Ceillier; s. überh. *Smith and Wace*, *Dictionary of christian biography s. v. Eulogius*). Im letzteren Falle würde seine Schrift für die Geschichte der ägyptischen Samaritaner überhaupt nicht in Betracht kommen.

43) *Joseph. Apion.* II, 4. — Vgl. über die Geschichte von Cyrenaica überh. *Thrige*, *Res Cyrenensium*, *Hafniae* 1828. *Clinton*, *Fasti Hellenici* III, 394—398. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I (1881) S. 457—464, und die hier citirte Literatur. — Zur Geographie: Forbiger, Handb. der alten Geographie II, 825—832.

44) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *τέτταρες δ' ἦσαν ἐν τῇ πόλει τῶν Κυρηναίων, ἥ τε τῶν πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεωργῶν, τρίτη δ' ἡ τῶν μετοίκων καὶ τετάρτη ἡ τῶν Ἰουδαίων.*

45) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2. — Ueber die damalige Thätigkeit des Lucullus in Cyrene s. *Plutarch. Lucull.* 2. Marquardt, Staatsverwaltung I, 459. Sein Hauptzweck war, Schiffe für Sulla zu requiriren. Er hatte dabei aber auch innere Unruhen zu schlichten, da die Zustände in Cyrene, das erst im J. 74 vor Chr. als Provinz eingerichtet wurde, noch sehr ungeordnete waren.

46) *Joseph. Bell. Jud.* VII, 11. *Vita* 76.

47) Vgl. zur Geschichte der Juden in Cyrene auch I *Makk.* 15, 23 (hierzu oben S. 495); *Antt.* XVI, 6, 1. 5; und die Inschrift von Berenike, *Corp. Inscr. Graec. n.* 5361. — Jüdische Männer aus Cyrene werden erwähnt: II *Makk.* 2, 23 (Jason aus Cyrene), *Ev. Matth.* 27, 32 = *Mc.* 15, 21 = *Lc.* 23, 26 (Simon

dische Ansiedelungen voraussetzen. Doch finden sich hiervon nur einzelne sichere Spuren[48].

Die Verbreitung der Juden in Griechenland erhellt schon aus der Geschichte des Apostels Paulus, der in Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth jüdische Synagogen fand (Ap.-Gesch. 17, 1. 10. 17. 18, 4. 7). Bestätigt wird dies durch die Aeusserungen Agrippa's in dem oben erwähnten Briefe an Caligula[49]. Auch auf den Inseln des griechischen Archipelagus und des mittelländischen Meeres waren fast überall Juden, zum Theil in grosser Anzahl. Bestimmt werden in jenem Briefe Euböa, Cypern und Kreta genannt[50]. Und wenn wir es von den kleineren Inseln nur zum geringeren Theile ausdrücklich wissen, so liegt dies nur an der Dürftigkeit der Nachrichten[51].

In Italien war namentlich Rom der Sitz einer nach Tausenden zählenden jüdischen Gemeinde[52]. Das erste Auftreten der Juden da-

---

aus Cyrene), *Actor.* 2, 10 (Cyrenäer beim Pfingstfest in Jerusalem), *Act.* 6, 9 (Synagoge der Cyrenäer in Jerusalem), *Act.* 11, 20 (Cyrenäer kommen von Jerusalem nach Antiochia), *Act.* 13, 1 (Lucius von Cyrene in Antiochia).

48) Jüd. Inschrift *Pompejo Restuto Judeo* zu Cirta: bei *Léon Renier, Inscriptions de l'Algérie* (*Paris* 1855) *n.* 2072 = *Corp. Inscr. Lat. T.* VIII *n.* 7155. — Ein *pater sinagogae* auf einer Inschrift zu Sitifis in Mauritanien, bei *Orelli-Henzen, Inscr. Lat. T.* III *n.* 6145 = *Corp. Inscr. Lat. T.* VIII *n.* 8499. — Dass zu Tertullian's Zeit Juden in Carthago waren, erhellt aus dem Eingange seiner Schrift *adv. Judaeos.* — Auf eine Stelle des *Procopius* (*De aedif.* VI, 2 *ed. Dindorf.* III, 334) verweist *Friedlaender, De Judaeorum coloniis* (Königsberger Progr. 1876) *p.* 3.

49) Vgl. auch *Corp. Inscr. Graec. T.* IV *n.* 9900 (jüdische Inschrift zu Athen), *n.* 9896 (zu Paträ, in Achaia).

50) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 36, *M.* II, 587. — Vgl. über Cypern: Apostelgesch. 13, 4 ff., *Joseph. Antt.* XIII, 10, 4, und die Geschichte des grossen Aufstandes unter Trajan (oben §. 21); über Kreta: *Joseph. Antt.* XVII, 12, 1. *B. J.* II, 7, 1. *Vita* 76.

51) Vgl. I *Makk.* 15, 23 (hierzu oben S. 495; es werden genannt: Delos, Samos, Kos, Rhodus). *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894 (jüdische Inschrift zu Aegina), *Joseph. Antt.* XVII, 12, 1. *Bell. Jud.* II, 7, 1 (Melos), *Antt.* XIV, 10, 8 (Paros), *Antt.* XIV, 10, 8 u. 14 (Delos), *Antt.* XIV, 7, 2 u. 10, 15 (Kos).

52) Vgl. über die Juden in Rom überh.: *Migliore, Ad inscriptionem Flaviae Antoninae commentarius sive de antiquis Judaeis Italicis exercitatio epigraphica* (Handschrift der vatikanischen Bibliothek, *n.* 9143, citirt von Engeström). — Auer, Die Juden in Rom unmittelbar vor und nach Christi Geburt (Zeitschr. für die gesammte kathol. Theol. Bd. IV, Heft 1, 1852, S. 56—105). — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. III, 383—392 (1. Aufl. III, 71—81). — Renan, Paulus S. 131 ff. — *Engeström, Om Judarne i Rom under äldre tider och deras katakomber, Upsala* 1876. — *Huidekoper, Judaism at Rome, New York* 1876. — Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, Leipzig 1879. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und

selbst reicht bis in die Makkabäerzeit zurück. Schon Judas der Makkabäer sandte eine Gesandtschaft an den römischen Senat, um ein Bündniss mit den Römern abzuschliessen, oder richtiger gesagt, um die Zusicherung ihrer Freundschaft und Unterstützung zu erbitten (I *Makk.* 8, 17—32). Sein Bruder und Nachfolger Jonathan folgte seinem Beispiel (I *Makk.* 12, 1—4. 16). Von grösserer Bedeutung war die Gesandtschaft, welche der dritte der makkabäischen Brüder Simon im J. 140/139 nach Rom sandte. Sie erreichte den Abschluss eines wirklichen Schutz- und Trutzbündnisses mit den Römern (I *Makk.* 14, 24. 15, 15—24). Während ihres längeren Verweilens in Rom scheinen die Gesandten oder deren Begleitung auch Versuche religiöser Propaganda gemacht zu haben. Denn darauf deutet die allerdings etwas confuse Notiz bei *Valerius Maximus* I, 3, 2: *Idem* (nämlich der Prätor Hispalus) *Judaeos, qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit*[53]. Der Jupiter Sabazius ist freilich eine phrygische Gottheit[54]. Da aber das *Judaeos* im Texte gesichert ist, so beruht seine Nennung an unserer Stelle ohne Zweifel auf einer Verwechselung des jüdischen *Sabaoth* (*Zebaoth*) mit *Sabazius*[55]. Das hier berichtete Ereigniss fällt aber

Talmud, II. Abth. S. 1033—1037 (Art. „Rom"). — *Hild*, *Les juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature* (*Revue des études juives t.* VIII, 1884, *p.* 1—37, und Fortsetzung). — *Hudson*, *History of the Jews in Rome, 2. ed., London* 1884 (394 *p.*). — Die Werke und Abhandlungen von Levy, Garrucci u. A. über die Inschriften der jüdischen Katakomben in Rom (s. oben §. 2).

53) Der Text des Valerius Maximus hat im ersten Buche eine grosse Lücke. Zu deren Ergänzung dienen zwei uns erhaltene Auszüge aus seinem Werke: der des Julius Paris und der des Januarius Nepotianus (beide herausgegeben von Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* III, 3, 1828; für die Lücke auch in Kempf's Ausgabe des Valerius Maximus, 1854). Die uns interessirende Stelle ist oben nach dem Auszuge des Paris mitgetheilt. Im Auszug des Nepotianus lautet dieselbe Stelle: *Judaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hippalus urbe exterminavit; arasque privatas e publicis locis abiecit.* Da also beide Epitomatoren das Wort *Judaeos* haben, so hat es ohne Zweifel bei Valerius Maximus gestanden. Es fehlt nur in dem auf einer schlechten Abschrift aus Paris beruhenden gedruckten Vulgärtexte, welchem ich in der ersten Auflage dieses Buches gefolgt bin.

54) Vgl. über Sabazius: Georgii in Pauly's Real-Enc. VI, 1, 615—621. — Lenormant in der *Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXVIII, 1874, *p.* 300 *sqq.* 380 *sqq.* XXIX, 1875, *p.* 43 *sqq.* — Ueber seine Verehrung in Rom: Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 80 f. *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 429. 430. Schon Cicero kennt die *Sabazia* (*De natura deorum* III, 23, 58).

55) *Zebaoth* ist zwar an sich kein Eigenname. Da aber das hebr. *Jahve Zebaoth* durch *κύριος Σαβαώθ* wiedergegeben wurde (so die LXX namentlich im Jesajas, s. Trommius' Concordanz, und zwar ist *Σαβαώθ* die besser bezeugte Form, nicht *Σαββαώθ*), so ist *Σαβαώθ* in der That von Juden, Christen und Heiden als Gottesname behandelt worden, s. *Orac. Sibyll.* I, 304. 316. II,

(nach den bei Valerius Maximus unmittelbar vorhergehenden Worten) in das Consulat des M. Popilius Laenas und L. Calpurnius Piso (139 v. Chr.), also genau in die Zeit der Gesandtschaft Simon's, und bezieht sich demnach höchst wahrscheinlich auf diese. Man darf daraus zugleich schliessen, dass damals noch keine Juden in Rom dauernd wohnten. Die Ansiedelung einer grösseren Anzahl von Juden daselbst datirt erst aus den Tagen des Pompejus. Als dieser im J. 63 Jerusalem erobert hatte, brachte er auch zahlreiche jüdische Kriegsgefangene mit nach Rom. Sie wurden dort als Sklaven verkauft; viele von ihnen aber bald wieder freigelassen, da sie ihren Herren wegen ihres strengen Festhaltens an den jüdischen Gebräuchen unbequem waren. Mit dem römischen Bürgerrechte beschenkt siedelten sie sich jenseits des Tiber an und organisirten sich hier zu einer selbständigen jüdischen Gemeinde[56]. Von da an bildete die jüdische Colonie in Trastevere einen nicht unwichtigen Factor des römischen Lebens. Als Cicero im J. 59 v. Chr. seine Vertheidigungsrede für Flaccus hielt, finden wir auch zahlreiche Juden unter den Zuhörern anwesend[57]. Beim Tode Cäsars, des grossen Judenprotectors, klagten eine Menge von Juden die Nächte hindurch an seinem Scheiterhaufen[58]. Zur Zeit des Augustus zählten sie schon nach Tausenden. Wenigstens erzählt Josephus, dass an die Deputation, welche im J. 4 vor Chr. von Palästina nach Rom kam, sich 8000 römische Juden angeschlossen hätten[59]. Zur Zeit des Tiberius begannen bereits die Repressivmassregeln. Die ganze Judenschaft wurde im J. 19 nach Chr. aus Rom verwiesen, nach Josephus des-

---

240. XII, 132 (*ed. Friedlieb* X, 132). *Celsus* bei *Origenes c. Cels.* I, 24. V, 41. 45. Die Gnostiker bei *Irenaeus* I, 30, 5; *Origenes c. Cels.* VI, 31—32; *Epiphanius haer.* 26, 10. 40, 2. Zahlreiche gnostische Gemmen (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte Heft I, 1876, S. 187 ff.). *Origenes* selbst, *Exhortatio ad martyrium c.* 46. *Hieronymus, epist.* 25 *ad Marcellam de decem nominibus Dei* (*Opp. ed. Vallarsi* I, 130 *sq.*). Auch in ähnlichen anonymen Tractaten über die Gottesnamen (*Hieronymi Opp. ed. Vallarsi* III, 719 *sq. Lagarde, Onomastica sacra p.* 160. 205 *sq.*). — An den hebräischen Sabbath ist sicher nicht zu denken, da nicht einzusehen ist, inwiefern dieser als Gottesname aufgefasst werden konnte.

56) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 23, *Mang.* II, 568: *Πῶς οὖν ἀπεδέχετο* (*scil. Augustus*) *τὴν πέραν τοῦ Τιβέρεως ποταμοῦ μεγάλην τῆς Ῥώμης ἀποτομὴν, ἣν οὐκ ἠγνόει κατεχομένην καὶ οἰκουμένην πρὸς Ἰουδαίων; Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες. Αἰχμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἠλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες.*

57) *Cicero pro Flacco* 28.

58) *Sueton. Caesar* 84: *In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est, praecipueque Judaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt.*

59) *Antt.* XVII, 11, 1. *B. J.* II, 6, 1.

halb, weil ein paar Juden einer vornehmen Proselytin Namens Fulvia grosse Summen Geldes abgeschwindelt hatten unter dem Vorgeben, sie an den Tempel nach Jerusalem zu schicken[60]. Viertausend waffenfähige Juden wurden dafür nach Sardinien zur Bekämpfung der dortigen Briganten deportirt; die übrigen aus der Stadt verwiesen. So berichten im Wesentlichen übereinstimmend Tacitus[61], Suetonius[62] und Josephus[63]. Nach dem zeitgenössischen Berichte Philo's war die Massregel hauptsächlich durch den schon damals mächtigen Sejan betrieben worden[64]. Nach dem Sturze Sejan's (31 n. Chr.) habe Tiberius eingesehen, dass die Juden von Sejan grundlos verleumdet worden seien, und habe den Behörden (ὑπάρχοις) an allen Orten befohlen, die Juden nicht zu belästigen und die Ausübung ihrer Gebräuche nicht zu hindern[65]. Man darf daher annehmen, dass ihnen auch die Rückkehr nach Rom gestattet worden

---

60) *Antt.* XVIII, 3, 5.

61) *Annal.* II, 85: *Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis factumque patrum consultum, ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.*

62) *Vita Tiber.* 36: *Externas caerimonias, Aegyptios Judaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Judaeorum juventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis ejusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetuae servitutis nisi obtemperassent.*

63) Josephus (*Antt.* XVIII, 3, 5) sagt bestimmt, dass 4000 Juden zum Kriegsdienst ausgehoben und nach Sardinien geschickt wurden. Tacitus nennt dieselbe Zahl, spricht aber von Aegyptern und Juden. Nach Tacitus wären die Uebrigen aus Italien, nach Josephus nur aus Rom vertrieben worden. Suetonius stimmt mehr mit Josephus. — Ueber die Chronologie vgl. Volkmar, Die Religionsverfolgung unter Kaiser Tiberius und die Chronologie des Fl. Josephus in der Pilatus-Periode (Jahrbb. für prot. Theol. 1885, S. 136—143). Volkmar nimmt mit Recht an, dass Josephus *Antt.* XVIII, 3, 5 dieselbe Juden-Austreibung meine wie Tacitus und dass diese (gemäss dem Bericht des Tacitus) in das J. 19 n. Chr. falle.

64) *Euseb. Chron. ad ann. Abr.* 2050 (*ed. Schoene* II, 150) nach dem Armenischen: *Seianus Tiberii procurator, qui intimus erat consiliarius regis, universim gentem Judaeorum deperdendam exposcebat. Meminit autem huius Philon in secunda relatione.* — *Syncellus, ed. Dindorf* I, 621: Σηιανὸς ἔπαρχος Τιβερίου Καίσαρος περὶ τελείας ἀπωλείας τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων πολλὰ συνεβούλευε τῷ Καίσαρι, ὡς Φίλων Ἰουδαῖος ἐξ Ἀλεξανδρείας διάγων ἱστορεῖ ἐν τῇ δευτέρᾳ τῆς περὶ αὐτοῦ πρεσβείας. — *Hieronymus, Chron.* (bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 151): *Seianus praefectus Tiberii qui aput eum plurimum poterat instantissime cohortatur, ut gentem Judaeorum deleat. Filo meminit in libro legationis secundo.* — Dieselbe Notiz nach derselben Schrift Philo's auch bei *Euseb. Hist. eccl.* II, 5, 7. — Vgl. über dieses Werk Philo's unten §. 34.

65) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 24, *ed. Mang.* II, 569.

ist; und es erklärt sich so, dass Philo schon zur Zeit Caligula's die Existenz der römischen Gemeinde wieder als selbstverständlich voraussetzen kann. Die Regierung des Claudius begann mit einem allgemeinen Toleranz-Edict für die Juden[66]. Aber auch dieser Kaiser sah sich später genöthigt, Massregeln gegen die Juden zu ergreifen. Nach den kurzen Berichten der Apostelgeschichte und des Suetonius hätte eine wirkliche Ausweisung der Juden aus Rom durch Claudius stattgefunden[67]. Nach dem offenbar genaueren Berichte des Dio Cassius verbot aber Claudius den Juden nur die Versammlungen, da eine Ausweisung ohne grossen Tumult nicht durchführbar gewesen wäre[68]. Dieses Verbot kam freilich einem Verbote freier Religionsübung gleich und hatte wohl zur Folge, dass Viele die Stadt verliessen. Die Zeit des Edictes lässt sich nicht näher bestimmen; wahrscheinlich fällt es in die spätere Zeit des Claudius[69]. Aus den Worten

---

66) *Joseph. Antt.* XIX, 5, 2—3.

67) Ap.-Gesch. 18, 2: *διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης.* — *Sueton. Claud.* 25: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.*

68) *Dio Cass.* LX, 6: *τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.* — Die Notiz steht bei Dio Cassius im Anfang der Regierung des Claudius, während die von der Apostelgeschichte berichtete Massregel wahrscheinlich viel später fällt (s. Anm. 69). Allein Dio Cassius erzählt hier überhaupt noch nicht chronologisch, sondern giebt eine allgemeine Charakteristik des Claudius (dies scheint mir sicher trotz der entgegengesetzten Bemerkungen von H. Lehmann, Studien zur Gesch. des apost. Zeitalters S. 2—4; mit den Worten *λέξω δὲ καθ' ἕκαστον ὧν ἐποίησε c.* 3 geht Dio nicht zur chronologischen Erzählung, sondern zur Schilderung der guten Seiten des Claudius über). Ein den Juden ungünstiges Edict kann unmöglich in die erste Zeit des Claudius fallen, da Claudius eben damals ein Toleranzedict für sie erliess. Das von Dio Cassius erwähnte Edict ist also höchst wahrscheinlich mit dem des Suetonius identisch. Es wäre ja seltsam, wenn der eine nur dieses, der andere nur jenes erwähnte. Das *expulit* bei Suetonius ist zu verstehen nach Analogie von *Sueton. Tiber.* 36: *expulit et mathematicos, sed deprecantibus . . . veniam dedit.* Die Ausweisung war wohl beabsichtigt; als man aber merkte, dass sie auf Schwierigkeiten stossen würde, sah man davon ab. Hieraus erklärt sich auch das Schweigen des Tacitus und Josephus.

69) Das Jahr würde sich genau fixiren lassen, wenn unser Edict identisch wäre mit dem von Tacitus zum J. 52 erwähnten, *Tac. Annal.* XII, 52: *De mathematicis Italia pellendis factum senatus consultum atrox et irritum.* Allein unter den *mathematici* kann unmöglich die römische Judengemeinde verstanden werden. — In der Chronik des Eusebius und Hieronymus wird die Ausweisung der Juden durch Claudius nicht erwähnt. Eine genaue Zeitangabe für unser Edict (und zwar das neunte Jahr des Claudius, 49 n. Chr.) giebt nur *Orosius* VII, 6, 15 (*ed. Zangemeister* 1882): *Anno ejusdem nono expulsos per Claudium Urbe Judaeos Josephus refert.* Da aber Josephus die Sache

Sueton's darf man wohl schliessen, dass es veranlasst war durch Unruhen, welche infolge der Predigt von Christo im Schoosse der Judenschaft entstanden waren [70]). Auch dieses Edict des Claudius hatte nur ganz vorübergehende Folgen. Es vermochten eben solche Massregeln nicht mehr, die bereits festgewurzelte jüdische Gemeinde wieder auszurotten oder auch nur dauernd zu schwächen. Sie war, namentlich durch ihre zahlreichen Proselyten, schon zu sehr mit dem römischen Leben verwachsen, als dass eine völlige Unterdrückung noch hätte gelingen können. Aus der Stadt ausgewiesen, wanderten sie in die Nachbarschaft, etwa nach Aricia aus [71]), um sich von dort dann bald wieder in die Stadt hereinzuziehen. Ihre Geschichte in Rom lässt sich in die Worte des Dio Cassius zusammenfassen: Oft unterdrückt sind sie doch aufs stärkste gewachsen, so dass sie selbst die freie Ausübung ihrer Gebräuche durchsetzten [72]). Der vornehme Römer sah freilich mit Verachtung auf sie herab. Aber gerade die häufigen Spottreden der Satiriker sind ebensoviele Zeugnisse dafür, wie sehr sie in der römischen Gesellschaft bemerkt wurden [73]). Schon von der Zeit des Augustus an fehlt es auch nicht an directen Beziehungen von Juden zum kaiserlichen Hofe; ja zur Zeit Nero's scheint die Kaiserin Poppäa selbst dem Judenthum zugeneigt gewesen zu sein [74]). Allmählich breiteten sie sich auch in der Stadt immer

---

überhaupt nicht erwähnt, so ist die Notiz in Betreff der Quellenangabe jedenfalls irrig und damit auch hinsichtlich ihres Inhaltes unzuverlässig. Immerhin ist es auch nach dem Zusammenhang der Apostelgeschichte (beachte das *προσφάτως Act.* 18, 2) wahrscheinlich, dass das Edict etwa um 50—52 n. Chr. fällt. — Vgl. überh.: *Anger, De temporum in actis apostolorum ratione* (1833) *p.* 116 *sqq.* Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 120—128. Winer, RWB. I, 231 f. (Art. Claudius). H. Lehmann, Studien zur Geschichte des apostolischen Zeitalters (1856) S. 1—9. *Lewin, Fasti sacri* (*London* 1865) *n.* 1773. 1774. Keim, Art. „Claudius" in Schenkel's Bibellex.

70) Ueber *Chrestus* = *Christus* s. Hug, Einl. in das N. T. (4. Aufl.) II, 335. Credner, Einl. in das N. T. S. 381. Hilgenfeld, Einl. in das N. T. S. 303 f. *Huidekoper, Judaism at Rome p.* 229 *sq.*

71) Dies deutet der Scholiast zu Juvenal IV, 117 an: *qui ad portam Aricinam sive ad clivum mendicaret inter Judaeos, qui ad Ariciam transierant ex Urbe missi.*

72) *Dio Cass.* XXXVII, 17: *ἔστι καὶ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις τὸ γένος τοῦτο, κολουσθὲν μὲν πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλεῖστον, ὥστε καὶ ἐς παρρησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι.*

73) Ueber die sociale Stellung der Juden in Rom s. die oben Anm. 52 citirte Literatur, bes. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. III, 383—392.

74) Auf Beziehungen der Juden zu Augustus und Agrippa deuten die Namen *Αὐγουστήσιοι* und *Ἀγριππήσιοι*, welche zwei jüdische Gemeinden in Rom führten (s. unten Nr. II). — Die Kaiserin Livia hatte eine jüdische Sklavin

mehr aus. Das Quartier in Trastevere blieb nicht das einzige. Wir finden sie später auch auf dem Marsfelde und mitten in der römischen Geschäftswelt: in der Subura (s. unten Nr. II). Juvenal macht sich darüber lustig, dass der heilige Hain der Egeria vor Porta Capena an die Juden verpachtet sei und von jüdischen Bettlern wimmle (*Sat.* III, 12—16). Die Ansiedelung von Juden in verschiedenen Gegenden der Stadt und ihre fortdauernde Blüthe bis in die spätere Kaiserzeit wird namentlich auch durch die z. Th. erst in neuerer Zeit entdeckten jüdischen Begräbnissplätze bezeugt, deren im Ganzen bis jetzt folgende fünf bekannt sind[75]. 1) Ein ziemlich unansehnliches

---

Namens Akme (*Jos. Antt.* XVII, 5, 7. *Bell. Jud.* I, 32, 6. 33, 7). — Auf einer Inschrift aus der Zeit des Claudius wird eine *[Cl]audia Aster [Hi]erosolymitana [ca]ptiva,* offenbar eine jüdische Sklavin des Claudius, erwähnt (*Orelli-Henzen, Inscr. Lat. n.* 5302 = *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 6467 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1971). — Am Hofe Nero's finden wir einen jüdischen Schauspieler Alityrus (*Jos. Vita* 3). — Poppäa wird selbst als θεοσεβής bezeichnet, und war stets bereit, jüdische Bittgesuche beim Kaiser zu vertreten (*Jos. Antt.* XX, 8, 11. *Vita* 3). Dass sie nach ihrem Tode nicht nach römischer Sitte verbrannt, sondern „nach der Gewohnheit ausländischer Könige" (*regum externorum consuetudine*) einbalsamirt wurde, bemerkt *Tacitus Annal.* XVI, 6. — Unter Vespasian, Titus und Domitian lebte der jüdische Geschichtschreiber Josephus in Rom, von allen drei Kaisern durch Wohlthaten unterstützt und geehrt (*Jos. Vita* 76). — Durch Domitian's Vetter Flavius Clemens drang, zwar nicht das Judenthum, aber das aus dem Judenthum hervorgegangene Christenthum sogar in die kaiserliche Familie ein (so wird jetzt allgemein und mit Recht *Dio Cass.* LXVII, 14 und *Sueton. Domit.* 15 verstanden). — Aus späterer Zeit ist etwa noch der jüdische Spielgefährte (*conlusor*) des Caracalla zu erwähnen (*Spartian. Caracalla* 1; hierzu Görres, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1884, S. 147 ff.). — Ausserdem ist zu erinnern an die regen Beziehungen des Herodes und seiner Dynastie zu Augustus und dessen Nachfolgern. Die meisten Söhne des Herodes wurden in Rom erzogen. Agrippa I brachte den grössten Theil seines Lebens bis zu seiner Ernennung zum König in Rom zu; als Knabe war er mit Drusus, dem Sohne des Tiberius, befreundet (*Jos. Antt.* XVIII, 6, 1), später mit Caligula. Bekannt sind die nahen Beziehungen Agrippa's II und der Berenice zu Vespasian und Titus. — Endlich verdient aber auch bemerkt zu werden, dass unter den jüdischen Namen auf den Inschriften sich auffallend häufig Gentilnamen der Kaiser finden. Es kommen folgende, und zwar in ziemlich grosser Anzahl vor: Julius, Claudius, Flavius, Aelius, Aurelius, Valerius. Mögen diese Namen auch häufig nicht auf die alten Geschlechter, sondern auf spätere Kaiser als Quelle zurückgehen (Constantin d. Gr. z. B. hiess mit seinem vollen Namen C. Flavius Valerius Aurelius Claudius Const.), so beweisen sie doch immerhin ein nahes Verhältniss der Juden zu den Kaisern. — Vgl. sonst auch die Abhandlung von Harnack über die Christen am Kaiserhofe (*Princeton Review* 1878, *July, p.* 239—280).

75) Vgl. die Uebersicht bei Kraus, Roma Sotterranea (1. Aufl. 1873) S. 489 f. und bei Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols III, 1875, S. 271 f.

Cömeterium entdeckte Bosio im J. 1602 vor der Porta Portuensis. Es war wohl der Begräbnissplatz der Juden in Trastevere. Die Kenntniss der Localität ist später verloren gegangen und es ist bis jetzt nicht gelungen, sie wiederzufinden [76]. 2) Ein grösseres Cömeterium wurde im Anfang der sechziger Jahre an der Via Appia in der Vigna Randanini (noch etwas weiter aussen, als die Callistkatakombe) entdeckt. Ihm verdanken wir die Kenntniss einer grossen Zahl römisch-jüdischer Grabschriften [77]. 3) Im J. 1867 (oder 1866?) wurde in der Vigna des Grafen Cimarra ebenfalls an der Via Appia (beinahe gegenüber der Callistkatakombe) ein jüdisches Cömeterium aufgedeckt, über welches de Rossi eine kurze Notiz gegeben hat [78]. 4) Ein jüdisches Cömeterium an der Via Labicana, also in der Nähe des Esquilin und Viminal, etwa aus der Zeit der Antonine, ist im J. 1883 durch Marucchi nachgewiesen worden [78a]. 5) Auch in Porto (an der Tibermündung) gab es ein jüdisches Cömeterium, aus welchem manche der schon seit längerer Zeit bekannten jüdischen Grabschriften stammen [79]. Das Alter dieser Cömeterien und der darin enthaltenen Inschriften lässt sich nur annähernd bestimmen: sie mögen in der Hauptsache etwa dem zweiten bis vierten Jahrh. n. Chr. angehören.

Ausser den eigentlichen Juden gab es in Rom (wie in Alexandria) auch Samaritaner. Ein Samaritaner Namens Thallus, ein Freigelassener des Kaisers Tiberius, lieh dem Agrippa I in Rom einst eine grosse Summe [80]. Die Existenz einer samaritanischen Gemeinde in Rom noch zur Zeit des Ostgothenkönigs Theodorich ist bezeugt durch ein Schreiben dieses Königs an den Comes Arigernus, welches der Briefsammlung Cassiodor's einverleibt ist [81]. Dass die Samari-

---

76) *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei p.* 3.

77) Vgl. *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini, Roma* 1862. — Ders., *Dissertazioni archeologiche di vario argomento, vol.* II, *Roma* 1865, *p.* 150—192. — Ueber die Lage des Cömeteriums s. den Plan bei *De Rossi, Bullettino di Archeologia cristiana* (1. Serie) Bd. V, 1867, S. 3 und dazu die Erläuterung S. 16.

78) *De Rossi, Bullettino* V, 16.

78a) Marucchi in de Rossi's *Bullettino* 1883 *p.* 79 *sq.*

79) S. *De Rossi, Bullettino* IV, 1866, *p.* 40. — Die bis gegen Ende der fünfziger Jahre bekannten Inschriften sind zusammengestellt im *Corp. Inscr. Graec. T.* IV *n.* 9901—9926. Vgl. überhaupt die Literatur über die Inschriften oben §. 2.

80) *Jos. Antt.* XVIII, 6, 4.

81) *Cassiodor. Variarum* III, 45 (*Opp. ed. Garetius*): *Arigerno Viro Illustri Comiti Theodoricus Rex .... Defensores itaque sacrosanctae Romanae ecclesiae conquesti sunt, beatae recordationis quondam Simplicium domum in sacratissima Urbe positam ab Eufrasio Acolyto instrumentis factis solemniter comparasse; quam per annorum longa curricula ecclesiam Romanam quieto jure*

taner überhaupt im römischen Reiche noch in der späteren Kaiserzeit nicht ohne Bedeutung waren, erhellt aus der kaiserlichen Gesetzgebung, welche mehrfach auf sie Bezug nimmt[82]).

Nächst der römischen Judengemeinde ist vermuthlich die in Puteoli (Dikäarchia) die älteste in Italien. In diesem Haupt-Hafenplatz für den Handel Italiens mit dem Orient finden wir Juden bereits um das J. 4 vor Chr., unmittelbar nach dem Tode Herodes' des Gr.[83]). — Im übrigen Italien sind sie erst in der späteren Kaiserzeit nachweisbar; doch gestattet dies keinen negativen Schluss in Bezug auf die Zeit ihrer Ansiedelung[84]). Viel inschriftliches Material hat in neuerer Zeit namentlich die Entdeckung der Katakombe von Venosa (Venusia in Apulien, Geburtsort des Horaz) geliefert. Die Inschriften derselben sind griechisch, lateinisch und hebräisch; nach Mommsen's Urtheil aus dem sechsten Jahrh. n. Chr.[85]). — In

---

suggerunt possedisse et in usus alienos transtulisse securitate dominii. Nunc autem existere Samareae superstitionis populum improba fronte duratum, qui Synagogam ibidem fuisse iniquis conatibus mentiatur.

82) *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XIII, 5, 18. XVI, 8, 16 u. 28. *Novell. Justin.* 129 u. 144.

83) *Jos. Antt.* XVII, 12, 1. *Bell. Jud.* II, 7, 1. — Schon im J. 61 n. Chr. war hier auch eine Christengemeinde (Ap.-Gesch. 28, 13—14).

84) Die Nachweise s. bei Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms Bd. III (1871) S. 511—512. Ders., *De Judaeorum coloniis* (Königsberger Progr. 1876) *p.* 1—2. Renan, Der Antichrist (1873) S. 8. Für Unteritalien auch bei *Ascoli*, *Iscrizioni* (1880) *p.* 33—38. — Die Orte, an welchen sie sich finden, sind bes. folgende: Genua (*Cassiodor. Variar.* II, 27), Mailand (*Cassiodor. Var.* V, 37), Brescia (Inschrift *Corp. Inscr. Lat. t.* V *n.* 4411), Aquileja (Römische Inschrift bei *Garrucci Cimitero p.* 62), Bologna (*Ambrosius Exhortatio virginitatis c.* 1), Ravenna (*Anonymus Valesii c.* 81—82, im Anhang zu den meisten Ausgaben des Ammianus Marcellinus), Capua (Inschrift bei *Mommsen, Inscr. Regni Neap.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905), Neapel (*Procop. Bell. Goth.* I, 8 u. 10, *ed. Dindorf t.* II *p.* 44 u. 53), Venosa (s. die nächste Anm.), Syracus (Inschrift *Corp. Inscr. Graec. n.* 9895), Palermo, Messina, Agrigent (Briefe Gregor's des Gr.). — In Apulien und Calabrien konnten im vierten Jahrhundert an manchen Orten die Gemeinde-Aemter nicht regelmässig besetzt werden, weil die jüdischen Einwohner sich weigerten, dieselben zu übernehmen (Erlass der Kaiser Arcadius und Honorius v. J. 398 im *Codex Theodosianus* XII, 1, 158: *Vacillare per Apuliam Calabriamque plurimos ordines civitatum comperimus, quia Judaicae superstitionis sunt, et quadam se lege, quae in Orientis partibus lata est, necessitate subeundorum munerum aestimant defendendos*).

85) Die Katakombe ist schon im J. 1853 entdeckt und in zwei Denkschriften (von De Angelis und Smith und von D'Aloe) beschrieben worden. Beide Denkschriften lagen aber handschriftlich im Archiv des Museums zu Neapel vergraben, bis ihr Inhalt in neuerer Zeit bekannt gemacht wurde 1) durch *Ascoli*, *Iscrizioni inedite o mal note greche latine ebraiche di antichi sepolcri giudaici del Napolitano, Torino e Roma* 1880, und 2) im *Corp. Inscr.*

Gallien und Spanien finden wir jüdische Gemeinden ebenfalls in der späteren Kaiserzeit an verschiedenen Orten. In Betreff der Zeit gilt hier dasselbe wie von Italien[86]).

II. Gemeinde-Verfassung.

1. Innere Organisation der Gemeinden[86a]).

Die Erhaltung der jüdischen Religion und Sitte bei den in alle Welt zerstreuten Gliedern des Volkes war selbstverständlich nur möglich, wenn sie auch in der Fremde, mitten unter der heidnischen Welt, sich zu selbständigen Gemeinden organisirten, in deren Schooss der Glaube und das Recht der Väter wie im heiligen Lande gepflegt werden konnten. Im Allgemeinen ist dies ohne Zweifel schon von frühe an geschehen, jedenfalls seit Beginn der hellenistischen Zeit. Die Art der Organisation mag nach Zeit und Ort verschieden gewesen sein, namentlich insofern diese jüdischen Gemeinden bald den Charakter von reinen Privat-Vereinen hatten, bald aber mit mehr oder weniger politischen Befugnissen ausgerüstet waren: irgendwie aber hat eine selbständige Organisation sicherlich überall da stattgefunden, wo Juden nur in einiger Zahl beisammen wohnten.

Am wenigsten wissen wir in dieser Hinsicht über die östliche Diaspora; ja über die Diaspora der Euphratländer fehlen überhaupt alle näheren Notizen aus vortalmudischer Zeit. Auch mit Kleinasien und Syrien steht es nicht viel besser. Das Bemerkenswertheste ist, dass in Antiochia gelegentlich einmal ein ἄρχων τῶν Ἰουδαίων erwähnt wird[87]).

Lat. t. IX (1883) *n.* 6195—6241, vgl. 647. 648. — Eine kurze Mittheilung über die Katakombe hatte schon früher Hirschfeld gegeben (*Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 148—152). — Vgl. auch Theol. Literaturztg. 1880, 485—488. Grätz, Monatsschr. 1880, S. 433 ff. *Lenormant, La catacombe juive de Venosa* (*Revue des études juives t.* VI, Nr. 12, 1883, *p.* 200—207). — Ausser den Katakomben-Inschriften kennt man aus Venosa auch datirte hebräische Grabschriften aus dem neunten Jahrh., s. Ascoli a. a. O.; Theol. Litztg. 1880, 485.

86) S. die Nachweise bei Friedländer a. a. O. — Für Spanien sei nur erwähnt die Inschrift *Corp. Inscr. Lat. t.* II *n.* 1982.

86a) Vgl. hiezu: *Rhenferd, De arabarcha vel ethnarcha Judaeorum* (*Rhenferdii opera philologica* 1722, *p.* 584—613; auch in Ugolini's *Thesaurus T.* XXIV). — *Wesseling, Diatribe de Judaeorum archontibus ad inscriptionem Berenicensem, Traj. ad Rhen.* 1738 (auch in Ugolini's *Thesaurus T.* XXIV). — Die Abhandlung Wesseling's ist noch heute von Werth.

87) *Jos. Bell. Jud.* VII, 3, 3. Da ἄρχων ohne Artikel steht, so ist wohl nicht „der ἄρχων" zu übersetzen, sondern „ein ἄρχων" d. h. einer der jüdischen Oberen.

In Alexandria, wo die Juden einen starken Bruchtheil der gesammten Einwohnerschaft bildeten, war ihre Gemeinschaft mit sehr weitgehenden politischen Befugnissen ausgestattet. An ihrer Spitze stand nach Strabo ein *ἐθνάρχης*, „welcher das Volk regiert und Gericht hält und für Erfüllung der Verpflichtungen und Befolgung der Verordnungen sorgt wie der Archon einer unabhängigen Stadt“ [88]). Die Juden bildeten also hier, obwohl sie das alexandrinische Bürgerrecht besassen (s. Nr. III), doch einen selbständigen Communalverband in oder neben der übrigen Stadt, ähnlich wie in Cyrene. Die Erhaltung dieser Selbständigkeit wurde in der Kaiserzeit wesentlich dadurch erleichtert, dass Alexandria von den letzten Ptolemäern an bis auf Septimius Severus im Unterschied von fast allen hellenistischen Städten keinen städtischen Senat hatte [89]). — Zur Zeit des Augustus scheint eine gewisse Aenderung in der Verfassung der alexandrinischen Judenschaft eingeführt worden zu sein. Wenigstens sagt Philo, Augustus habe nach dem Tode des *γενάρχης* eine *γερουσία* zur Leitung der jüdischen Angelegenheiten eingesetzt [90]). Hiermit scheint freilich im Widerspruch zu stehen, dass es in einem Edicte des Claudius heisst, Augustus habe nach dem Tode des *ἐθνάρχης* nicht gehindert, dass auch ferner Ethnarchen aufgestellt würden [91]). Wahrscheinlich ist aber letzteres nur eine ungenauere Wiedergabe derselben Thatsache, die auch Philo meint: es kommt dem Claudius nur darauf an, zu sagen, dass die Juden auch ferner ihre eigenen Oberen (*ἐθνάρχαι*) hatten. Das Genauere ist nach Philo, dass seit Augustus an Stelle des einen *ἐθνάρχης* eine *γερουσία* trat, an deren Spitze eine Mehrheit von *ἄρχοντες* stand. Sowohl die *γερουσία* als die *ἄρχοντες* werden von Philo öfters erwähnt [92]). Letztere sind identisch mit den bei Josephus vorkommen-

88) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς.*

89) *Spartian. Severus c.* 17 (in den *Scriptores Historiae Augustae ed. Peter* 1865). *Dio Cass.* LI, 17. — Vgl. überh. über die Verfassung von Alexandria: *Strabo* XVII *p.* 797. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des römischen Reichs II, 476 ff. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 1881, S. 451 ff. *Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (*Turin* 1870) *p.* 212 *sqq.*

90) *Philo, in Flaccum* §. 10, *Mang.* II, 527 *sq.*: *τῆς ἡμετέρας γερουσίας, ἣν ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης Σεβαστὸς ἐπιμελησομένην τῶν Ἰουδαϊκῶν εἵλετο μετὰ τὴν τοῦ γενάρχου τελευτὴν διὰ τῶν πρὸς Μάγνον Μάξιμον ἐντολῶν, μέλλοντα πάλιν ἐπ' Αἰγύπτου καὶ τῆς χώρας ἐπιτροπεύειν.*

91) *Jos. Antt.* XIX, 5, 2: *τελευτήσαντος τοῦ Ἰουδαίων ἐθνάρχου τὸν Σεβαστὸν μὴ κεκωλυκέναι ἐθνάρχας γίνεσθαι.*

92) *Philo, in Flaccum* §. 10, *Mang.* II, 528: *τῶν ἀπὸ τῆς γερουσίας τρεῖς*

den πρωτεύοντες τῆς γερουσίας[93]). In Betreff der Mitgliederzahl der γερουσία kann angeführt werden, dass Flaccus einst 38 Mitglieder derselben in's Theater schleppen und daselbst geisseln liess[94]). — Ein weitverbreiteter Irrthum ist die Identificirung des ägyptischen Alabarchen mit dem jüdischen Ethnarchen. Das Amt des ersteren ist ein rein bürgerliches Amt, das allerdings öfters von angesehenen Juden bekleidet worden ist (s. unten Nr. III).

Dass auch die Juden in Cyrene eine politische Sonderstellung einnahmen, ergiebt sich aus der bereits erwähnten Notiz Strabo's, dass die Einwohner der Stadt in vier Classen zerfielen: 1) Bürger, 2) Ackerbauern, 3) Metöken, 4) Juden[95]). Trotz dieser Sonderstellung genossen die Juden aber bürgerliche Gleichberechtigung (ἰσονομία)[96]).

Sehr werthvolle Aufschlüsse über die Gemeindeverfassung der jüdischen Diaspora giebt uns eine jüdische Inschrift aus der Stadt Berenike in Cyrenaica, nach Böckh's Berechnung aus dem J. 13 vor Chr.[97]). Wir sehen daraus, dass die Juden von Berenike ein eigenes

---

ἄνδρες. — *Ibid.* μεταπεμψαμένῳ πρότερον τοὺς ἡμετέρους ἄρχοντας. — *Ibid.* p. 528 sq.: τοὺς ἄρχοντας, τὴν γερουσίαν. — *Ibid.* §. 14 p. 534: τῶν μὲν ἀρχόντων.

93) *Jos. Bell. Jud.* VII, 10, 1.

94) *Philo, in Flaccum* §. 10, *Mang.* II, 527 sq.

95) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2.

96) *Jos. Antt.* XVI, 6, 1: τῶν μὲν πρότερον βασιλέων ἰσονομίαν αὐτοῖς παρεσχημένων. Vgl. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 463.

97) *Corp. Inscr. Graec. Tom.* III, n. 5361:

[Ἔ]τους νε Φαῶφ κε, ἐπὶ συλλόγου τῆς σκηνο-
πηγίας, ἐπὶ ἀρχόντων Κλεάνδρου τοῦ
Στρατονίκου, Εὐφράνορος τοῦ Ἀρίστωνος,
Σωσιγένους τοῦ Σωσίππου, Ἀνδρομάχου
5 τοῦ Ἀνδρομάχου, Μάρκου Λαιλίου Ὀνασί-
ωνος τοῦ Ἀπολλωνίου, Φιλωνίδου τοῦ Ἀγή-
μονος, Αὐτοκλέους τοῦ Ζήνωνος, Σωνί-
κου τοῦ Θεοδότου, Ἰωσήπου τοῦ Στράτωνος·

Ἐπεὶ Μάρκος Τίττιος Σέξτου υἱὸς Αἰμιλίᾳ,
10 ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθός, παραγ[ε]νηθεὶς εἰς
τὴν ἐπαρχείαν ἐπὶ δημοσίων πραγμάτων τήν
τε προστασίαν αὐτῶν ἐποιήσατο φιλανθρώ-
πως καὶ καλῶς ἔν τε τῇ ἀναστροφῇ ἡσύχιον
ἦθος ἐνδ[ε]ικνύμενος ἀεὶ διατελῶν τυγχάνει,
15 οὐ μόνον δὲ ἐν τούτοις ἀβαρῆ ἑαυτὸν παρέσ-
χηται, ἀλλὰ καὶ τοῖς κατ' ἰδίαν ἐντυγχάνουσι
τῶν πολιτῶν, ἔτι δὲ καὶ τοῖς ἐκ τοῦ πολιτεύ-
ματος ἡμῶν Ἰουδαίοις καὶ κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν
εὔχρηστον προστασίαν ποιούμενος οὐ δια-

πολίτευμα bildeten (*lin.* 17 *sq.* 21 *sq.*), an dessen Spitze neun (selbstverständlich jüdische) Archonten standen (*lin.* 2—8. 21. 25).

Am eingehendsten sind wir über die Gemeinde-Verfassung der Juden in Rom und überhaupt in Italien orientirt durch die zahlreichen in den Cömeterien von Rom und Venosa aufgefundenen jüdischen Grabschriften [98]). Sie zeigen uns auch, wie hier die Verhältnisse im Wesentlichen jahrhundertelang sich gleich blieben. Denn die Inschriften von Venosa aus dem sechsten Jahrh. nach Chr. geben im Wesentlichen noch dasselbe Bild wie die römischen, von denen die ältesten wohl den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung angehören. — Aus den römischen Inschriften erhellt zunächst, dass die Juden in Rom eine grössere Anzahl einzelner selbständig organisirter Gemeinden (*συναγωγαί*) bildeten, jede mit eigener Synagoge, eigener Gerusia und eigenen Gemeindebeamten. Von einer einheitlichen Zusammenfassung der gesammten römischen Judenschaft unter eine *γερουσία* zeigt sich keine Spur. Während also die Juden in Alexandria eine grosse politische Corporation bildeten, mussten sie sich hier mit der bescheideneren Stellung einzelner religiöser Genossenschaften begnügen. Die einzelnen Gemeinden legten sich besondere Namen bei, von denen folgende auf den Inschriften erwähnt werden: 1) eine *συναγωγὴ Αὐγουστησίων* [99]), 2) eine *συναγωγὴ Ἀγριππησίων* [100]), 3) eine *synagoga Bolumni* (l. *Volumni*) [101]). Diese drei Gemeinden nennen sich nach hervorragenden Personen. Da neben den *Αὐγουστήσιοι* auch *Ἀγριππήσιοι* vorkommen, so ist wohl nicht

20 *λείπει τῆς ἰδίας καλοκἀγαθίας ἄξια πράσσων·*
ὧν χάριν ἔδοξε τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ πολιτεύ-
ματι τῶν ἐν Βερενίκῃ Ἰουδαίων ἐπαινέσαι τε αὐ-
τὸν καὶ στεφανοῦν ὀνομαστὶ καθ' ἑκάστην
σύνοδον καὶ νουμηνίαν στεφάνῳ ἐλαΐνῳ καὶ
25 *λημνίσκῳ· τοὺς δὲ ἄρχοντας ἀναγράψαι τὸ*
ψήφισμα εἰς στήλην λίθου Παρίου καὶ θεῖναι εἰς
τὸν ἐπισημότατον τόπον τοῦ ἀμφιθεάτρου.
Λευκαὶ πᾶσαι.

98) Vgl. zum Folgenden: Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach den Inschriften dargestellt, Leipzig 1879. — Hier sind im Anhang auch die Texte der meisten in Betracht kommenden Inschriften abgedruckt.

99) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9902 = *Fiorelli, Catalogo del Museo Nazionale di Napoli, Iscrizioni Latine n.* 1956: *γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγοστησίων* (*sic*). — *Corp. Insr. Gr.* 9903 = *Fiorelli, Catalogo n.* 1960: *ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν Αὐγουστησίων.* — *Orelli, Inscr. Lat. n.* 3222: *Marcus Cuyntus Alexus grammateus ego* (l. *ἐκ*) *ton Augustasion mellarcon eccion* (l. *ἐκ τῶν*) *Augustesion*.

100) *Corp. Inscr. Graec.* 9907.

101) *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2522: *mater synagogarum Campi et Bolumni.*

daran zu zweifeln, dass jene ihren Namen von dem ersten Augustus, und diese den ihrigen von dessen Freunde und Rathgeber M. Agrippa haben. Die Benennung kann entweder darin ihren Grund haben, dass Augustus und Agrippa Patrone der betreffenden Gemeinden waren, oder darin, dass die Gemeinden wesentlich aus Sklaven und Freigelassenen des Augustus, *resp.* des Agrippa bestanden (vgl. *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας Phil.* 4, 22). Andere Gemeinden nannten sich nach demjenigen Stadttheile Roms, in welchem die Mitglieder wohnten, nämlich 4) die *Καμπήσιοι* nach dem *Campus Martius*[102], und 5) die *Σιβουρήσιοι* nach der *Subura*, einem der belebtesten Quartiere des alten Roms, einem Centrum des Handels und Geschäftslebens[103]. Von anderen Synagogennamen sind noch bekannt: 6) eine *συναγωγὴ Αἰβρέων*, vermuthlich die der hebräisch redenden Juden im Unterschiede von den anderen, welche nicht mehr hebräisch sprachen[104], und 7) eine *συναγωγὴ Ἐλαίας* nach dem Symbol des Oelbaums[105]. — Von den Beamten, welche auf den Inschriften erwähnt werden, sind vor allem hervorzuheben der *γερουσιάρχης* und die *ἄρχοντες*. 1) Ein *γερουσιάρχης* kommt nicht nur auf den römischen Inschriften vor[106], sondern auch zu Venosa[107] und anderwärts[108]. Der Titel kann nichts anderes bezeichnen als den Vor-

---

102) *Corp. Inscr. Graec.* 9905. 9906 (correctere Texte nach Garrucci in meiner Schrift: Die Gemeindeverfassung der Juden, Anhang Nr. 4 und 5). *Orelli* 2522. *Garrucci, Dissertazioni* II, 161 *n.* 10.

103) *Corp. Inscr. Graec. n.* 6447 = *Fiorelli, Catalogo n.* 1954: *Νεικόδημος ὁ ἄρχων Σιβουρησίων*. Ueber die *Subura* s. Pauly's Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. VI, 1, 526. — Im eigentlichen Rom, innerhalb des *pomerium*, durften allerdings noch im Anfang der Kaiserzeit keine fremden *sacra* ausgeübt werden (s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 35). Seit dem zweiten Jahrh. wurde dies aber anders. Seitdem sind auch jüdische Synagogen innerhalb des *pomerium* recht wohl möglich.

104) *Corp. Inscr. Graec.* 9909.

105) *Corp. Inscr. Graec.* 9904. *De Rossi, Bullettino* V, 1867, *p.* 16. — Wegen des Namens vgl. auch oben §. 27, S. 374.

106) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9902 = *Fiorelli, Catal. n.* 1956: *Κυντιανὸς γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγουστησίων*. — *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei p.* 51: *Ἀστερίῳ γιερουσάρχῃ* (*sic*). — *Ibid. p.* 62: *Οὐρσακίου ἀπὸ Ἀκουιλείας γερουσιάρχου*. — *Ibid. p.* 69: *Πανχάρις γερουσιάρχης*. — *Garrucci, Dissertazioni* II, 183 *n.* 27: *Θεόφιλ[ος γερο]υσιάρχης*.

107) *Ascoli, Iscrizioni p.* 55 *n.* 10 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6213 = *Lenormant, Revue des études juives t.* VI Nr. 12 *p.* 204: *Φαυστινος γερουσιάρχον ἀρχίατρος*. — *Ascoli p.* 58 *n.* 15 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6221: *filius Viti ierusiarcontis*. — Beachte in beiden Fällen die Form *γερουσιάρχων*, während die römischen Inschriften durchgängig *γερουσιάρχης* haben.

108) *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 2555 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1893 (zu Marano bei Neapel): *Ti. Claudius Philippus dia viu et gerusiarches.*

sitzenden oder das Haupt der *γερουσία*. Aus der Formel *γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγουστησίων* ergiebt sich aber, was oben schon hervorgehoben wurde, dass jede einzelne der römischen Gemeinden ihre eigene *γερουσία* mit eigenen Beamten hatte. Angesichts dieser Thatsache ist es sehr instructiv, dass auf den römischen Inschriften nirgends der Titel *πρεσβύτερος* vorkommt (oder irgend ein ähnlicher Titel, der das Mitglied der *γερουσία* als solches bezeichnete; denn die *ἄρχοντες* sind sicherlich nicht einfache Mitglieder, sondern der Ausschuss der *γερουσία*). Die Erklärung für diese Thatsache kann nur darin gefunden werden, dass auf den Grabschriften eben nur die eigentlichen Aemter namhaft gemacht werden, die „Aeltesten" aber nicht als eigentliche Beamte im technischen Sinne galten. Sie waren die Vertreter und Vertrauensmänner der Gemeinde, aber nicht Beamte mit bestimmten einzelnen Functionen. — 2) Sehr häufig ist auf den römischen Grabschriften der Titel *ἄρχων* [109]. Wir sind ihm auch sonst schon begegnet: in Antiochia, Alexandria, Berenike. Auch auf nicht-römischen Grabschriften kommt er zuweilen vor [110]; und Tertullian nennt neben dem Priester und Leviten auch den *archon* als jüdischen Beamten [111]. Nach allen sonstigen Analogien (vgl. bes. Alexandria und Berenike) darf auch für die römischen Gemeinden als selbstverständlich angenommen werden, dass jede Gemeinde mehrere *ἄρχοντες* hatte, welche den geschäftsführenden Ausschuss der *γερουσία* bildeten. Aus dem mehrmals vorkommenden Titel *δὶς αρχων* sieht man, dass die Archonten auf bestimmte Zeit gewählt wurden [112]; und eine dem Chrysostomus zugeschriebene *Homilia in S. Johannis Natalem*, welche speciell die Verhältnisse in Italien während der späteren Kaiserzeit berücksichtigt, sagt uns genauer, dass die Archonten immer mit Beginn des bürgerlichen Jahres der Juden im September gewählt wurden. Die interessante Stelle lautet wörtlich [113]: *Inter haec intuendae sunt temporum qualitates*

---

109) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9906. 6447. 6337. *Garrucci, Cimitero p.* 35, 51, 61, 67. Derselbe, *Dissertazioni* II, 158 *n.* 4, 164 *n.* 15, 16, 17, 18. *De Rossi, Bullettino* V, 16. — Näheres s. in meiner Schrift: Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 20 ff.

110) *De Rossi, Bullettino* IV, 40: *Κλαύδιος Ἰωσῆς ἄρχων* (zu Porto bei Rom). — *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905: *Alfius Juda arcon arcosynagogus* (zu Capua).

111) *Tertullian. De corona c.* 9: *Quis denique patriarches, quis prophetes, quis levites aut sacerdos aut archon, quis vel postea apostolus aut evangelizator aut episcopus invenitur coronatus?*

112) *Corp. Inscr. Graec.* 9910 (Facsimile bei *Engeström, Om Judarne i Rom,* 1876, Beilage): *Σαββάτις δὶς ἄρχων*. — *Garrucci, Cimitero p.* 47: *Μάρων β' ἀρχ(ων)*.

113) Die Homilie steht (nach *Wesseling, De Judaeorum archontibus c.* 10)

et gesta morum; et primum perfidia Judaeorum, qui semper in Deum et in Mosem contumaces exstiterunt, qui cum a Deo secundum Mosem initium anni mensem Martium acceperint, illi dictum pravitatis sive superbiae exercentes mensem Septembrem ipsum novum annum nuncupant, quo et mense magistratus sibi designant, quos Archontas vocant. Neben der Wahl auf bestimmte Zeit scheint aber auch die Wahl auf Lebenszeit vorgekommen zu sein. Es ist wenigstens wahrscheinlich, dass der mehrmals vorkommende räthselhafte Titel *διὰ βίου* auf lebenslängliche Archonten zu deuten ist[114].

Wie in Palästina so begegnen wir auch in Rom und Italien, ja überall in der Diaspora dem Amt des *ἀρχισυνάγωγος*[115]. Ueber die Verschiedenheit dieses Amtes von dem des *γερουσιάρχης* und der *ἄρχοντες* ist bereits oben (§. 27 S. 366) das Nöthige bemerkt worden. Der Archisynagog ist nicht etwa der Vorsteher der Gemeinde, sondern er hat die Aufgabe, speciell die gottesdienstlichen Versammlungen zu leiten und zu überwachen. Er kann natürlich aus der Zahl der *ἄρχοντες* genommen werden, so dass ein und dieselbe Person zugleich Archon und Archisynagog war. An sich aber

---

in *Chrysostomi Opp. t.* II *ed. Paris.* 1687. Da mir diese Ausgabe nicht zugänglich ist, gebe ich das Citat nach Wesseling.

114) *Corp. Inscr. Graec.* 9903 = *Fiorelli, Catalogo* 1960: *Λατίβου τοῦ ζὰ* (= *διὰ*) *βίου ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν Αὐγουστησίων.* — *Corp. Inscr. Graec.* 9907: *Ζώσιμος διὰ βίου συναγωγῆς Ἀγριππησίων.* — *Garrucci, Dissertazioni* II, 184 *n.* 29: *Αιλια Πατρικια Τουλλιο Ειρηναιο κονιουγι βενεμερεντι φηκιτ διαβιο.* — *Mommsen, Inscr. Regni Neap.* 2555 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1893: *Ti. Claudius Philippus dia viu et gerusiarches.* — *Mommsen, IRN.* 7190 = *Fiorelli, Catalogo* 1962: *Tettius Rufinus Melitius vicxit annis* LXXXV *iabius.* — *Ascoli, Iscrizioni p.* 51 *n.* 2 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6208: *Ταφος Ανα διαβιου.* — Bedenken gegen die obige Erklärung hat Ascoli erhoben, *Iscrizioni p.* 112. In der That kann bei einigen dieser Inschriften (wo die Formel *διὰ βίου* am Ende steht) die Richtigkeit der gegebenen Erklärung bezweifelt werden. Jedenfalls gehört nicht hieher die von Clermont-Ganneau in Emmaus = Nikopolis in Palästina gefundene Inschrift *εὐτυχῖτε, ὁ γάμος διὰ βίου* (*Archives des missions scientifiques, troisième série t.* IX, 1882, *p.* 307—310; auch in *The Survey of Western Palestine, Memoirs* III, 81). Es scheint dies einfach ein Hochzeitswunsch zu sein: die Ehe möge währen *διὰ βίου*.

115) In Rom: *Corp. Inscr. Graec.* 9906: *Ἰουλιανοῦ ἀρχισυναγώγου.* — *Garrucci, Cimitero p.* 67: *Stafulo arconti et archisynagogo.* — In Capua: *Mommsen, Inscr. Regni Neap.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905: *Alfius Juda arcon arcosynagogus.* — In Venosa: *Ascoli, Iscrizioni p.* 49 *not.* 1 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6201: *Ταφος Καλλιστου νηπιου ἀρχοσσιναγωγου* (sic). — *Ascoli p.* 52 *n.* 4 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6232 = *Lenormant, Revue des études juives t.* VI Nr. 12 *p* 203: *Ταφως Ασηλουια ἀρχοσηνωγουγου.* — *Ascoli p.* 57 *n.* 12 = *CIL t.* IX *n.* 6205 = *Lenormant p.* 204: *Ταφως Ἰωσηφ ἀρχησυναγωγως υἱως Ἰωσηφ ἀρχησυναγογου.* Das übrige Material s. oben §. 27, S. 365.

sind beide Aemter verschieden, wie gerade die Inschriften beweisen. Ueber den späteren Gebrauch des Titels ἀρχισυνάγωγος als blossen Titels bei unmündigen Kindern und Frauen s. oben S. 367. — Ausser dem Archisynagogen hatte auch der Gemeindediener (ὑπηρέτης) beim Gottesdienst zu fungiren, der auch einmal auf einer römischen Grabschrift erwähnt wird[116]. — Ziemlich häufig sind auf den Inschriften endlich die Titel *pater synagogae* und *mater synagogae*[117]. Schon der Umstand, dass eben auch der letztere Titel vorkommt, macht es wahrscheinlich, dass damit nicht ein eigentliches Amt bezeichnet wird, sondern eine Ehrenstellung in der Gemeinde. Es war ein Titel, der namentlich an betagte und um die Gemeinde verdiente Mitglieder verliehen wurde[118].

2. Staatsrechtliche Stellung der Gemeinden.

Die jüdischen Gemeinden sind im Rahmen der griechisch-römischen Welt keineswegs eine singuläre Erscheinung. Der lebhafte Verkehr, durch den alle grösseren Hafenplätze des mittelländischen Meeres in der hellenistischen Zeit mit einander verbunden waren, hatte zur Folge, dass nicht nur Juden, sondern auch Phönicier, Syrer, Aegypter, Kleinasiaten in vielen Hauptstädten Griechenlands und Italiens bald in grösserer, bald in kleinerer Zahl sich ansiedelten. Alle Angehörigen derselben Nation waren aber in der Fremde durch die Gemeinschaft der materiellen und geistigen Interessen, vor allem durch die Gemeinschaft des religiösen Cultus von selbst auf gegenseitige Unterstützung, also auf gemeinschaftliche Organisation angewiesen. Sie bildeten, wo sie in grösserer Zahl an einem Orte beisammen wohnten, eine geschlossene Gemeinschaft, deren Zweck vor allem eben die Pflege des religiösen Cultus war. Wie es also jüdische Diasporagemeinden gab, so gab es auch phönicische, ägyptische u. s. w.

116) *Garrucci, Dissertazioni* II, 166 *n.* 22: Φλάβιος Ἰουλιανὸς ὑπηρέτης.

117) πατὴρ συναγωγῆς· *Corp. Inscr. Graec.* 9904. 9905. 9908. 9909. *Garrucci, Cimitero p.* 52. Ders., *Dissertazioni* II, 161 *n.* 10. — *pater sinagogae: Orelli-Henzen, Inscr. Lat. n.* 6145 = *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *n.* 8499. *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XVI, 8, 4: *Hiereos et archisynagogos et patres synagogarum et ceteros, qui synagogis deserviunt.* — *pater* (ohne Zusatz): *Garrucci, Dissertazioni* II, 164 *n.* 18. *Ascoli p.* 58 *n.* 15 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6221. *Ascoli p.* 61 *n.* 19 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 648 u. 6220 = *Lenormant p.* 205 *sq.* — *mater synagogae: Corp. Inscr. Lat. t.* V *n.* 4411. *Orelli* 2522.

118) Vgl. die Altersangaben: *Corp. Inscr. Graec.* 9904: Παγχάριος πατὴρ συναγωγῆς Ἐλαίας ἐτῶν ἑκατῶν (*sic*) δέκα. — *Orelli* 2522: *Beturia Paulina . . . quae bixit an.* LXXXVI. *meses* VI . . . *mater synagogarum Campi et Bolumni.*

Schon im J. 333 vor Chr. wurde durch einen Beschluss der Athener den Kaufleuten aus Kitium (*ἔνποροι Κιτιεῖς*) gestattet, im Piräus ein Heiligthum der Aphrodite zu erbauen, wobei erwähnt wird, dass die Aegypter (*οἱ Αἰγύπτιοι*) ebendaselbst bereits einen Tempel der Isis hätten (*Corp. Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 168). Auf der Insel Delos finden wir im Anfang des zweiten Jahrh. vor Chr. eine Gemeinde tyrischer Kaufleute (*Corp. Inscr. Graec.* 2271: *ἡ σύνοδος τῶν Τυρίων ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων*)[119]. Aus einer Inschrift vom J. 174 nach Chr. wissen wir, dass damals in Puteoli eine Gemeinde von Tyriern lebte, die zur Erhaltung ihres vaterländischen Gottesdienstes eine Subvention von der Heimath erbitten (*Corp. Inscr. Graec.* 5853: *οἱ ἐν Ποτιόλοις κατοικοῦντες, scil. Τύριοι*)[120]. Gleichfalls in Puteoli gab es *cultores Jovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt* (*Orelli, Inscr. Lat.* 1246 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1634). Diese nach dem Westen gekommenen Orientalen haben sich aber nicht damit begnügt, sich selbst zu solchen Gemeinden zusammenzuschliessen: sie haben ebenso wie die Juden auch für ihren Glauben Propaganda gemacht unter Griechen und Römern, und zwar z. Th. mit grossem Erfolge. Die griechische Religion hat ja schon in alter Zeit unter dem Einfluss des Orients gestanden. In der hellenistischen Zeit gewannen die orientalischen Culte immer mehr an Boden. In Rom hat sich der Cultus der ägyptischen Gottheiten schon in der letzten Zeit der Republik eingebürgert; in der Kaiserzeit folgten die syrischen und persischen Culte, namentlich der des Mithras (näheres s. unten Nr. V). Zur Pflege dieser Culte wurden, soweit sie nicht geradezu von Staats wegen betrieben wurden, von den Anhängern derselben ebenfalls religiöse Genossenschaften gebildet, die in ihrer inneren Organisation und in ihrer staatsrechtlichen Stellung den erwähnten Corporationen auswärtiger Kaufleute ganz analog zu denken sind. — Die staatliche Gesetzgebung hat für alle diese Vereine sowohl in Griechenland als in Rom bestimmte rechtliche Formen geschaffen, unter deren Schutz sich dieselben zu hoher Blüthe entwickeln konnten. In Griechenland begegnen wir diesen Vereinen schon seit dem vierten Jahrh. vor Chr. unter dem Namen der *θίασοι* oder *ἔρανοι*. Sie weisen trotz aller sonstigen Mannigfaltigkeit doch sämmtlich gewisse gemeinsame Merkmale auf, wie sie eben durch die staatliche Ge-

---

119) Ueber die Zeit der Inschrift s. **Foucart**, *Des associations religieuses chez les Grecs p.* 225. Daselbst *p.* 223—225 auch der Text der Inschrift correcter als im *Corp. Inscr.*

120) Vgl. zu dieser interessanten Inschrift den Commentar von **Mommsen** in den Berichten der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. 1850 S. 57 ff.

setzgebung geregelt waren [121]). In Rom gab es *collegia* seit alter Zeit zu sehr verschiedenartigen Zwecken; theils vorwiegend zu religiösen Zwecken, theils zu politischen (diese seit Cäsar und Augustus verboten), theils zum Zwecke der gegenseitigen Unterstützung ihrer Mitglieder, namentlich um den Angehörigen des Collegiums ein ehrliches Begräbniss zu sichern (*collegia tenuiorum, collegia funeraticia*). Sie unterscheiden sich von den *sacerdotia publica populi Romani* hauptsächlich dadurch, dass sie vom Staate zwar anerkannt, aber nicht mit Grundbesitz dotirt, sondern auf die freien Beiträge ihrer Mitglieder angewiesen waren [122]).

Die hier gezeichnete Stellung freier religiöser Vereine nahmen nun auch die jüdischen Gemeinden in Griechenland und Rom ein, wofern sie nicht etwa wie in Alexandria noch weitergehende politische Rechte genossen, was aber doch im eigentlichen Griechenland und Rom sicherlich nicht der Fall war. In den Reichen der Ptolemäer und Seleuciden war die Duldung der jüdischen Gemeinden und ihres Cultus eine selbstverständliche Sache. Haben doch die ersten Ptolemäer und Seleuciden den in ihren Reichen wohnenden Juden wichtige politische Rechte eingeräumt (s. unten Abschnitt III). Ptolemäus II soll sogar die Uebersetzung des jüdischen Gesetzes in's Griechische veranlasst, Ptolemäus III in Jerusalem geopfert haben [123]). Als man freilich mehr und mehr sah, wie spröde

---

121) Vgl. über die religiösen Genossenschaften in Griechenland: *Wescher, Revue archéologique Nouv. Série t.* X, 1864, S. 460 ff. XII, 1865, S. 214 ff. XIII, 1866, S. 245 ff. *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, thiases, éranes, orgéons, avec le texte des inscriptions relatives à ces associations. Paris* 1873. Lüders, Die dionysischen Künstler, Berlin 1873. Heinrici, Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, 465—526, bes. 479 ff.). Ders., Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden (Ebendas. 1877, S. 89—130). Neumann, Θιασῶται Ἰησοῦ (Jahrbb. für prot. Theol. 1885, S. 123—125).

122) Vgl. über die römischen *collegia* bes. *Mommsen, De collegiis et sodaliciis* 1843. Ders., Zeitschr. für geschichtl. Rechtswissenschaft Bd. XV, 1850, S. 353 ff. Max Cohn, Zum römischen Vereinsrecht, Berlin 1873 (hierzu Bursian's philol. Jahresbericht 1873, II, 885—890). *Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins, 2. ed.* 1878, II, 238—304. *Duruy, Du régime municipal dans l'empire romain* (*Revue historique t.* I, 1876, *p.* 355 *sqq.*). *De Rossi, Roma sotterranea t.* III, 1877, *p.* 37 *sqq.* und bes. *p.* 507 *sqq.* — Eine gute übersichtliche Zusammenfassung bei Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 131—142. Noch andere Literatur bei Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum (deutsche Ausg. 1883) S. 20. Viel Material geben die *Indices* zum *Corp. Inscr. Lat.* Für das Juristische kommt in Betracht *Digest.* XLVII, 22: *de collegiis et corporibus.*

123) S. überh. über die judenfreundliche Stellung der ersten Ptolemäer: *Josephus contra Apion.* II, 4—5.

sich die Juden gegenüber dem Hellenismus verhielten, wie sie im Unterschied von allen anderen Nationen auf religiösem Gebiete eine scharfe Scheidewand zwischen sich und den übrigen Völkern aufrichteten, da haben wohl einzelne Könige wie Antiochus Epiphanes diesen Widerstand zu brechen, den jüdischen Cultus mit Gewalt zu unterdrücken gesucht. Die Geschichte hat aber gelehrt, dass das Unternehmen unausführbar war; und es ist im Grossen und Ganzen auch später bei der früheren Duldung geblieben. Ein Haupt-Judenfreund war Ptolemäus VI Philometor, der sogar die Erbauung eines jüdischen Tempels in Aegypten gestattete (s. unten Abschnitt IV). Wenn Ptolemäus VII Physkon eine feindliche Haltung gegen die Juden einnahm, so geschah dies nicht wegen ihrer religiösen, sondern wegen ihrer politischen Parteistellung [124]. — Auch die römische Gesetzgebung hat die freie Religionsübung der Juden ausdrücklich anerkannt und gegen etwaige Unterdrückungsversuche der hellenistischen Communen geschützt. Namentlich waren es Cäsar und Augustus, welchen die Juden ihre formelle Anerkennung im römischen Reiche zu danken hatten. Es sind uns durch Josephus (*Antt.* XIV, 10. XVI, 6) eine ganze Anzahl von Actenstücken aufbewahrt — theils Senatsconsulte, theils Erlasse des Cäsar und Augustus, theils solche von römischen Beamten oder Communalbehörden aus jener Zeit —, welche alle den Zweck haben, den Juden die freie Ausübung ihrer Religion und die Aufrechterhaltung ihrer Privilegien zu sichern [125]. Die Politik Cäsars war im Allgemeinen gerade diesen

---

124) Josephus erzählt von Ptolemäus VII Physkon folgendes (*c. Apion.* II, 5): Nach dem Tode Ptolemäus' VI suchte Ptolemäus VII die Wittwe und Nachfolgerin des ersteren Kleopatra zu stürzen, deren Heer von dem jüdischen Feldherrn Onias befehligt wurde. Während nun Ptolemäus VII gegen Onias zu Felde zog, liess er die in Alexandria wohnenden Juden gefesselt den Elephanten vorwerfen, damit sie von ihnen zertreten würden. Die Elephanten aber wandten sich statt dessen gegen die Freunde des Königs, worauf dieser von seinem Unternehmen reumüthig abstand. Zur Erinnerung an diese wunderbare Errettung feiern die Juden Alexandria's seitdem alljährlich ein Dankfest. — Die Geschichte von der wunderbaren Errettung vor den Elephanten bildet auch den Hauptinhalt des abgeschmackten Romanes, welcher unter dem Namen des dritten Makkabäerbuches bekannt ist, wo ebenfalls die Notiz beigefügt ist, dass die Juden seitdem alljährlich ein Dankfest feiern (III *Makk.* 6, 36). Als Thäter wird aber hier nicht Ptolemäus VII, sondern Ptolemäus IV genannt. Durch diese Parallele wie durch ihren Inhalt selbst wird die Geschichte mehr als verdächtig. Wenn aber so viel historisch ist, dass Ptolemäus VII gegen die Juden eine feindliche Stellung einnahm, so war der Grund nicht deren religiöses Bekenntniss, sondern ihre politische Stellung auf Seiten Kleopatra's.

125) Vgl. über diese Actenstücke: *Gronovius, Decreta Romana et Asiatica pro Judaeis, Lugd. Bat.* 1712. — *Krebs, Decreta Romanorum pro Judaeis*

freien Vereinen ungünstig, da sie in damaliger Zeit vielfach politischen Zwecken dienten, weshalb Cäsar sich genöthigt sah, alle *collegia* ausser den von Alters her bestehenden zu verbieten [126]). Die jüdischen Gemeinden wurden aber von diesem Verbote ausdrücklich ausgenommen: sie sollten auch ferner nicht gehindert sein, gemeinsame Beiträge zu entrichten und Zusammenkünfte zu halten [127]). Mit Berufung auf dieses Edict hat daher z. B. ein römischer Beamter die Behörden von Paros angewiesen, die Juden in der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche nicht zu hindern [128]). Ebenfalls auf den Einfluss Cäsars sind wohl die vier Actenstücke zurückzuführen, welche Josephus *Antt.* XIV, 10, 20—24 zusammengestellt hat. Sie dienen alle direct oder indirect dazu, den Juden Kleinasiens die ungehinderte Ausübung ihrer Religion zu verbürgen [129]). Nach dem Tode Cäsars

---

facta e Josepho collecta, Lips. 1768. — **Mendelssohn**, *Senati consulta Romanorum quae sunt in Josephi Antiquitatibus* (*Acta societatis phil. Lips. ed. Ritschelius t.* V, 1875, *p.* 87—288). Hierzu die Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1876, 390—396. — **Niese**, Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus Archäol. B. XIII, XIV, XVI (Hermes Bd. XI, 1876, S. 466—488). Hierzu die Replik von Mendelssohn, Rhein. Museum, Neue Folge XXXII, 1877, S. 249—258. — Noch mehr Literatur s. oben §. 3 (in dem Abschnitt über Josephus).

126) *Sueton. Caesar* 42: *Cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit.* — Das Verbot wurde später von Augustus wiederholt, *Sueton. Aug.* 32: *Collegia praeter antiqua et legitima dissolvit.*

127) *Antt.* XIV, 10, 8: *Καὶ γὰρ Γαῖος Καῖσαρ ὁ ἡμέτερος στρατηγὸς καὶ ὕπατος ἐν τῷ διατάγματι κωλύων θιάσους συνάγεσθαι κατὰ πόλιν, μόνους τούτους οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεισφέρειν οὔτε σύνδειπνα ποιεῖν.*

128) *Antt.* XIV, 10, 8 — Der Text dieser Urkunden ist so nachlässig überliefert, dass die römischen Namen oft nicht mehr zu enträthseln sind. Der Name des Beamten, von welchem das Schreiben an die Parier erlassen ist, lautet im überlieferten Texte *Ἰούλιος Γάιος*, was jedenfalls corrumpirt ist. **Mendelssohn** (*Acta societatis philol. Lips.* V, 212—216) vermuthet *Σερουίλιος Οὐατίας*, Proconsul von Asien 46— 45 v. Chr.

129) Die vier Actenstücke sind: 1) ein Schreiben der Behörden von **Laodicea** an einen römischen Beamten (Proconsul von Asien?), in welchem sie versichern, dass sie der erhaltenen Weisung gemäss die Juden in der Feier der Sabbathe und der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche nicht hindern würden (*Antt.* XIV, 10, 20). — 2) Schreiben des Proconsuls von Asien an die Behörden von **Milet**, in welchem diese angewiesen werden, die Juden nicht zu hindern, ihre Sabbathe zu feiern und ihre religiösen Gebräuche auszuüben und ihre Einkünfte nach ihren Gewohnheiten zu verwalten, *τοὺς καρποὺς μεταχειρίζεσθαι καθὼς ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς* (*Antt.* XIV, 10, 21). — 3) Volksbeschluss der Stadt **Halikarnassus** (*ψήφισμα Ἁλικαρνασσέων*), demzufolge den Juden gestattet sein soll, *τά τε σάββατα ἄγειν καὶ τὰ ἱερὰ συντελεῖν κατὰ τοὺς Ἰουδαϊκοὺς νόμους καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάσσῃ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος*

wetteiferten die beiden einander bekämpfenden Parteien mit einander darin, die Privilegien der Juden aufrecht zu erhalten. Einerseits bestätigte Dolabella, der Parteigänger des Antonius, der im J. 43 vor Chr. sich Kleinasiens bemächtigte, den Juden Kleinasiens die von den früheren Statthaltern ihnen gewährte Befreiung vom Kriegsdienst und freie Religionsübung, wovon er die Behörden von Ephesus durch ein Schreiben in Kenntniss setzt[130]). Andererseits veranlasste Marcus Junius Brutus, der im Frühjahr 42 v. Chr. in Kleinasien zum Krieg gegen Antonius und Octavianus rüstete, die Ephesier zu einem Volksbeschluss, dass die Juden in der Feier der Sabbathe und der übrigen religiösen Gebräuche nicht gehindert werden dürfen[131]). Durch alles dies ist ein Rechtszustand geschaffen worden, dem zufolge das Judenthum im gesammten Gebiete des römischen Reiches eine *religio licita* war[132]). Dass an diesem

---

(*Antt.* XIV, 10, 23; über die Verrichtung der Gebete am Meeresstrande s. oben §. 27 S. 372). — 4) Volksbeschluss der Stadt Sardes, dass den Juden gestattet sein soll, an den von ihnen angegebenen Tagen zur Feier ihrer religiösen Gebräuche zusammenzukommen, ferner dass ihnen von den Stadtbehörden ein geeigneter Platz „zum Bauen und Wohnen" (*εἰς οἰκοδομίαν καὶ οἴκησιν αὐτῶν*, es scheint sich aber nach der vorher erwähnten Petition der Juden nur um den Bau einer Synagoge zu handeln) angewiesen werde (*Antt.* XIV, 10, 24). — Die Actenstücke scheinen auf ein und dieselbe von Rom aus ergangene Anregung zurück zu gehen. Die Vermuthung Mendelssohns, dass dies ein Senatsconsult vom J. 46 v. Chr. gewesen sei, ist freilich sehr unsicher. S. Mendelssohn, *Acta societatis philol. Lips. t.* V *p.* 205 *sq.* 211 *sq.* 217—228. — Ueber den Namen des Proconsuls, welcher das Schreiben an die Milesier (*Antt.* XIV, 10, 21) erliess, s. Bergmann, Philologus 1847, S. 684. Waddington, *Fastes des provinces asiatiques de l'empire romain P.* I, 1872 (Separatabdruck aus *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III), *p.* 75, und hiergegen die Anzeige von Mendelssohn in der Jenaer Literaturzeitung 1874, Artikel 341. Ritschl, Rhein. Museum 1874, S. 340 f. Mendelssohn, *Acta* V, 212 *sq.* Es ist wahrscheinlich zu lesen *Πόπλιος Σερουίλιος Ποπλίου υἱὸς Οὐατίας* (Vatia).

130) *Antt.* XIV, 10, 11—12. Hierzu Mendelssohn, *Acta* V, 247—250.

131) *Antt.* XIV, 10, 25. Hierzu Mendelssohn, *Acta* V, 251—254. — Der Name des M. Junius Brutus ist im herkömmlichen Texte entstellt in *Μάρκῳ Ἰουλίῳ Πομπηίῳ υἱῷ Βρούτου*. Verschiedene Emendationsvorschläge s. bei Bergmann, Philologus 1847, S. 687, Anm. *Waddington, Fastes p.* 74. *Mendelssohn*, *Acta* V, 254.

132) Den Ausdruck *religio licita* gebraucht *Tertullian. Apologet. c.* 21: *insignissima religio, certe licita.* — Es ist übrigens kein technischer Ausdruck in der römischen Gesetzgebung. Diese spricht vielmehr von *collegia licita* (*Digest.* XLVII, 22). Denn das Entscheidende ist, dass den Anhängern eines Cultus gestattet wird, sich als Corporation zu organisiren und zur Ausübung ihres Cultus zu versammeln. Daher die Formel *coire, convenire licet*, die auch in den Toleranz-Edicten für die Juden öfters wiederkehrt.

Rechtszustande auch die Juden in der Stadt Rom theilnahmen, ist speciell für die Zeit des Augustus durch Philo bezeugt [133]). Doch muss allerdings nach Analogie dessen, was wir sonst über die fremden Culte wissen, angenommen werden, dass die Juden in Rom bis zum zweiten Jahrh. nach Christo ihren Cultus nicht innerhalb des *pomerium* ausüben durften [134]).

Mit der staatsrechtlichen Anerkennung der jüdischen Gemeinden und ihres Cultus sind wesentlich auch zwei wichtige Befugnisse gegeben: das Recht der eigenen Vermögensverwaltung und die Jurisdiction in Bezug auf die eigenen Mitglieder. Das erstere wird schon in den Edicten aus Cäsars Zeit mehrfach hervorgehoben [135]). Es war für die Juden besonders auch deshalb von Wichtigkeit, weil sie nur dann ihren Verpflichtungen gegen den Tempel zu Jerusalem nachkommen und die gesetzlichen Abgaben dorthin abführen konnten. Eben diese Geldausfuhr aus den Provinzen scheint aber ein besonderer Stein des Anstosses für die heidnischen Behörden gewesen zu sein. Wir wissen aus Cicero's Rede für Flaccus, dass dieser während seiner Verwaltung von Asien an verschiedenen Orten solche jüdische Tempelgelder confisciren liess [136]). Auch die Communalbehörden von Asien scheinen selbst nach den Edicten der cäsarischen Zeit und trotz derselben noch in ähnlicher Weise vorgegangen zu sein. Die Actenstücke aus der Zeit des Augustus beziehen sich daher hauptsächlich auf diesen Punkt. Wie Augustus

---

133) *Philo*, *Legat. ad Cajum* §. 23 (*Mang.* II, 568 *sq.*). Es heisst hier von Augustus' Verhalten gegenüber der römischen Judenschaft: *Ἠπίστατο οὖν καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτὰς, καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδόμαις, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν. Ἠπίστατο καὶ χρήματα συναγαγόντας ἀπὸ τῶν ἀπαρχῶν ἱερὰ, καὶ πέμποντας εἰς Ἱεροσόλυμα διὰ τῶν τὰς θυσίας ἀναξόντων. Ἀλλ' ὁ μὲν οὔτε ἐξῴκισε τῆς Ῥώμης ἐκείνους, οὔτε τὴν Ῥωμαϊκὴν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν, ὅτι καὶ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἐφρόντιζεν, οὔτε ἐνεωτέρισεν εἰς τὰς προσευχὰς, οὔτε ἐκώλυσε συνάγεσθαι πρὸς τὰς τῶν νόμων ὑφηγήσεις, οὔτε ἠναντιώθη τοῖς ἀπαρχομένοις.* — Vgl. auch *ibid.* §. 40 (*Mang.* II, 592).

134) Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 35.

135) Cäsar selbst gestattete den Juden *χρήματα συνεισφέρειν* (*Antt.* XIV, 10, 8). — In dem Schreiben des Proconsuls von Asien an die Milesier (*Antt.* XIV, 10, 21) wird den Juden gestattet *τοὺς καρποὺς μεταχειρίζεσθαι καθὼς ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς.*

136) *Cicero pro Flacco* 28: *Quum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolyma exportari soleret, Flaccus sanxit edicto, ne ex Asia exportari liceret . . . . . Ubi ergo crimen est? quoniam quidem furtum nusquam reprehendis, edictum probas, judicatum fateris, quaesitum et prolatum palam non negas, actum esse per viros primarios res ipsa declarat: Apameae manifestò deprehensum, ante pedes praetoris in foro expensum esse auri pondo centum paullo minus per Sex. Caesium, equitem Romanum, castissi-*

aus Rom selbst die Abfuhr der Gelder gestattete[137], so wird auch den Communen von Kleinasien und Cyrene eingeschärft, dass sie in dieser Beziehung den Juden kein Hinderniss in den Weg zu legen hätten[138]. Entwendung solcher Gelder ist wie Tempelraub zu bestrafen[139]. Dass diese Edicte noch zur Zeit des vespasianischen Krieges in Kraft bestanden, sehen wir aus einer gelegentlichen Aeusserung des Titus[140]. — Von gleicher Wichtigkeit war für die jüdischen Gemeinden die eigene Jurisdiction. Da das mosaische Gesetz sich nicht nur auf die Cultushandlungen, sondern auch auf die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens bezieht und diese unter die Norm eines göttlichen Gesetzes stellt, so war es für das jüdische Bewusstsein ein unerträglicher Zustand, dass Juden nach anderem als nach jüdischem Recht gerichtet werden sollten[141]. Wohin die Juden kamen, brachten sie ihr eigenes Recht mit und hielten Gericht nach dessen Norm über die Mitglieder ihrer Gemeinschaft. Beweise dafür giebt namentlich das Neue Testament. Der Apostel Paulus lässt sich vom Synedrium in Jerusalem Vollmacht geben zur Verhaftung der in Damaskus wohnenden christusgläubigen Juden (*Act.* 9, 2). Er lässt dieselben auch an anderen Orten in's Gefängniss werfen und geisseln (*Act.* 22, 19. 26, 11). Er selbst ist später als Christ von den Juden fünfmal gegeisselt worden (II *Kor.* 11, 24), wobei doch sicher nicht an palästinensische sondern nur an auswärtige Judengemeinden gedacht werden kann. In Korinth verweist der Proconsul Gallio die Juden mit ihrer Klage gegen Paulus vor ihr eigenes Forum, da er nur dann Richter sein wolle, wenn Paulus eine Frevelthat verübt habe, nicht aber, wenn es sich bloss um Uebertretung des jüdischen

---

mum hominem atque integerrimum; Laodiceae viginti pondo paullo amplius per hunc L. Peducaeum, judicem nostrum, Adramyttii per Cn. Domitium legatum; Pergami non multum. — Früher hatte schon Mithridates in Kos jüdische Gelder wegnehmen lassen (*Antt.* XIV, 7, 2).

137) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 23 (*ed. Mang.* II, 568 *sq.*).

138) *Jos. Antt.* XVI, 6, 2. 3. 4. 5. 6. 7. *Philo, Legat. ad Cajum* §. 40 (*ed. Mang.* II, 592).

139) *Antt.* XVI, 6, 2. 4. — Die von Josephus *Antt.* XVI, 6, 2—7 zusammengestellten Decrete sind augenscheinlich veranlasst durch die Verhandlungen, welche er *Antt.* XVI, 2, 3—5 (vgl. auch XII, 3, 2) erzählt. Als nämlich Herodes im J. 14 vor Chr. den Agrippa in Kleinasien besuchte, beklagten sich die dortigen Juden über Bedrückungen, welche sie von Seite der städtischen Behörden zu dulden hatten: es wurden ihnen ihre heiligen Gelder geraubt, und sie gezwungen am Sabbath vor Gericht zu erscheinen. Agrippa schützte in beiden Beziehungen die Rechte der Juden. Auf eben diese Punkte beziehen sich aber auch die angeführten Toleranz-Edicte.

140) *Bell. Jud.* VI, 6, 2 (*Bekker p.* 107, 22 *sqq.*): *δασμολογεῖν τε ὑμῖν ἐπὶ τῷ θεῷ καὶ ἀναθήματα συλλέγειν ἐπετρέψαμεν κ. τ. λ.*

141) Vgl. die rabbinischen Stellen bei Wetstein, *Nov. Test.*, zu I *Kor.* 6, 1.

Gesetzes handle (*Act.* 18, 12—16); und er lässt es dann ruhig geschehen, dass die Juden vor seinen Augen den Archisynagogen Sosthenes misshandeln (*Act.* 18, 17). Man sieht aus alledem, dass die Juden jedenfalls thatsächlich nicht nur die Civil-, sondern sogar die Criminalgerichtsbarkeit gegen ihre Mitglieder ausgeübt haben. Ob sie nun dazu wirklich berechtigt waren, kann man bezweifeln. Jedenfalls werden auch hier, wie in Palästina zur Zeit der Procuratoren, gewisse Schranken gezogen gewesen sein. Sicher ist aber, dass die jüdischen Gemeinden in Civilsachen nicht etwa nur in Alexandria (s. oben S. 514), sondern auch sonst ihre eigene Gerichtsbarkeit hatten. Diese wird schon vor der Zeit Cäsars z. B. den Juden von Sardes in einem Schreiben des Lucius Antonius (50/49 vor Chr. Präses der Provinz Asien) an die Behörden von Sardes ausdrücklich zugestanden[142]). Und die Gesetzgebung der christlichen Kaiser zeigt uns, dass dieses Recht auch später noch den jüdischen Gemeinden allgemein geblieben ist (s. unten am Schlusse dieses Abschnittes).

Da die jüdische Gesetzlichkeit die Juden in der Diaspora leicht in Conflict mit den Ordnungen des bürgerlichen Lebens bringen konnte, so war eine vollkommen freie Religionsübung im Grunde doch erst dann verbürgt, wenn die staatliche Gesetzgebung und Verwaltung von den Juden nichts verlangte, was ihnen nicht auch nach ihrem Gesetze gestattet war. Selbst in dieser Hinsicht hat die römische Toleranz den Juden starke Concessionen gemacht. Ein Hauptpunkt war hier der Militärdienst. Ein solcher war für den Juden in nicht-jüdischen Heeren überhaupt unmöglich, denn am Sabbath durfte er weder Waffen tragen noch mehr als 2000 Ellen weit marschiren[143]). Die Frage wurde namentlich praktisch, als beim Ausbruch des Bürgerkrieges zwischen Cäsar und Pompejus im J. 49 vor Chr. die pompejanische Partei im ganzen Orient grosse Truppenaushebungen vornahm. In der Provinz Asien allein hob der Consul Lentulus zwei Legionen römischer Bürger aus[144]). Da nun, wie wir

142) *Jos. Antt.* XIV, 10, 17: *Ἰουδαῖοι πολῖται ἡμέτεροι προσελθόντες μοι ἐπέδειξαν ἑαυτοὺς σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπ' ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τά τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσι· τοῦτό τε αἰτησαμένοις ἵν' ἐξῇ αὐτοῖς ποιεῖν, τηρῆσαι καὶ ἐπιτρέψαι ἔκρινα.* — Ueber L. Antonius, einen Bruder des Triumvirs M. Antonius, s. Pauly's Encyclop. I, 1, 1182 f. Bergmann, Philologus 1847, S. 680. *Waddington, Fastes p.* 63. *Mendelssohn, Acta societatis phil. Lips.* V, 169. 186.

143) Verbot des Waffentragens: *Mischna Schabbath* VI, 2. 4. In Betreff des Marschirens s. oben S. 398; auch *Antt.* XIII, 8, 4. XIV, 10, 12.

144) *Caesar Bell. Civ.* III, 4: (*Pompejus*) *legiones effecerat civium Romanorum* IX . . . . , *duas ex Asia, quas Lentulus consul conscribendas curaverat.*

eben bei dieser Gelegenheit erfahren, daselbst auch viele Juden das römische Bürgerrecht hatten, so wurden auch diese von der Conscription betroffen. Auf ihre Bitten befreite sie aber Lentulus vom Kriegsdienst und gab den mit der Conscription beauftragten Behörden allenthalben entsprechende Weisungen [145]). Sechs Jahre später (43 v. Chr.) hat Dolabella den dortigen Juden mit ausdrücklicher Berufung auf die früheren Edicte die *ἀστρατεία* bestätigt [146]). Auch in Palästina ist ihnen dieselbe durch Cäsar zugestanden worden [147]). — Von sonstigen Privilegien, welche durch die Rücksicht auf die jüdische Gesetzlichkeit veranlasst waren, ist noch zu erwähnen, dass die Juden nach einer Verordnung des Augustus nicht zum Erscheinen vor Gericht am Sabbath gezwungen werden durften [148]), dass ihnen, ebenfalls nach einer Verordnung des Augustus, das zur öffentlichen Vertheilung kommende Geld oder Getreide, wenn die Vertheilung auf einen Sabbath fiel, am darauffolgenden Tage geliefert werden musste [149]), endlich dass ihnen statt des von den Communen gelieferten Oeles, dessen Gebrauch den Juden verboten war, entsprechende Geldentschädigung gegeben wurde, ein Herkommen, in dessen Genuss z. B. die Juden in Antiochia zur Zeit des vespasianischen Krieges durch den Statthalter Mucianus geschützt wurden [150]).

Dieser gesammte Rechtszustand ist in der späteren Zeit nie wesentlich und dauernd alterirt worden. Die kaiserliche Gesetzgebung hat zwar zuweilen gewisse Beschränkungen eingeführt. Es ist wohl vorübergehend das Judenthum auch verfolgt worden. Eine dauernde und wesentliche Aenderung des bestehenden Zustandes hat aber bis in die spätere Kaiserzeit nicht stattgefunden. Die Massregel des Tiberius gegen die römischen Juden hat sich nur auf die Stadt Rom beschränkt. Eine ernste Krisis trat freilich zur Zeit Caligula's ein. Aber gerade hier zeigte es sich, wie werthvoll es für die Juden war, dass sie bereits einen alten Rechtszustand für sich hatten. Die religiöse Freiheit der Juden war nämlich aufs schwerste bedroht durch die Einführung und immer weitere Verbreitung des

145) *Antt.* XIV, 10, 13. 14. 16. 18. 19. — Vgl. hierzu *Mendelssohn, Acta soc. phil. Lips.* V, 167—188. Theol. Literaturzeitung 1876, 393.

146) *Antt.* XIV, 10, 11—12.

147) *Antt.* XIV, 10, 6.

148) *Antt.* XVI, 6, 2 u. 4 (der technische Ausdruck *ἐγγύας ὁμολογεῖν* heisst: Bürgschaft geben, dass man vor Gericht erscheinen wolle). — Ueber die Veranlassung dieser Decrete s. oben Anm. 139.

149) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 23 (*ed. Mang.* II, 569).

150) *Jos. Antt.* XII, 3, 1. — Ueber die Unbrauchbarkeit des heidnischen Oeles für Juden s. oben §. 22, S. 49.

Cultus der Kaiser. Je mehr dieser officiell betrieben wurde, desto mehr muste es als Illoyalität erscheinen, dass die Juden sich nicht an demselben betheiligten. Als nun Caligula den, seit Augustus vielfach von den Provinzialen aus eigenem Eifer eingeführten Cultus (s. oben §. 22, S. 14) allenthalben und gebieterisch forderte, war die Religions-Freiheit der Juden unrettbar verloren, wenn die Forderung auch ihnen gegenüber consequent durchgeführt wurde. So lange Caligula lebte, ist der Versuch dazu in der That gemacht worden; und es ist aus der Geschichte bekannt, welche furchtbaren Stürme dadurch für die Juden heraufbeschworen wurden (s. §. 17c). Zum Glück für die Juden dauerte aber die Regierung Caligula's nicht lange. Sein Nachfolger Claudius beeilte sich, durch ein allgemeines Toleranz-Edict den früheren Zustand einfach wieder herzustellen[151]). Seitdem ist nie wieder ernstlich davon die Rede gewesen, die Juden zur Theilnahme am Kaisercultus zu zwingen. Es galt als ein altes Recht, dass sie davon befreit seien, ein Umstand, durch den sie namentlich den Christen gegenüber im Vortheile waren. — Das spätere Vorgehen des Claudius gegen die römischen Juden hat sich wie das des Tiberius ebenfalls auf die Stadt Rom beschränkt und ist wohl nicht von nachhaltiger Wirkung gewesen. Schon die Regierung Nero's war den Juden, Dank der Kaiserin Poppäa, im allgemeinen wieder günstig (vgl. oben Anm. 74). — Der grosse vespasianische Krieg und die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem hat für die Juden in der Diaspora zur Folge gehabt, dass die bisherige Tempelsteuer im Betrage von zwei Drachmen nunmehr an den Tempel des Jupiter Capitolinus abgeliefert werden musste[152]). Dies hat freilich für das jüdische Gefühl etwas verletzendes gehabt. Im übrigen ist aber die religiöse Freiheit der Juden durch Vespasian nicht beeinträchtigt worden. Ihre politischen Rechte sind sogar, z. B. in Alexandria und Antiochia, ausdrücklich durch ihn geschützt worden[153]). Domitian hat die Zwei-Drachmen-Steuer aufs strengste eingetrieben[154]) und ist gegen die zum Ju-

---

151) *Antt.* XIX, 5, 2—3.

152) *Joseph. Bell. Jud.* VII, 6, 6. *Dio Cass.* LXVI, 7. — Vgl. zur Geschichte dieser Steuer: *Zorn, Historia fisci Judaici sub imperio veterum Romanorum*, 1734.

153) *Jos. Antt.* XII, 3, 1. *Bell. Jud.* VII, 5, 2. Vgl. unten Abschnitt III.

154) *Sueton. Domitian.* 12: *Judaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel inprofessi Judaicam viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adulescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset.*

denthum übertretenden Römer mit strengen Strafen vorgegangen[155]). Die bestehenden Rechte der Juden wurden aber nicht aufgehoben Unter Nerva traten in den beiden genannten Beziehungen wieder Erleichterungen ein. Die Zwei-Drachmen-Steuer wurde zwar nicht aufgehoben; aber ihre verletzende Form beseitigt[156]); und es wurde nicht gestattet, dass Jemand wegen „jüdischer Lebensweise" angeklagt werde[157]). — Eine starke Erschütterung der Verhältnisse, ja die stärkste, welche die Juden seit Caligula je erlebt haben, brachten die grossen Conflicte unter Trajan und Hadrian mit sich. Hadrian hatte sogar — und dies war die Ursache des Aufstandes unter ihm — ein förmliches Verbot der Beschneidung erlassen[158]), was nach der glücklichen Niederwerfung des Aufstandes schwerlich zurückgenommen worden ist. Schon sein Nachfolger Antoninus Pius gestattete aber den im Judenthum geborenen wieder die Beschneidung und beschränkte das Verbot auf die Nicht-Juden[159]). Aehnlich hat auch Septimius Severus nur den Uebertritt zum Judenthum verboten[160]); und dasselbe ist noch der Standpunkt mehrerer, dem Judenthum nicht günstig gestimmter christlicher Kaiser[161]). Alle Repressiv-Massregeln haben sich also doch darauf beschränkt, einem weiteren Umsichgreifen des Judenthums vorzubeugen. Für die geborenen Juden ist der bestehende Rechtszustand nicht in irgendwie erheblicher Weise alterirt worden. Drei Punkte sind hiefür bemerkenswerth. 1) Der jüdische Cultus stand wie früher[162]) so auch

---

155) *Dio Cass.* LXVII, 14: *καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν.*

156) Dies muss man schliessen aus der Münze Nerva's mit der Umschrift *Fisci Judaici calumnia sublata* (*Madden, History of Jewish Coinage p.* 199, und anderwärts). Da die Steuer selbst auch später noch fortbestand (*Appian. Syr.* 50, *Origenes, Epist. ad African.* §. 14, *Tertullian. Apologet. c.* 18: *vectigalis libertas* = eine durch Steuer erkaufte Freiheit), so kann damit nicht eine Aufhebung der Steuer, sondern nur eine Aufhebung ihrer verletzenden Form gemeint sein. Vermuthlich musste sie von nun an nicht mehr an den Tempel des Jupiter Capitolinus abgeliefert werden.

157) *Dio Cass.* LXVIII, 1: *οὔτ' ἀσεβείας οὔτ' Ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησε.*

158) *Spartian. Hadrian.* 14: *moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia.*

159) *Digest.* XLVIII, 8, 11 *pr.: Circumcidere Judaeis filios suos tantum rescripto divi Pii permittitur: in non ejusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur.*

160) *Spartian. Sept. Sev.* 17: *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit.*

161) S. hierüber *Codex Theodosianus* XVI, 8.

162) Vgl. bes. das *ψήφισμα Ἁλικαρνασσέων Jos. Antt.* XIV, 10, 23: *αν δέ*

später noch unter dem formellen Schutze der staatlichen Polizei. Als einst der nachmalige Bischof Callistus (zur Zeit des Bischofs Victor 189—199 n. Chr.) den jüdischen Gottesdienst in Rom störte, wurde er dafür von den Juden beim Stadtpräfecten Fuscianus verklagt und von diesem durch Verbannung in die Bergwerke nach Sardinien bestraft [163]. Unter den christlichen Kaisern haben selbst diejenigen, welche den Juden ungünstig gesinnt waren und die Erbauung neuer Synagogen verboten, doch die vorhandenen unter den Schutz des Staatsgesetzes gestellt [164]. 2) Das Recht der eigenen Vermögensverwaltung blieb den jüdischen Gemeinden in demselben Umfange wie früher. Namentlich durften sie auch jetzt noch (bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts) ungehindert ihre religiösen Abgaben an das Patriarchat in Palästina (die neue Centralbehörde des jüdischen Volkes nach der Zerstörung Jerusalems) abliefern. Alljährlich wurden diese Abgaben durch die von den Patriarchen abgesandten *apostoli* eingesammelt und nach Palästina überbracht [165]. Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts schritt die Staatsbehörde allmählich dagegen ein [166]. 3) Auch die eigene Gerichtsbarkeit wurde den Juden noch in der späteren Kaiserzeit zugestanden, allerdings nur für Civilsachen, und nur wenn die beiden processirenden Parteien dahin übereinkamen, vor jüdischen Gerichten Recht zu suchen [167]. Eine sehr weitgehende Machtbefugniss muss der jüdische Ethnarch oder Patriarch in Palästina gehabt haben, der nach dem

---

τις κωλύσῃ ἢ ἄρχων ἢ ἰδιώτης, τῷδε τῷ ζημιώματι υπεύθινος ἔστω καὶ ὀφειλέτω τῇ πόλει.

163) *Hippolyti Philosophumena* IX, 12.

164) *Codex Theodosianus* XVI, 8, 9. 12. 20. 21. 25. 26. 27.

165) S. über diese *apostoli* und ihr Amt: *Euseb. Comment. ad Jesaj.* 18, 1 (*Collectio nova patrum ed. Montfaucon* II, 425). — *Epiphan. haer.* 30, 4 und 11. — *Hieronymus ad Gal.* 1, 1 (*Opp. ed. Vallarsi* VII, 1, 373). — *Codex Theodos.* XVI, 8, 14. — Sie scheinen überhaupt die Aufgabe gehabt zu haben, den Verkehr unter den jüdischen Gemeinden zu vermitteln. Daher finden wir sie auch noch später, als die Einsammlung jener Gelder nicht mehr gestattet war, z. B. in Venosa, auf der Grabschrift einer vierzehnjährigen Jungfrau, *quei dixerunt trenus duo apostuli et duo rebbites* (*Hirschfeld, Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 152 = *Ascoli, Iscrizioni p.* 61 *n.* 19 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 648 u. 6220 = *Lenormant, Revue des études juives t.* VI Nr. 12 *p.* 205).

166) Vgl. über die (nicht mit einemmale durchgeführte) Abschaffung: *Julian. epist.* 25. — *Codex Theodos.* XVI, 8, 14. 17. 29.

167) *Cod. Theodos.* II, 1, 10: *Sane si qui per compromissum, ad similitudinem arbitrorum, apud Judaeos vel patriarchas ex consensu partium in civili duntaxat negotio putaverint litigandum, sortiri eorum judicium jure publico non vetentur: eorum etiam sententias provinciarum judices exsequantur, tamquam ex sententia cognitoris arbitri fuerint attributi* (Erlass der Kaiser Arcadius und Honorius v. J. 398 n. Chr.). Vgl. auch *Cod. Theodos.* XVI, 8, 8.

Untergang des jüdischen Staatslebens das Oberhaupt der Nation bildete. Seiner Jurisdiction scheinen sich die sämmtlichen jüdischen Diasporagemeinden freiwillig unterworfen zu haben. Und seine Befugniss war so weitgehend, dass die Kirchenväter sich ernstlich Mühe geben mussten, um zu beweisen, dass trotzdem schon zur Zeit Christi das Scepter von Juda genommen worden sei [168]).

Für den hier gezeichneten gesicherten Rechtszustand der Juden ist vielleicht nichts charakteristischer als der Umstand, dass in den Zeiten der Christenverfolgungen es sogar vorkam, dass Christen, um sich zu schützen, zum Judenthum übertraten [169]).

III. Bürgerliche Gleichberechtigung.

In den meisten älteren Städten Phöniciens, Syriens und Kleinasiens wie im eigentlichen Griechenland haben die dorthin eingewanderten Juden sicherlich die Stellung von Peregrinen (Nicht-Bürgern) eingenommen [169a]). Es wird wohl vorgekommen sein, dass einzelne Juden das städtische Bürgerrecht erhielten. So war z. B. Paulus Bürger von Tarsus (Apgesch. 21, 39). Im Allgemeinen sind aber die jüdischen Gemeinden in diesen Städten als Privat-Vereine von Nichtbürgern zu betrachten, die vom Staate anerkannt und mit gewissen Rechten ausgestattet waren, deren Mitglieder aber nicht im Genusse des Bürgerrechtes waren und daher auch nicht an der Leitung der städtischen Angelegenheiten theilnahmen. Es gab nun aber doch auch eine ziemlich grosse Anzahl von Städten, in welchen die Juden das Bürgerrecht besassen. Namentlich waren dies die in der hellenistischen Zeit neugegründeten Städte, und darunter in erster Linie die Hauptstädte des Seleuciden- und Ptolemäer-Reiches: Antiochia und Alexandria. Seleucus I Nicator († 280 v. Chr.) verlieh den Juden in allen von ihm gegründeten Städten Kleinasiens und Syriens [170]) das Bürgerrecht, das sie auch

---

168) *Pamphil. Apolog. pro Orig.* bei *Routh, Reliquiae sacrae* IV, 360. *Cyrill. Cateches.* XII, 17. Ueberhaupt auch *Orig. ad African.* §. 14 (s. die Stelle oben S. 150). *Vopisc. Vita Saturnin. c.* 8. *Chr. G. Fr. Walch, Historia Patriarcharum Judaeorum, quorum in libris juris Romani fit mentio. Jenae* 1752.

169) *Euseb. Hist. eccl.* VI, 12, 1.

169a) Dies erhellt indirect namentlich aus *Joseph. contra Apion.* II, 4. Denn Josephus hebt es hier als etwas Besonderes hervor, dass die Juden in Alexandria, Antiochia und in den jonischen Städten das Bürgerrecht hatten. Allerdings ist das Verzeichniss nicht vollständig, da sie auch in allen von Seleucus I gegründeten Städten das Bürgerrecht hatten. Aber man sieht doch, dass der Besitz desselben nicht das gewöhnliche war.

170) Ein Verzeichniss derselben bei *Appian. Syr.* 57.

zu Josephus' Zeit noch überall besassen [171]). Die wichtigste darunter war Antiochia, wo die Rechte der Juden auf ehernen Tafeln aufgeschrieben waren [172]). Der Besitz des Bürgerrechtes ist ihnen dort auch später geblieben, sowohl unter den Seleuciden nach Antiochus Epiphanes [173]), als unter den Römern. Selbst zur Zeit des grossen vespasianischen Krieges hat Titus die dringende Bitte der Antiochener, dass den Juden das Bürgerrecht genommen werden möge, durch einfache Berufung auf deren alte Rechte abgewiesen [174]). — Auch in Alexandria haben die Juden schon bei der Gründung der Stadt das Bürgerrecht erhalten [175]). Alexander der Grosse verlieh ihnen „gleiches Recht mit den Makedonen" (das sind eben die alexandrinischen Vollbürger); und die Diadochen gestatteten ihnen, sich auch Makedonen zu nennen [176]). An diesen Rechten ist in der Römerzeit nichts geändert worden. Ausdrücklich wurden ihnen dieselben von Julius Cäsar bestätigt, wie dies noch zu Josephus' Zeit auf einer in Alexandria aufgestellten Stele zu lesen war [177]). In der Verfolgung unter Caligula wurden freilich die Rechte der alexandrinischen Juden mit Füssen getreten. Aber sobald Claudius zur Regierung kam,

---

171) *Antt.* XII, 3, 1: *Σέλευκος ὁ Νικάτωρ ἐν αἷς ἔκτισε πόλεσιν ἐν τῇ Ἀσίᾳ καὶ τῇ κάτω Συρίᾳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ μητροπόλει Ἀντιοχείᾳ πολιτείας αὐτοὺς ἠξίωσε, καὶ τοῖς ἐνοικισθεῖσιν ἰσοτίμους ἀπέδειξε Μακεδόσι καὶ Ἕλλησιν, ὡς τὴν πολιτείαν ταύτην ἔτι καὶ νῦν διαμένειν.*

172) *Bell. Jud.* VII, 5, 2. Vgl. überhaupt ausser *Antt.* XII, 3, 1 auch *c. Apion.* II, 4: *αὐτῶν γὰρ ἡμῶν οἱ τὴν Ἀντιόχειαν κατοικοῦντες Ἀντιοχεῖς ὀνομάζονται· τὴν γὰρ πολιτείαν αὐτοῖς ἔδωκεν ὁ κτίστης Σέλευκος.*

173) *B. J.* VII, 3, 3.

174) *B. J.* VII, 5, 2. *Antt.* XII, 3, 1.

175) Vgl. über das Bürgerrecht der Juden in Alexandria: *Lumbroso, Ricerche Alessandrine.* Turin 1871, Löscher in Comm. (90 S. gr. 4; Separatabdruck aus den *Memorie della Reale Academia delle scienze di Torino, Serie* II, *T.* XXVII). — Ich kenne die Schrift nur aus der Recension im Literar. Centralbl. 1873, Nr. 1.

176) *Joseph. Apion.* II, 4: *Εἰς κατοίκησιν δὲ αὐτοῖς ἔδωκε τόπον Ἀλέξανδρος, καὶ ἴσης παρὰ τοῖς Μακεδόσι τιμῆς ἐπέτυχον. . . . . καὶ μέχρι νῦν αὐτῶν ἡ φυλὴ τὴν προσηγορίαν εἶχε Μακεδόνες.* — *Bell. Jud.* II, 18, 7: *Ἀλέξανδρος . . . . ἔδωκε τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσοτιμίας πρὸς Ἕλληνας. Διέμεινε δὲ αὐτοῖς ἡ τιμὴ καὶ παρὰ τῶν διαδόχων, οἳ καὶ τόπον ἴδιον αὐτοῖς ἀφώρισαν, ὅπως καθαρωτέραν ἔχοιεν τὴν δίαιταν, ἧττον ἐπιμισγομένων τῶν ἀλλοφύλων, καὶ χρηματίζειν ἐπέτρεψαν Μακεδόνας. Ἐπεί τε Ῥωμαῖοι κατεκτήσαντο τὴν Αἴγυπτον, οὔτε Καῖσαρ ὁ πρῶτος οὔτε τῶν μετ' αὐτόν τις ὑπέμεινε τὰς ἀπὸ Ἀλεξάνδρου τιμὰς Ἰουδαίων ἐλαττῶσαι.*

177) *Antt.* XIV, 10, 1: *Καῖσαρ Ἰούλιος τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίοις ποιήσας χαλκῆν στήλην ἐδήλωσεν ὅτι Ἀλεξανδρέων πολῖται εἰσίν.* — *Apion.* II, 4: *τὴν στήλην τὴν ἑστῶσαν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ τὰ δικαιώματα περιέχουσαν ἃ Καῖσαρ ὁ μέγας τοῖς Ἰουδαίοις ἔδωκεν.*

beeilte er sich, den Fortbestand der jüdischen Gerechtsamen zu verbürgen [178]. Und wie in Antiochia, so wurden sie auch hier selbst nach dem Krieg des Jahres 70 in keinem Punkte geschmälert [179].

Ausser in den zur hellenistischen Zeit neugegründeten Städten hatten die Juden auch in den Städten der jonischen Küste, namentlich in Ephesus, das Bürgerrecht, das ihnen dort durch Antiochus II Theos (261—246 v. Chr.) verliehen worden war. Als die städtischen Behörden daselbst zur Zeit des Augustus verlangten, dass die Juden entweder vom Bürgerrecht ausgeschlossen oder zum Aufgeben ihres Sondercultus und zur Verehrung der einheimischen Götter gezwungen werden sollten, da schützte M. Agrippa, der damals die Provinzen des Orients verwaltete, die alten Rechte der Juden, deren Sache Nikolaus Damascenus im Namen des Herodes vertrat (im J. 14 v. Chr.) [180]. Gelegentlich erfahren wir, dass die Juden z. B. auch in Sardes das Bürgerrecht hatten [181]; ebenso auch ausserhalb Kleinasiens in Cyrene [182].

Die Situation, welche durch alle diese Rechte für die Juden geschaffen worden war, trug einen inneren Widerspruch in sich. Einerseits bildeten sie in den heidnischen Städten eine Gemeinde von Fremdlingen, die zur Pflege ihrer religiösen Angelegenheiten sich selbständig organisirt hatten, und deren religiöse Anschauungen in einem unversöhnlichen Gegensatz standen zu jeder Art der heidnischen Gottesverehrung. Andererseits nahmen sie doch als Bürger an allen Rechten und Pflichten des communalen Lebens Antheil; sie

---

178) *Antt.* XIX, 5, 2 (mit einem Rückblick auf die Geschichte des Bürgerrechtes der Juden in Alexandria).

179) *Antt.* XII, 3, 1: *κρατήσαντος Οὐεσπασιανοῦ καὶ Τίτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τῆς οἰκουμένης, δεηθέντες οἱ Ἀλεξανδρεῖς καὶ Ἀντιοχεῖς ἵνα τὰ δίκαια τῆς πολιτείας μηκέτι μένῃ τοῖς Ἰουδαίοις, οὐκ ἐπέτυχον.* — Lumbroso (in der angeführten Abhandlung) glaubt, dass Ptolemäus IV Philopator ein neues alexandrinisches Bürgerrecht geschaffen habe, das seinen Ausdruck fand im Cultus des Bacchus. Da die Juden sich diesem Cultus nicht anschliessen mochten, seien sie ausserhalb des neuen Bürgerrechtes geblieben, und hätten nur die frühere Bezeichnung Makedonen behalten, die aber ihren ursprünglichen Werth verlor. Allein die wiederholten Angaben des Josephus beweisen, dass in der rechtlichen Stellung der alexandrinischen Juden von Alexander dem Grossen bis auf Vespasian sich nichts geändert hat; und das dritte Makkabäerbuch, auf welches Lumbroso sich stützt, kann überhaupt nicht als historisches Beweismittel verwendet werden.

180) *Antt.* XII, 3, 2. — *Apion.* II, 4: *οἱ ἐν Ἐφέσῳ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην Ἰωνίαν τοῖς αὐθιγενέσι πολίταις ὁμωνυμοῦσι, τοῦτο παρασχόντων αὐτοῖς τῶν διαδόχων.* — Ueber die Verhandlungen vom J. 14 vor Chr. s. ausser *Antt.* XII, 3, 2 auch *Antt.* XVI, 2, 3—5 und oben Anm. 139.

181) *Antt.* XIV, 10, 24.

182) *Antt.* XVI, 6, 1. Marquardt, Staatsverwaltung I, 1881, S. 463.

hatten Sitz und Stimme im städtischen Senat und betheiligten sich an der Leitung der städtischen Angelegenheiten. Dies musste nothwendig zu fortwährenden Reibungen führen. Denn eine Trennung der religiösen und politischen Angelegenheiten ist dem classischen Alterthume, so lang es sich selbst treu blieb, überhaupt fremd: zu den Angelegenheiten der Stadt gehörte auch der Cultus der einheimischen Götter. Wie musste es da als fortwährender Widerspruch empfunden werden, dass in der Mitte der Bürgerschaft als deren vollberechtigte Mitglieder sich Leute befanden, die nicht etwa nur neben den Göttern der Stadt noch ihre eigenen verehrten, sondern die überhaupt jede Art heidnischer Gottesverehrung als einen Gräuel bekämpften? Eine Duldung verschiedener Culte neben einander war im Grunde nur in dem kosmopolitischen Rahmen des römischen Reiches möglich. Denn das römische Weltreich hat allerdings den schon vom Hellenismus angebahnten Grundgedanken zur vollen Verwirklichung gebracht: dass Jeder nach seiner Façon selig werden könne. Hier war also auch Raum für die Juden. In den städtischen Communen dagegen, welche die antike Lebensrichtung auch auf religiösem Gebiete festhielten, mussten die jüdischen Mitbürger fortwährend als ein Pfahl im Fleische empfunden werden. Es ist daher nicht zu verwundern — entspricht vielmehr ganz der historischen Entwickelung der Dinge, dass die Juden von den städtischen Communen verfolgt werden, während die höhere Autorität des römischen Imperiums sie in Schutz nimmt. Bei jeder Gelegenheit bricht in den städtischen Communen der Hass gegen die Juden los, und zwar namentlich da, wo die Juden das Bürgerrecht hatten, wie in Alexandria, Antiochia, in vielen Städten Kleinasiens, auch in Cäsarea in Palästina, wo die Heiden und Juden durch Herodes den Grossen die *ἰσοπολιτεία* erhalten hatten[183]. Eine Haupt-

---

183) In Alexandria lebten Juden und Heiden seit der Gründung der Stadt in fortwährendem Zwist (*Bell. Jud.* II, 18, 7); zur Zeit Caligula's war es dort vor allem der heidnische Pöbel, der die Juden verfolgte, noch ehe der Kaiser selbst gegen sie vorging (*Philo*, *adv. Flaccum*). Zur Zeit Vespasian's bestürmten die Alexandriner den Kaiser, dass den dortigen Juden ihre Rechte genommen werden möchten (*Antt.* XII, 3, 1). — In Antiochia kam es zur Zeit Vespasian's zu blutigen Auftritten (*Bell. Jud.* VII, 3, 3); man verlangte von Titus, dass die Juden ganz aus der Stadt vertrieben werden sollten, und als Titus dies nicht gewährte, dass ihnen wenigstens ihre Rechte genommen werden möchten (*Bell. Jud.* VII, 5, 2. *Antt.* XII, 3, 1). — In Klein-Asien versuchten die städtischen Communen immer wieder aufs Neue, die Juden an der Ausübung ihres Cultus zu verhindern und machten eben dadurch die römischen Toleranz-Edicte nothwendig (*Antt.* XII, 3, 2. XVI, 2, 3—5, und überhaupt die Edicte *Antt.* XIV, 10 und XVI, 6). — Auch in Cyrene geschah das Gleiche (*Antt.* XVI, 6, 1 u. 5). — In Cäsarea kam es wiederholt zu blutigen

klage ist dabei eben die, dass die Juden sich weigerten, die Götter der Stadt zu verehren[184]). Stets ist es aber die römische Obrigkeit, welche die religiöse Freiheit der Juden schützt, sofern diese nicht etwa selbst durch revolutionäre Haltung ihre Rechte verscherzen. Sehr bemerkenswerth ist es, wie in der Rede, mit welcher Nikolaus Damascenus die Rechte der kleinasiatischen Juden vor Agrippa vertrat, es geradezu als etwas neues, als eine durch die römische Weltordnung erst geschaffene Wohlthat hervorgehoben wird, dass es überall Jedem erlaubt sei, „in Verehrung der eigenen Götter zu leben“[185]).

Je günstiger im Grossen und Ganzen die Stellung der römischen Weltmacht zum Judenthum war, desto werthvoller war es für die Juden in der Diaspora, dass viele von ihnen nicht nur in Rom, sondern auch anderwärts das römische Bürgerrecht besassen. In Rom hatten dasselbe nach Philo's Zeugniss die meisten dort wohnenden Juden, und zwar in ihrer Eigenschaft als Nachkommen von Freigelassenen. Von den kriegsgefangenen Juden, welche Pompejus einst nach Rom gebracht und dort als Sklaven verkauft hatte, waren viele von ihren Herren freigelassen und bei der Freilassung mit dem Bürgerrechte beschenkt worden, welches von da an ihre Nachkommen behielten[186]). Es scheint sogar, dass von Rom aus solche *libertini* wieder nach Jerusalem gekommen waren und dort eine eigene Gemeinde gegründet hatten. Denn die in der Apostelgeschichte (6, 9) erwähnten *Λιβερτῖνοι* können kaum etwas anderes sein, als

---

Kämpfen zwischen Heiden und Juden (*Antt.* XX, 8, 7. 9. *Bell. Jud.* II, 13, 7. 14, 4—5. 18, 1). — Auch in solchen Städten, wo die Juden nicht das Bürgerrecht hatten, brach der Hass des heidnischen Pöbels gegen die Juden gelegentlich in blutige Verfolgung aus, so namentlich beim Ausbruch des jüdischen Krieges in Askalon, Ptolemais, Tyrus, Hippos, Gadara (*Bell. Jud.* II, 18, 5) und Damaskus (*B. J.* II, 20, 2). — Von den Askaloniten heisst es bei Philo, dass sie eine unversöhnliche Feindschaft gegen die Juden hätten (*Philo, Legat. ad Cajum* §. 30, *ed. Mang.* II, 576). Von den Phöniciern waren nach Josephus besonders die Tyrier den Juden feindlich gesinnt (*contra Apion.* I, 13).

184) *Antt.* XII, 3, 2.

185) *Antt.* XVI, 2, 4 (*ed. Bekker t.* IV *p.* 6): *ἐξεῖναι κατὰ χώραν ἑκάστοις τὰ οἰκεῖα τιμῶσιν ἄγειν καὶ διαζῆν.*

186) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 23, *M.* II, 568 *sq.*: *Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες. Αἰχμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἠλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες* . . . . . . *Ἀλλ᾽ ὁ μὲν* (*scil. Augustus*) *οὔτε ἐξῴκισε τῆς Ῥώμης ἐκείνους, οὔτε τὴν Ῥωμαϊκὴν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν.* — Die Freilassung konnte auf verschiedene Weise geschehen. Bei der feierlichen Art der Freilassung erhielt der Freigelassene das römische Bürgerrecht. S. Rein in Pauly's Real-Enc. IV, 1026 ff. (Art. *Libertini*).

römische Freigelassene und deren Nachkommen[187]). Auch in Jerusalem lebten also Juden mit römischem Bürgerrecht. Aber auch anderwärts finden wir solche, namentlich in Klein-Asien in grosser Zahl[188]). Es hat daher nichts Befremdliches, dass der Apostel Paulus, aus Tarsus in Cilicien, im Besitze des römischen Bürgerrechtes war (*Act.* 16, 37 ff. 22, 25—29. 23, 27)[189]). Auf welche Weise freilich die Juden Klein-Asiens dazu gekommen waren, entzieht sich unserer Kunde[190]). Die Thatsache selbst ist um so weniger zu bezweifeln, als es auch sonst bekannt ist, dass schon im ersten Jahrhundert vor Chr. in Klein-Asien viele Tausende römischer Bürger lebten [191]). — Die Vortheile, welche mit dem Besitze des

---

187) *Libertinus* ist entweder der Sohn eines Freigelassenen oder ein Freigelassener selbst (s. Rein a. a. O.). Die von Solchen gegründete jerusalemische Gemeinde scheint aber ihren Namen *συναγωγὴ Λιβερτίνων* auch noch in den späteren Generationen behalten zu haben. Vgl. überh. die Commentare zu *Act.* 6, 9 (sehr ausführlich z. B. *Jo. Chrph. Wolf, Curae phil. in Nov. Test.* I, 1090—1093, mit Angabe der älteren Literatur; auch *Deyling, Observationes sacrae* II, 437—444) und die biblischen Wörterbücher von Winer, Schenkel und Riehm *s. v.* „Libertiner".

188) So in Ephesus (*Antt.* XIV, 10, 13. 16. 19), Sardes (*Antt.* XIV, 10, 17), Delos (*Antt.* XIV, 10, 14), überhaupt: *Antt.* XIV, 10, 18.

189) Zweifel in Betreff des römischen Bürgerrechtes Pauli sind z. B. erhoben worden von Renan (Paulus Cap. 13, deutsche Ausg. 1869, S. 442) und Overbeck (Erklärung der Apostelgesch. S. 266 f. 429 f.). Die dafür vorgebrachten Gründe scheinen mir aber viel zu schwach gegenüber der Thatsache, dass davon gerade in den glaubwürdigsten Partien der Apostelgeschichte die Rede ist.

190) Eine Vermuthung darüber bei *Mendelssohn, Acta soc. philol. Lips.* V, 174—176. — Ueber die verschiedenen Wege, die überhaupt möglich waren zur Erlangung des römischen Bürgerrechtes, s. Rein, Art. *civitas* in Pauly's Real-Enc. II, 392 ff. Winer, RWB. I, 200 Art. „Bürgerrecht". — Ueber die specielle Frage, woher Paulus sein römisches Bürgerrecht hatte, s. die Literatur bei *Wolf, Curae phil. in Nov. Test.* zu *Act.* 22, 28. De Wette, Einl. in das N. T. §. 119b. Credner, Einl. in das N. T. S. 288 f. Winer RWB. I, 200. II, 212. Reuss, Gesch. der heil. Schriften N. T.'s §. 58. Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 61 ff. Wold. Schmidt in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XI, 357.

191) Bekannt ist die Blutthat des Mithridates, der im J. 88 vor Chr. alle römischen Bürger in Klein-Asien mit Weibern und Kindern ermorden liess (s. die Stellen z. B. bei Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs I, 25). Die Zahl der Ermordeten giebt Valerius Maximus auf 80,000 an (*Valer. Max.* IX, 2 *extern.* 3: *Tam hercule quam Mitridatem regem, qui una epistola* LXXX *civium Romanorum in Asia per urbes negotiandi gratia dispersa interemit*). Allerdings scheint es sich hier um geborene Italiker zu handeln. Kaum vierzig Jahre später ist aber die Zahl der römischen Bürger in Klein-Asien so gross, dass der Consul Lentulus im J. 49 v. Chr. zwei Legionen römischer Bürger dort ausheben konnte (*Caesar Bell. Civ.* III, 4, s. die

römischen Bürgerrechtes gegeben waren, waren sehr erhebliche. Für die in den Provinzen Lebenden kommt vor allem in Betracht, dass ein Römer nur römischen Gerichten unterworfen war, in Civilsachen einem aus römischen Bürgern gebildeten Schwurgerichte[192], in Criminalsachen dem römischen Statthalter. Nur in den als *liberae* anerkannten *civitates* standen auch die römischen Bürger unter der Jurisdiction der nicht-römischen Behörden[193]. Von einzelnen Vorrechten[194] sind besonders noch hervorzuheben: 1) die Freiheit von allen entehrenden Strafen, z. B. Geisselung und Kreuzigung[195], und 2) das *jus provocationis* oder *appellationis*, welche beiden Ausdrücke in der Kaiserzeit gleichbedeutend gebraucht werden und das Recht bezeichnen, gegen jedes Urtheil an den Kaiser zu appelliren. Es galt sowohl für Civil- wie für Criminalsachen[196]. Mit dieser Appellation gegen ein gefälltes Urtheil ist nicht zu verwechseln die schon im Beginn des Processes gestellte Forderung, dass die Sache überhaupt vor dem Gericht des Kaisers in Rom zur Verhandlung komme. Nach der gewöhnlichen, jedoch nicht ganz sicher begründeten Ansicht wären die auf Leib und Leben angeklagten römischen Bürger auch zu dieser Forderung berechtigt gewesen[197].

Durch den Besitz des Bürgerrechtes in vielen hellenistischen Städten waren die Juden den übrigen Einwohnern gleichgestellt. Zu einer angesehenen Stellung konnten sie es freilich in diesen Communen im Durchschnitte doch nicht bringen. Gerade der Besitz des Bürgerrechtes ist vielmehr, wie wir gesehen haben, eine Quelle der Anfeindung und Verfolgung für sie geworden. An manchen Orten jedoch,

---

Stelle oben Anm. 144). Hierbei ist doch sicher nicht nur an geborene Italiker zu denken.

192) Rudorff, Römische Rechtsgeschichte II, 13.

193) Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des römischen Reichs II, 24. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 75 f.

194) S. darüber Rein, Art. *civitas* in Pauly's Enc. II, 392 ff., Winer RWB. I, 200 Art. „Bürgerrecht", und die von Beiden citirte Literatur.

195) S. Apostelgesch. 16, 37 ff. 22, 25 ff. und Pauly's Real-Enc. *s. v. crux, lex Porcia* und *lex Sempronia*.

196) S. Rein in Pauly's Real-Enc. *s. v. appellatio* und *provocatio*. Geib, Geschichte des römischen Criminalprocesses (1842) S. 675 ff.

197) Apgesch. 25, 10 ff. 21. 26, 32. *Plinius Epist.* X, 96 (*al.* 97): *Fuerunt alii similis amentiae, quos quia cives Romani erant adnotavi in urbem remittendos.* — Geib, Gesch. des röm. Criminalprocesses S. 251. Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 383 ff. (der aber die von Paulus gestellte Forderung mit der eigentlichen *appellatio* verwechselt). Overbeck, Erklärung der Apostelgesch. S. 429 f. Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 1 (1874) S. 245. — Dass die römischen Bürger das genannte Verfahren als ein Recht fordern konnten, ist nicht völlig sicher. S. dagegen eine demnächst erscheinende Monographie von Ruprecht.

namentlich in **Aegypten**, haben die Juden zu gewissen Zeiten doch auch eine **hervorragende Rolle im öffentlichen Leben** gespielt. Die ersten Ptolemäer waren ihnen im Ganzen günstig gesinnt[198]. Hohe Vertrauensposten erlangten sie unter einigen der späteren Ptolemäer. **Ptolemäus VI Philometor** und dessen Gattin **Kleopatra** „vertrauten ihr ganzes Reich Juden an, und Befehlshaber der ganzen Heeresmacht waren die Juden Onias und Dositheus"[199]. Eine andere **Kleopatra**, die Tochter der beiden eben Genannten, ernannte im Kriege gegen ihren Sohn Ptolemäus Lathurus ebenfalls zwei Juden, Chelkias und Ananias, zu Befehlshabern ihres Heeres[200]. Auch in der Römerzeit spielten manche reiche Juden in Alexandria noch eine hervorragende Rolle im öffentlichen Leben. Namentlich wissen wir, dass das Amt eines **Alabarchen**, d. h. wahrscheinlich des Ober-Zollpächters auf der arabischen Seite des Nil, mehrmals von reichen Juden verwaltet wurde: so von **Alexander**, dem Bruder des Philosophen Philo; später von einem gewissen **Demetrius**[201].

198) *Jos. Apion.* II, 4.

199) *Apion.* II, 5: *Ὁ δὲ Φιλομήτωρ Πτολεμαῖος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κλεοπάτρα τὴν βασιλείαν ὅλην τὴν ἑαυτῶν Ἰουδαίοις ἐπίστευσαν, καὶ στρατηγοὶ πάσης τῆς δυνάμεως ἦσαν Ὀνίας καὶ Δοσίθεος Ἰουδαῖοι.*

200) *Antt.* XIII, 10, 4. 13, 1—2. — **Chelkias** und **Ananias** waren die Söhne des Hohenpriesters **Onias IV**, des Erbauers des Tempels zu Leontopolis.

201) **Alexander**, der Bruder des Philosophen Philo: *Antt.* XVIII, 6, 3. 8, 1. XIX, 5, 1. XX, 5, 2. **Demetrius**: *Antt.* XX, 7, 3. — Vgl. über das Amt des Alabarchen meine Abhandlung in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1875, S. 13—40, woselbst auch die ältere Literatur notirt ist. Hinzugekommen ist seitdem noch: **Grätz**, Die judäischen Ethnarchen oder Alabarchen in Alexandria (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1876, S. 209 ff. 241 ff. 308 ff.), welcher die von mir gewonnenen Resultate zwar in wesentlichen Punkten acceptirt, aber mit allerlei Confusionen bereichert hat. — Da die beiden von Josephus eswähnten Alabarchen angesehene Juden waren, so haben Viele den Alabarchen für den Vorsteher der alexandrinischen Judenschaft gehalten, ihn also mit dem jüdischen Ethnarchen identificirt. Dazu liegt aber nicht der mindeste Grund vor. Ich glaube vielmehr nachgewiesen zu haben, dass der *ἀλαβάρχης* (*Edict. Just.* XI, 2—3, *Palladas Anthol. graec. ed. Jacobs t.* III *p.* 121, *Corp. Inscr. Graec. n.* 4267, Münze von Teos bei *Mionnet, Description de médailles antiques, Suppl. t.* VI *p.* 379) mit dem *ἀραβάρχης* (*Corp. Inscr. Graec. n.* 4751, 5075, *Cod. Just.* IV, 61, 9, *Cicero ad Atticum* II, 17, *Juvenal.* I, 130) identisch ist und den obersten Zollpächter auf der arabischen Seite des Nil bezeichnet. S. bes. *Cod. Just.* IV, 61, 9 (Erlass der Kaiser Gratianus, Valentinianus und Theodosius): *Usurpationem totius licentiae summovemus circa vectigal* ***Arabarchiae*** *per* ***Aegyptum*** *atque* ***Augustamnicam*** *constitutum, nihilque super transductionem animalium, quae sine praebitione solita minime permittenda est, temeritate per licentiam vindicari concedimus.* Einige Schwierigkeit macht nur die in **Lycien** gefundene Inschrift *Corp. Inscr. Graec.*

Mit Bezug hierauf sagt Josephus, dass die Römer den Juden zu Alexandria „die von den Königen ihnen verliehene Vertrauensstellung belassen hätten, nämlich die Bewachung des Flusses“ [202]). Ein vornehmer alexandrinischer Jude, Tiberius Alexander, der Sohn des eben genannten Alabarchen Alexander, hat sogar in der römischen Militär-Carrière die höchsten Stufen erklommen, freilich um den Preis des Abfalls von seiner väterlichen Religion [203]). In Rom selbst sind die Juden zwar in der Gesellschaft auch ein einflussreicher Factor geworden. Zu einer solchen Stellung wie in Aegypten konnten sie es aber hier doch niemals bringen: dazu war die Kluft zwischen römischem und jüdischem Wesen zu tief und schroff [204]).

IV. Religiöses Leben.

Die stetige Berührung mit der heidnischen Cultur konnte auch auf die innere Entwickelung des Judenthums in der Diaspora nicht ohne Einfluss bleiben. Namentlich da, wo die Juden durch Reichthum und sociale Stellung in den Stand gesetzt waren, sich die Bildungsmittel ihrer Zeit zu eigen zu machen — wie besonders in Alexandria —, hat das Judenthum eine Richtung eingeschlagen, die von derjenigen des palästinensischen Judenthums doch wesentlich verschieden war. Der gebildete Jude in der Diaspora war nicht nur Jude sondern zugleich auch Grieche nach Sprache, Bildung und Sitte; und er war durch die Macht der Verhältnisse dazu gedrängt, nach einer Versöhnung und Vermählung jüdischen und hellenischen Wesens zu suchen (näheres s. §. 33 und 34). Aber im Grunde gilt dies eben doch nur von den höher Gebildeten; und selbst bei ihnen hat

---

4267 und die (in meiner Abhandlung noch nicht berücksichtigte) Münze von Teos. Allein in beiden Fällen kann der Titel aus Aegypten importirt sein.

202) *Apion.* II, 5 *fin.: Maximam vero eis fidem olim a regibus datam conservare voluerunt, id est fluminis custodiam totiusque custodiae, nequaquam his rebus indignos esse judicantes.* — Die Worte *totiusque custodiae* sind jedenfalls corrumpirt. Vielleicht ist statt *custodiae* (= φυλακῆς) zu lesen θαλάσσης. — Unter der *custodia* ist natürlich die Bewachung zum Zwecke der Zoll-Erhebung zu verstehen. Vgl. *Caesar, Bell. Alexandr. c.* 13: *Erant omnibus ostiis Nili custodiae exigendi portorii causa dispositae. Naves veteres erant in occultis regiae navalibus, quibus multis annis ad navigandum non erant usi.*

203) *Antt.* XX, 5, 2: τοῖς γὰρ πατρίοις οὐκ ἐνέμεινεν οὗτος ἔθεσιν. — Vgl. über Tiberius Alexander oben §. 19.

204) Erwähnt sei hier nur noch, dass unter den im J. 66 n. Chr. von Florus in Jerusalem gekreuzigten Juden sich auch solche befanden, welche die römische Ritterwürde besassen (*Bell. Jud.* II, 14, 9). Ihre Hinrichtung durch Florus wird von Josephus mit Recht als eine besonders schwere Rechtsverletzung bezeichnet.

die jüdische Grundlage das Uebergewicht behalten. In noch höherem Masse war dies letztere bei der grossen Menge des jüdischen Volkes der Fall. Mochten diese Juden in der Diaspora auch die griechische Sprache als Muttersprache sich aneignen, mochte ihre Gesetzesbeobachtung vom Standpunkte des Pharisäismus aus noch so mangelhaft und nachlässig sein, mochten sie noch so Vieles als unwesentlich aufgegeben haben, was dem Pharisäer wesentlich und nothwendig erschien: im Grunde ihres Herzens sind sie doch Juden geblieben, die mit ihren Brüdern in Palästina in allem Wesentlichen sich eins wussten.

Ein Hauptmittel zur Erhaltung des väterlichen Glaubens in den Gemeinden der Diaspora waren die regelmässigen Sabbath-Versammlungen in den Synagogen. Es ist zweifellos, dass diese auch in der Diaspora überall stattfanden, wo überhaupt nur eine Gemeinde sich organisirt hatte. Nach Philo waren „an den Sabbathen in allen Städten tausende von Lehrhäusern geöffnet, in welchen Einsicht und Mässigung und Tüchtigkeit und Gerechtigkeit und überhaupt alle Tugenden gelehrt wurden“ [205]). Der Apostel Paulus fand auf seinen Reisen in Klein-Asien und Griechenland überall jüdische Synagogen vor; so in Antiochia Pisidiä (*Act.* 13, 14), Ikonium (*Act.* 14, 1), Ephesus (*Act.* 18, 19. 26. 19, 8), Thessalonich (17, 1), Beröa (17, 10), Athen (17, 17), Korinth (18, 4. 7). Josephus erwähnt Synagogen in Cäsarea und Dora an der phönicischen Küste [206]). Auf Inschriften finden sich jüdische *προσευχαί* selbst in der Krim [207]). In Städten, wo Juden in grösserer Anzahl wohnten, hatten sie auch mehrere Synagogen. So in Damaskus (*Act.* 9, 20), in Salamis auf Cypern (*Act.* 13, 5); in Alexandria sogar eine grosse Menge [208]). Als besonders prachtvoll erwähnt Josephus die Synagoge zu Antiochia (d. h. die Haupt-Synagoge daselbst; denn jedenfalls gab es auch dort eine grössere Zahl). Die Nachfolger des Antiochus Epiphanes hatten ihr die ehernen Weihgeschenke (nur diese, nicht die kostbaren goldenen und silbernen) überlassen, welche Antiochus aus dem Tempel zu Jerusalem geraubt hatte; und die Juden Antiochia's selbst liessen sich's angelegen sein, ihr Heiligthum (*τὸ ἱερόν*) durch kostbare Weihgeschenke prächtig auszuschmücken [209]). In Rom bestanden schon zur Zeit des Augustus eine grössere Anzahl von Synagogen, wie im Allgemeinen Philo bezeugt. Durch die Inschriften sind uns auch die

---

205) *Philo, De septenario c.* 6 (*Mang.* II, 282 = *Tischendorf, Philonea p.* 23). S. die Stelle oben §. 27, Anm. 113.

206) Cäsarea: *Bell. Jud.* II, 14, 4—5. Dora: *Antt.* XIX, 6, 3.

207) *Corp. Inscr. Graec. t.* II *p.* 1004 *sq. Addenda n.* 2114b. 2114bb.

208) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 20 (*Mang.* II, 565): *πολλαὶ δέ εἰσι καθ' ἕκαστον τμῆμα τῆς πόλεως.*

209) *Bell. Jud.* VII, 3, 3.

Namen der einzelnen Synagogengemeinden überliefert[210]). — Ueberall, wo Juden wohnten, wurde also an allen Sabbathen das Gesetz und die Propheten gelesen und erklärt, und die religiösen Satzungen gehalten. Die Sprache des Gottesdienstes war in der Regel ohne Zweifel die griechische[211]). Das Hebräische war ja den Juden in der Diaspora so wenig geläufig, dass sie es nicht einmal bei Grabschriften anwandten. Wenigstens die römischen Katakombeninschriften (aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung) sind fast ausschliesslich griechisch oder lateinisch (letztere in geringerer Zahl), nur etwa mit kurzen hebräischen Beischriften. Erst bei den Grabschriften aus Venosa (etwa aus dem sechsten Jahrhundert nach Chr.) sieht man, wie allmählich das Hebräische aufkommt[212]). Aber auch sie sind noch vorwiegend griechisch oder lateinisch. Wenn selbst für derartige monumentale Zwecke das Hebräische nicht angewandt wurde, dann wird es für die mündlichen Vorträge beim Gottesdienst noch viel weniger gebraucht worden sein. Die Rabbinen in Palästina haben ausdrücklich für die Gebete: Schma, Schmone-Esre und Tischgebet, den Gebrauch jeder Sprache gestattet; nur für den Priestersegen und bestimmte einzelne Schriftabschnitte, wie die Formel beim Darbringen der Erstlinge und bei der Chaliza, wird der Gebrauch des Hebräischen unbedingt gefordert[213]). Ein gewisser R. Levi bar Chaitha hörte einst in Cäsarea das Schma griechisch (אלינניסתין) recitiren[214]). Dass man die heiligen Schriften in griechischer Sprache schreibe, wird ausdrücklich gestattet; und auch hier wieder nur für einzelne, zu bestimmten Zwecken geschriebene Abschnitte, wie die Tephillin und Mesusoth, der Gebrauch des Hebräischen gefordert[215]). Wenn sonach sowohl beim mündlichen als

---

210) *Philo*, *Legat. ad Cajum* §. 23 (*Mang.* II, 568 *sq.*). S. die Stelle oben Anm. 133. — Ueber die verschiedenen Namen der römischen Synagogengemeinden s. oben S. 516 f.

211) Vgl. hierüber, theils *pro* theils *contra*: *Lightfoot*, *Horae hebr. in epist.* I *ad Corinthios*, *Addenda ad Cap.* XIV (*Opp.* II, 933—940; stellt den gottesdienstlichen Gebrauch der LXX in Abrede). — *Hody*, *De Bibliorum textibus originalibus p.* 224—228 (gegen Lightfoot). — *Diodati*, *De Christo graece loquente* (*Neapoli* 1767) *p.* 108—110. — *Waehner*, *Antiquitates Ebraeorum* I §. 253. — Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 56 ff. — Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III S. 269 f.

212) Hierauf hat namentlich *Ascoli* (*Iscrizioni inedite* 1880) aufmerksam gemacht. Vgl. meine Anzeige in der Theol. Litztg. 1880, 485 f.

213) Mischna *Sota* VII, 1—2. Vgl. oben S. 9.

214) *jer. Sota* VII, *fol.* 21b. S. die Stelle z. B. bei *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 104 (*s. v.* אלינכרזין). *Lightfoot*, *Opp.* II, 937. Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 88.

215) *Megilla* I, 8: „Zwischen den heiligen Schriften und den Tephillin oder

beim schriftlichen Gebrauch nur für einzelne Abschnitte das Hebräische obligatorisch war, so muss doch auch nach rabbinischer Ansicht die gottesdienstliche Schriftlection in einer anderen Sprache, etwa der griechischen, statthaft gewesen sein. Von verschiedenen Kirchenvätern wird aber bestimmt versichert, dass die griechische Uebersetzung der Bibel in der That in den Synagogen, also beim Gottesdienst gebraucht worden sei[216]. Dabei wäre es immerhin möglich, dass die Schriftlection sowohl hebräisch als griechisch vorgetragen worden wäre, wie dies später zur Zeit des Kaisers Justinian geschehen ist[217]. Wenn man aber bedenkt, wie z. B. dem Apostel Paulus das Alte Testament nur in der griechischen Uebersetzung geläufig ist[218], so wird man einen solchen concurrirenden Gebrauch des hebräischen und griechischen Textes für die apostolische Zeit nicht wahrscheinlich finden können.

Eine merkwürdige Erscheinung bei der strengen Centralisation des jüdischen Cultus ist der jüdische Tempel zu Leontopolis in Aegypten. Zur Zeit Antiochus' V Eupator (164—162 vor Chr.) war der Hohepriesters-Sohn Onias IV (ein Sohn Onias' III), als er sah, dass er in Palästina keine Aussicht habe, das hohepriesterliche Amt zu erlangen, nach Aegypten gekommen und dort von Ptolemäus VI Philometor und dessen Gemahlin Kleopatra bereitwillig aufgenommen

---

Mesusoth ist kein weiterer Unterschied, als dass die heiligen Schriften in jeder Sprache geschrieben werden dürfen, die Tephillin und Mesusoth aber nur assyrisch (אשורית, d. h. in hebräischer Quadratschrift). Rabban Simon ben Gamaliel sagt: auch die heiligen Schriften hat man nur erlaubt griechisch zu schreiben".

216) *Justin. Apolog.* I, 31: *ἔμειναν αἱ βίβλοι καὶ παρ' Αἰγυπτίοις μέχρι τοῦ δεῦρο, καὶ πανταχοῦ παρὰ πᾶσιν εἰσιν Ἰουδαίοις, οἳ καὶ ἀναγινώσκοντες οὐ συνιᾶσι τὰ εἰρημένα.* Vgl. auch *Dial. c. Tryph. c.* 72. — *Tertullian. Apologet. c.* 18: *Hodie apud Serapeum Ptolemaei bibliothecae cum ipsis Hebraicis litteris exhibentur. Sed et Judaei palam lectitant. Vectigalis libertas; vulgo aditur sabbatis omnibus.* — *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec.* (drittes Jahrh. nach Chr.) *c.* 13: *Εἰ δέ τις φάσκοι . . . . μὴ ἡμῖν τὰς βίβλους ταύτας ἀλλὰ Ἰουδαίοις προσήκειν, διὰ τὸ ἔτι καὶ νῦν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν σώζεσθαι etc.* — *Ibid. ἀπὸ τῆς τῶν Ἰουδαίων συναγωγῆς ταύτας ἀξιοῦμεν προκομίζεσθαι.* — An allen diesen Stellen ist ausdrücklich von der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes die Rede. Ueber die Aufbewahrung der heiligen Schriften in den Synagogen s. oben S. 374 f.

217) *Justinian. Novell.* 146. Der Kaiser sagt hier in der Einleitung, er habe gehört, *ὡς οἱ μὲν μόνης ἔχονται τῆς ἑβραΐδος φωνῆς καὶ αὐτῇ κεχρῆσθαι περὶ τὴν τῶν ἱερῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν βούλονται, οἱ δὲ καὶ τὴν Ἑλληνίδα προσλαμβάνειν ἀξιοῦσι, καὶ πολὺν ἤδη χρόνον ὑπὲρ τούτου πρὸς σφᾶς αὐτοὺς στασιάζουσιν.*

218) Dies ist nachgewiesen von *Kautzsch, De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, Lips.* 1869.

worden. Der König überliess ihm zu Leontopolis im Nomos von Heliopolis einen alten verfallenen Tempel, der früher ein Heiligthum der ἀγρία Βούβαστις gewesen war[219]). Diesen baute Onias zu einem

219) Die Oertlichkeit wird am genauesten bezeichnet *Antt.* XIII, 3, 2: τὸ ἐν Λεοντοπόλει τοῦ Ἡλιοπολίτου ἱερὸν συμπεπτωκός . . . . προσαγορευόμενον δὲ τῆς ἀγρίας Βουβάστεως. Dieselbe Ortsbestimmung ergiebt sich aus *Antt.* XIII, 3, 1. An allen anderen Stellen sagt Josephus nur im Allgemeinen, dass der Tempel „im Nomos von Heliopolis" gelegen habe (*Antt.* XII, 9, 7. XIII, 10, 4. XX, 10. *Bell. Jud.* I, 1, 1. VII, 10, 3). An einer Stelle wird noch hinzugefügt, dass der Platz 180 Stadien von Memphis entfernt gewesen sei (*B. J.* VII, 10, 3). Da nun das sonst bekannte Leontopolis einen eigenen Nomos bildete, viel weiter nördlich als Heliopolis (*Strabo* XVII, 1, 19 *p.* 802, *Plinius* V, 9, 49, *Ptolemaeus* IV, 5, 51), so muss hier ein anderes sonst nicht bekanntes Leontopolis im Nomos von Heliopolis gemeint sein. — Zur näheren Orientirung über die Oertlichkeit ist noch Folgendes zu bemerken. Memphis lag an der südlichen Spitze des Delta. Nördlich hievon in einer Entfernung von XXIV *mil. pass.*, und zwar auf der östlichen Seite des Delta, lag Heliopolis (s. *Itinerar. Antonini edd. Parthey et Pinder* 1848 *p.* 73). Diese Entfernung entspricht ziemlich genau den von Josephus angegebenen 180 Stadien = 22½ *mil. pass.* Nun erwähnt aber das *Itinerarium Antonini* wiederum nordöstlich von Heliopolis in einer Entfernung von XXII + XII = XXXIV *mil. pass.* einen Ort *Vicus Judaeorum* (*Itinerar. Antonini edd. Parthey et Pinder p.* 75; etwas grösser sind die Entfernungen *p.* 73 angegeben; über die Lage s. Menke, *Atlas antiquus pl.* XXX). Man ist versucht diesen mit der Gründung des Onias zu identificiren, da er recht wohl noch zum Nomos von Heliopolis gehört haben kann; auch würde für diese Identificirung die Nachbarschaft des Nomos von Bubastus sprechen. Da aber dieser *Vicus Judaeorum* 24 + 34 = 58 *mil. pass.* (also 464 Stadien) von Memphis entfernt war, so müsste man annehmen, dass Josephus sich sehr ungenau ausgedrückt hätte, und mit seinen 180 Stadien nicht die Entfernung von Memphis bis zum Onias-Tempel, sondern nur die von Memphis bis zur Hauptstadt des Nomos von Heliopolis angegeben hätte (seine Worte lauten *B. J.* VII, 10, 3: δίδωσιν αὐτῷ χώραν ἑκατὸν ἐπὶ τοῖς ὀγδοήκοντα σταδίους ἀπέχουσαν Μέμφεως· νομὸς δ' οὗτος Ἡλιουπολίτης καλεῖται). — Das von Juden bewohnte „Land des Onias" (ἡ Ὀνίου λεγομένη χώρα) wird auch *Antt.* XIV, 8, 1 = *Bell. Jud.* I, 9, 4 erwähnt, und zwar als zwischen Pelusium und Memphis liegend, was mit den bisherigen Angaben stimmt. Verschieden hievon ist dagegen „das sogenannte Juden-Lager", τὸ καλούμενον Ἰουδαίων στρατόπεδον *Antt.* XIV, 8, 2 = *B. J.* I, 9, 4, auf der anderen Seite des Delta, nordwestlich von Memphis (das dem Cäsar zu Hülfe eilende Heer des Mithridates und Antipater marschirt von Pelusium durch „das Land des Onias" nach Memphis und von da um das Delta herum nach dem „Judenlager"). — Endlich wird in der *Notitia Dignitatum Orientis c.* 25 (*ed. Böcking* I, 69) ein *Castra Judaeorum* in der Provinz Augustamnica erwähnt. Da Augustamnica das Land östlich vom Delta ist (s. meinen Aufsatz über die Alabarchen, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 26—28), so wird dieses *castra Judaeorum* mit dem *vicus Judaeorum* identisch sein. — Vgl. überh. Pauly's Real-Enc. IV, 354 (Artikel *Judaeorum Vicus*), wo aber die Lage von *Judaeorum Vicus* irrig südöstlich von Heliopolis angesetzt ist, statt nordöstlich.

jüdischen Heiligthum um nach dem Muster des Tempels zu Jerusalem, doch kleiner und dürftiger und mit manchen Abweichungen im Einzelnen. Da auch Priester in genügender Zahl sich bereit fanden, so wurde ein förmlicher jüdischer Tempelcultus eingerichtet, der seitdem (also etwa seit 160 vor Chr.) ununterbrochen fortbestanden hat, bis nach der Zerstörung Jerusalem's auch dieser Tempel von den Römern geschlossen wurde (73 nach Chr.)[220]. Von den Gelehrten Palästina's wurde dieser Cultus freilich niemals als berechtigt und die dort dargebrachten Opfer nur in sehr beschränktem Masse als gültig anerkannt[221]. Aber auch die ägyptischen Juden selbst haben sich mit ihrem eigenen Cultus doch nicht begnügt und den Zusammenhang mit Jerusalem festgehalten. Sie wallfahrteten ebenso wie alle anderen nach Jerusalem[222], und ihre Priester liessen, wenn sie heiratheten, stets den Stammbaum ihrer Frau in Jerusalem prüfen[223].

220) S. überh. *Joseph. Antt.* XII, 9, 7. XIII, 3, 1—3. 10, 4. XX, 10. *Bell. Jud.* I, 1, 1. VII, 10, 2—4. — *Cassel, De templo Oniae Heliopolitano, Brem.* 1730 (auch in: *Dissertationum rariorum de antiquitatibus sacris et profanis fasciculus novus, ed. Schlaeger* 1743, *p.* 1—48). — Herzfeld III, 460 ff. 557—564. — Jost I, 116—120. — Grätz III, 3. Aufl. S. 33 ff. — Ewald IV, 462 ff. — Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 498 ff. Untersuchung über den Hebräerbrief II, 75 ff. Stud. und Krit. 1867, S. 665 ff. — Frankel, Einiges zur Forschung über den Onias-Tempel (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 273—277). — Jastrow, Einiges über den Hohenpriester Onias IV in Aegypten und die Gründung des Tempels zu Heliopolis (Monatsschr. 1872, S. 150—155). — Lucius, Der Essenismus S. 82—86. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s §. 488. — Hamburger, Real-Enc. II. Abth., Art. „Oniastempel".

221) *Mischna Menachoth* XIII, 10: „Wenn Jemand ein Ganz-Opfer gelobt, so muss er es im Tempel darbringen. That er es im Honja-Tempel, so hat er seiner Pflicht nicht genügt. Sagte er: Ich will es im Honja-Tempel darbringen, so muss er es dennoch im Tempel darbringen. That er es aber im Honja-Tempel, so hat er der Pflicht genügt. R. Simon sagt: das ist gar kein Ganz-Opfer. Gelobt einer, Nasir zu sein, so muss er die Scheerung im Tempel halten, und that er es im Honja-Tempel, so hat er der Pflicht nicht genügt. That er das Gelübde mit der Bedingung, im Honja-Tempel die Scheerung zu halten, so muss er sie doch im Tempel halten. That er es aber im Honja-Tempel, so genügt es. R. Simon sagt: Der ist kein Nasir. Die Priester, welche im Honja-Tempel gedient haben, dürfen im Tempel zu Jerusalem nicht dienen . . . . . Sie sind denen gleich, die Leibesfehler haben; sie nehmen Theil, und essen mit, dürfen aber nicht opfern". — Der Name des Onias lautet im gedruckten Vulgärtexte חוֹנְיו (Chonjo). Zwei der besten Zeugen, *cod. de Rossi* 138 und die von Lowe 1883 herausgegebene Cambridger Handschrift, haben dafür constant נחוּנְיוֹן (Nechonjon).

222) *Philo, De providentia* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 14, 64 *ed. Gaisford* (= *Philonis Opp. ed. Mang.* II, 646); und nach dem Armenischen bei *Aucher, Philonis Judaei sermones tres p.* 116.

223) *Apion.* I, 7.

Wie das Gesetz überhaupt, so wurden auch die Vorschriften über die Abgaben an den Tempel und über die Festreisen nach Jerusalem, soweit es möglich war, von der jüdischen Diaspora beobachtet. Vor allem gilt dies von den Abgaben. Josephus bemerkt bei Erwähnung der Tempelplünderung durch Crassus: es sei nicht zu verwundern, dass solche Reichthümer dort aufgehäuft waren, denn alle Juden und alle Proselyten auf der ganzen Welt, in Asien und Europa, hätten seit alter Zeit an den Tempel Abgaben entrichtet[224]). Ausführlich beschreibt Philo die Einsammlung und Ablieferung der Tempelsteuern[225]): „Als Einkunftsquellen hat der Tempel nicht nur einige Grundstücke, sondern er hat andere, viel grössere, die niemals können zerstört werden. Denn so lange das Menschengeschlecht dauert, werden immer auch die Einkunftsquellen des Tempels bewahrt bleiben, da sie fortdauern mit der ganzen Welt. Es ist nämlich verordnet, dass alle, die über zwanzig Jahre alt sind, jährlich Abgaben entrichten . . . . . Wie es aber bei einem so zahlreichen Volke zu erwarten ist, so sind auch die Abgaben überaus reichlich. Fast in jeder Stadt ist eine Casse für die heiligen Gelder, an welche die Abgaben entrichtet werden. Und zu bestimmten Zeiten werden Männer nach dem Adel des Geschlechtes mit Ueberbringung der Gelder betraut. Aus jeder Stadt werden die Edelsten gewählt, um die Hoffnung eines Jeden unversehrt hinaufzubringen. Denn auf der gesetzlichen Entrichtung der Abgaben beruht die Hoffnung der Frommen". Dass die Abführung dieser Gelder aus den römischen Provinzen in der früheren Zeit mehrfach auf Widerstand stiess, ist bereits erwähnt worden. So hatte Flaccus in Apamea, Laodicea, Adramyttium, Pergamum jüdische Tempelgelder confisciren lassen. Von Cäsar's Zeit an war dagegen die Ausfuhr überall gestattet, aus Rom[226]) ebenso, wie aus Klein-Asien[227]) und Cyrenaica[228]), und selbstverständlich auch aus Aegypten, wie schon aus den angeführten Worten Philo's sich ergiebt. Am reichlichsten flossen die Gelder wohl aus Babylon und den Ländern jenseits des Euphrat. Die Sammlung und Ueberbringung war hier wohlorganisirt. In den Städten Nisibis und

224) *Antt.* XIV, 7, 2: *θαυμάσῃ δὲ μηδεὶς εἰ τοσοῦτος ἦν πλοῦτος ἐν τῷ ἡμετέρῳ ἱερῷ, πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν, ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης εἰς αὐτὸ συμφερόντων ἐκ πολλῶν πάνυ χρόνων.* — Ueber die Frage, welche Abgaben von der Diaspora zu entrichten waren, s. oben S. 204 f.

225) *Philo, De monarchia lib.* II §. 3, *Mang.* II, 224.

226) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 23, *M.* II, 568 *sq.*

227) *Antt.* XVI, 6, 2. 3. 4. 6. 7. *Philo, Legat. ad Cajum* §. 40, *M.* II, 592.

228) *Antt.* XVI, 6, 5.

Nehardea befanden sich die Hauptschatzkammern, welche zunächst die Abgaben (nämlich *τό τε δίδραχμον . . . καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα*) aufnahmen. Von hier wurden sie dann zur bestimmten Zeit nach Jerusalem abgeliefert; und viele Tausende übernahmen die Ueberbringung, um den heiligen Schatz vor den Räubereien der Parther zu sichern[229]). — Nach der Zerstörung des Tempels müssen die heiligen Abgaben jedenfalls eine Umgestaltung erfahren haben. Das Didrachmon wurde in eine römische Steuer verwandelt; andere Abgaben konnten der Natur der Sache nach nicht mehr entrichtet werden (vgl. §. 24 Anm. 95 u. 109). Auch jetzt aber bethätigte das jüdische Volk noch durch freiwillige Selbstbesteuerung seinen inneren Zusammenhang. Es wurde eine neue Centralbehörde, das Patriarchat geschaffen, an welches wenigstens ein Theil der gesetzlichen religiösen Abgaben alljährlich abgeliefert wurde. Die Einsammlung geschah jetzt durch Abgesandte des Patriarchates, die sogenannten *apostoli* (s. oben S. 532).

Am engsten wurde das Band zwischen der Diaspora und dem Mutterlande geknüpft durch die regelmässigen Festreisen der Juden aus allen Weltgegenden nach Jerusalem. „Viele Tausende aus viel tausend Städten wallfahrten zu jedem Feste nach dem Tempel, die Einen zu Lande, die Andern zur See, aus Osten und Westen, Norden und Süden“[230]). Die Zahl der Juden, welche sich bei den Festen in Jerusalem einzufinden pflegten, berechnet Josephus zu 2700000, wobei allerdings die Bewohner Jerusalems mit eingerechnet sind[231]).

V. Die Proselyten.

Zur Physiognomie des Judenthums in der Diaspora gehört wesentlich auch der zahlreiche Anhang, der sich fast überall an die jüdischen Gemeinden angeschlossen hatte: Die Proselyten.

229) *Antt.* XVIII, 9, 1. Vgl. *Philo, Legat. ad Cajum* §. 31, *M.* II, 578. *Schekalim* III, 4 (Didrachmensteuer aus Babel und Medien).

230) *Philo, De monarchia Lib.* II, §. 1, *Mang.* II, 223: *Μυρίοι γὰρ ἀπὸ μυρίων ὅσων πόλεων οἱ μὲν διὰ γῆς, οἱ δὲ διὰ θαλάττης, ἐξ ἀνατολῆς καὶ δύσεως καὶ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας, καθ' ἑκάστην ἑορτὴν εἰς τὸ ἱερὸν καταίρουσιν.* — Ueber die Wallfahrten aus Babylon vgl. ausser der bereits citirten Stelle *Antt.* XVIII, 9, 1 auch *Antt.* XVII, 2, 2. *Mischna Joma* VI, 4. *Taanith* I, 3.

231) *Bell. Jud.* VI, 9, 3. Vgl. hiezu Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1871, S. 200—207. — Die Stelle der Apostelgeschichte 2, 9—11 gehört nicht hieher, da es sich dort nach 2, 5 nicht um Festpilger handelt, sondern um auswärtige Juden, welche ihren dauernden *Wohnsitz in* Jerusalem hatten.

Bei flüchtiger Betrachtung erscheint es befremdlich, dass überhaupt die jüdische Propaganda erhebliche Erfolge unter der heidnischen Bevölkerung erzielt hat, denn die Stimmung der griechisch-römischen Welt gegen die Juden war keineswegs eine sympathische. Wir haben bereits gesehen, wie die Juden in den hellenistischen Städten fast überall mit Missgunst betrachtet wurden; wie nicht nur der Pöbel, sondern die Behörden selbst wiederholt Versuche machten, sie in der freien Ausübung ihrer Religion zu hindern (s. oben S. 526 f. 536 f.). Auch die Urtheile in der griechischen und römischen Literatur sind vorwiegend sehr abschätzige[232]). Den meisten Gebildeten jener Zeit war die jüdische Religion eine *barbara superstitio*[233]). Man scheute sich nicht, die lächerlichsten und gehässigsten Märchen, welche namentlich die alexandrinischen Literaten ausgeheckt hatten, gläubig nachzuerzählen. Manche albernen Behauptungen sind allerdings nur der Unwissenheit und nicht bösem Willen entsprungen. So wenn man z. B. aus dem Namen *Judaei* schloss, dass sie aus Kreta stammten und vom Berge *Ida* ihren Namen hätten[234]); oder wenn man durch den berühmten goldenen

232) Vgl. darüber: *Meier (Fr. Carol.), Judaica seu veterum scriptorum profanorum de rebus Judaicis fragmenta. Jenae* 1832. — *Schmitthenner (Chr. J.), De rebus Judaicis quaecunque prodiderunt ethnici scriptores Graeci et Latini.* Weilburg 1844. — Gieseler, Kirchengesch. (4. Aufl.) I, 1, 50—52. — Winer RWB. I, 638 f. Anm. — Müller (J. G.), Kritische Untersuchung der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden, *Hist.* V, 2 ff. (Stud. und Krit. 1843, S. 893—958). — Frankel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1856, S. 81—94. Ebendas. 1860, S. 125—142. — *Giles, Heathen records to the jewish scripture history; containing all the extracts from the greek and latin writers, in which the Jews and Christians are named. London* 1856. — *Goldschmidt, De Judaeorum apud Romanos condicione. Halis Sax.* 1866. — Gösser, Die Berichte des classischen Alterthums über die Religion der Juden (Tüb. Theol. Quartalschr. 1868, S. 565—637). — Hausrath, Zeitgesch. 2. Aufl. I, 149—156. III, 383—392. — Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 1871, S. 513—515. — *Scheuffgen, Unde Romanorum de Judaeis opiniones conflatae sint.* Köln 1870, Progr. der Rheinischen Ritter-Akademie zu Bedburg. — *Gill, Notices of the Jews and their country by the classic writers of antiquity.* 2. *ed. London* 1872. — *Geiger (Ludov.), Quid de Judaeorum moribus atque institutis scriptoribus Romanis persuasum fuerit. Berol.* 1872. — Grätz, Ursprung der zwei Verläumdungen gegen das Judenthum vom Eselskultus und von der Lieblosigkeit gegen Andersgläubige (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1872, S. 193—206). — Rösch, *Caput asininum* (Stud. und Krit. 1882, S. 523—544). — *Schuhl, Les préventions des Romains contre la religion juive. Paris* 1883, *Durlacher.* — *Hild, Les juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature (Revue des études juives t.* VIII, 1884, *p.* 1—37, und Fortsetzung).

233) *Cicero pro Flacco c.* 28.

234) *Tacit. Hist.* V, 2.

Weinstock im Tempel[235]) und gewisse Gebräuche beim Laubhüttenfest zu dem Irrthum verleitet wurde, dass sie den Bacchus verehrten, eine Ansicht, über welche bei Plutarchus ausführlich disputirt wird[236]), während sie Tacitus mit den Worten abweist: *Liber festos laetosque ritus posuit, Judaeorum mos absurdus sordidusque*[237]). Aber die meisten Dinge, welche man den Juden nachsagte, sind boshafte Verläumdungen, welche vorwiegend dem fruchtbaren Boden Alexandria's ihren Ursprung verdankten. — Vor allem war über den Auszug der Juden aus Aegypten im Laufe der Zeit ein ganzer Roman ausgesponnen worden, zu welchem schon Manetho (oder dessen Interpolator) den Grund gelegt hatte, und der dann von den alexandrinischen Literaten Chäremon, Lysimachus, Apion weiter ausgebildet, von Tacitus und Justinus mit verschiedenen Modificationen und Zusätzen nacherzählt wurde[238]). Der Kern desselben ist, dass eine Anzahl Aussätziger von einem ägyptischen Könige — es wird bald Amenophis bald Bocchoris genannt — des Landes verwiesen und in die Steinbrüche oder in die Wüste geschickt wurde. Unter ihnen befand sich ein Priester von Heliopolis, Namens Moses (nach Manetho war sein eigentlicher Name Osarsiph). Dieser bewog die Aussätzigen, von den ägyptischen Göttern abzufallen und eine neue Religion, welche er ihnen gab, anzunehmen. Unter seiner Führung verliessen sie dann das Land und kamen nach mancherlei Erlebnissen und Verübung vieler Schandthaten in die Gegend von Jerusalem, welche sie eroberten und dauernd in Besitz nahmen. Aus den näheren Umständen, von welchen dieser Auszug begleitet war, weiss Tacitus so ziemlich alle, theils erdichteten, theils wirklichen jüdischen Sitten und Gewohnheiten abzuleiten. Schon der Grammatiker Apion hatte behauptet, dass die Juden einem Eselskopf göttliche Ehre erwiesen[239]). Tacitus spricht dies gläubig nach (obwohl er selbst gleich darauf ihrer bildlosen Gottesverehrung gedenkt) und führt es darauf zurück, dass die Juden in der Wüste durch eine Heerde wilder Esel auf reichliche Wasserquellen aufmerksam gemacht worden seien[240]). Die

235) *Mischna Middoth* III, 8. *Joseph. Antt.* XV, 11, 3. *Bell. Jud.* V, 5, 4. *Tacit. Hist.* V, 5.

236) *Plutarch. Sympos.* IV, 5.

237) *Tacit. Hist.* V, 5.

238) Manetho bei *Joseph. contra Apion.* I, 26; Chäremon *ibid.* I, 32; Lysimachus *ibid.* I, 34; Apion *ibid.* II, 2. — *Tacit. Hist.* V, 3. — *Justin.* XXXVI, 2. — Näheres über das Literarhistorische s. unten §. 33.

239) *Joseph. contra Apion.* II, 7.

240) *Tacit. Hist.* V, 3—4. — Vgl. über den Eselscultus auch *Damocritus* bei *Suidas, Lex. s. v.* Δαμόκριτος (*Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 377). *Tertullian. Apologet. c.* 16; *ad nationes* I, 11. *Minucius Felix Octav. c.* 9. —

Enthaltung von Schweinefleisch hat darin ihren Grund, dass dieses Thier besonders der Krätze ausgesetzt ist, also eben jener Krankheit, um derentwillen einst die Juden so übel behandelt wurden. Das häufige Fasten geschieht in Erinnerung an den während des Wüstenzuges erduldeten Hunger. Der Gebrauch von ungesäuertem Brod ist ein Beweis für den Getreide-Diebstahl beim Auszug. Und endlich die Feier des siebenten Tages geschieht darum, weil dieser ihnen das Ende ihrer Mühsal brachte; und da ihnen das Nichtsthun so gut gefiel, weihten sie ihm auch das siebente Jahr[241]).

Besonders drei Dinge waren es, welche der Spott der gebildeten Welt sich zur Zielscheibe wählte: die Enthaltung von Schweinefleisch, die strenge Sabbathfeier und die bildlose Gottesverehrung. Während bei Plutarchus ernstlich darüber disputirt wird, ob nicht die Enthaltung von Schweinefleisch in der diesem Thiere erwiesenen göttlichen Verehrung ihren Grund habe[242]), spottete Juvenal über das Land, in welchem „altgewohnte Milde den Schweinen ein hohes Alter gönnt“ und „Schweinefleisch für ebenso werthvoll gilt wie Menschenfleisch“. In der Sabbathfeier sieht der Satiriker nichts als Trägheit und Faulheit und im jüdischen Gottesdienst lediglich ein Anbeten der Wolken und des Himmels[243]). Es scheint, dass auch die philosophisch gebildeten Zeitgenossen für die Anbetung Gottes im Geiste schlechterdings keinen Sinn hatten. Nicht nur den literarischen Klopffechtern von Alexandria war es ein willkommener Anklagepunkt, dass die Juden die einheimischen Götter und die Kaiser nicht verehrten[244]), sondern auch ein Mann wie Tacitus äussert sich hierüber auffallend kühl, ja nicht ohne Beimischung von Tadel[245]): *Judaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum. Igitur nulla*

Rösch, *Caput asininum* (Stud. u. Krit. 1882, S. 523 ff.), und die hier angeführte Literatur.

241) *Tacit. Hist.* V, 4: *Sue se abstinent merito cladis, qua ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium. Longam olim famem crebris adhuc jejuniis fatentur; et raptarum frugum argumentum panis Judaicus nullo fermento detinetur. Septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit; dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum.*

242) *Plutarch. Sympos.* IV, 5.

243) *Juvenal. Sat.* VI, 160: *Et vetus indulget senibus clementia porcis.*
Ibid. XIV, 98: *Nec distare putant humana carne suillam.*
Ibid. XIV, 105—106: *Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux*
Ignava et partem vitae non attigit ullam.
Ibid. XIV, 97: *Nil praeter nubes et caeli numen adorant.*

244) *Joseph. contra Apion.* II, 6.

245) *Tacit. Hist.* V, 5.

simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt; non regibus haec adulatio non Caesaribus honor. Und Plinius nennt die Juden eine *gens contumelia numinum insignis*[246]).

Den Unwillen der griechisch-römischen Welt erregte aber am meisten die strenge Scheidewand, welche der Jude zwischen sich und den anderen Menschen aufrichtete. Gerade in damaliger Zeit, wo durch die römische Weltmonarchie und den alles nivellirenden Hellenismus die alten Völkerschranken mehr und mehr niedergerissen wurden, musste es doppelt anstössig empfunden werden, dass nur die Juden sich nicht dazu verstehen wollten, in diesen Verschmelzungsprocess mit einzutreten. *Apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium,* sagt Tacitus[247]); und Juvenal giebt ihnen, schwerlich ohne allen Grund, Schuld, dass sie nur Glaubensgenossen den Weg zeigen und nur Beschnittene zur gesuchten Quelle führen wollen[248]). Wenn man in Alexandria behauptete, dass die Juden einen Eid leisteten, keinem Fremden wohlgesinnt zu sein[249]), oder vollends, dass sie alljährlich einen Griechen als Opfer darbrächten[250]), so sind dies freilich lächerliche Verläumdungen. Ein Wahrheitsmoment liegt aber immerhin zu Grunde, wenn Tacitus sagt, dass die jüdischen Proselyten nichts früher lernen als das: die Götter verachten, dem Vaterlande absagen, Eltern, Kinder, Geschwister für nichts achten[251]). Das war ja eben die Licht- wie die Schattenseite des Judenthums, dass es mit rücksichtsloser Energie als religiöse Gemeinschaft sich in sich selbst zusammenfasste.

Die Gesammtstimmung, welche in der griechisch-römischen Welt gegenüber dem Judenthum herrschte, war nicht sowohl die des Hasses,

---

246) *Plin. Hist. Nat.* XIII, 4, 46.

247) *Tacit. Hist.* V, 5.

248) *Juvenal. Sat.* XIV, 103—104:

Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,
Quaesitum ad fontem solos deducere verpos.

249) *Joseph. c. Apion.* II, 10.

250) *Joseph. c. Apion.* II, 8. Vgl. auch *Damocritus* bei *Suidas, Lex. s. v.* Δαμόκριτος (*Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 377). — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 263 ff. — Aehnliche Beschuldigungen (dass die Juden Andersgläubige ermordeten, um deren Blut zu rituellen Zwecken zu gebrauchen) haben sich bekanntlich bis auf den heutigen Tag erhalten. — Auch die Christen sind beschuldigt worden, Θυέστεια δεῖπνα zu halten (Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna bei *Euseb. H. E.* V, 1, 14. *Athenagoras Suppl. c.* 3. *Justin. Martyr. Apol.* II, 12. *Minucius Felix Octav. c.* 9. *Tertullian. Apolog. c.* 8, *ad nationes* I, 7. *Origenes contra Cels.* VI, 27).

251) *Tac. Hist.* V, 5: *contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere.*

als die der Verachtung. Durch die ganze Charakteristik, welche Tacitus vom Judenthume entwirft, zieht sich als herrschender Grundton der der tiefsten Verachtung hindurch, welche der vornehme Römer gegen diese *despectissima pars servientium*, gegen diese *taeterrima gens* hegt[252]). Ihren schärfsten Ausdruck hat diese Stimmung in den Worten gefunden, welche Ammianus Marcellinus von Marc Aurel berichtet: *Ille enim cum Palaestinam transiret Aegyptum petens, Judaeorum faetentium et tumultuantium saepe taedio percitus dolenter dicitur exclamasse: O Marcomanni, o Quadi, o Sarmatae, tandem alios vobis inertiores inveni!*[253]).

Man frägt sich billig, wie bei dieser Stimmung der griechisch-römischen Welt überhaupt ein Erfolg der jüdischen Propaganda möglich war. Um ihn zu begreifen, wird dreierlei zu beachten sein. 1) Vor allem haben es die Juden bei ihren Missionsbestrebungen allem Anscheine nach verstanden, das Judenthum in einer auch dem Griechen und Römer annehmbaren Form darzustellen. Man liess dasjenige als unwesentlich in den Hintergrund treten, was zunächst als absonderlich erscheinen und abstossend wirken musste, und legte das Hauptgewicht auf solche Punkte, für welche man wenigstens bei Manchen auf sympathisches Verständniss rechnen konnte: vor allem auf den Gottesbegriff. Das Judenthum ist die wahrhaft aufgeklärte Religion, welche nicht eine Vielheit, in ihrer Machtsphäre beschränkter Götter annimmt, sondern den einen Herrn und Schöpfer aller Dinge allein verehrt: den allmächtigen und gerechten Gott, der Alles kann und einem Jeden streng nach seinem sittlichen Verhalten vergilt. Und es stellt das göttliche Wesen nicht, wie es das kurzsichtige Heidenthum thut, in der beschränkten Gestalt eines Menschen oder gar eines Thieres dar, sondern es verwirft alle bildliche Darstellung des göttlichen Wesens, und verehrt allein den unsichtbaren, überall waltenden, über alle Schranken der Sinnlichkeit schlechthin erhabenen Herrn Himmels und der Erde. Dass auf diese Punkte das Hauptgewicht gelegt, und das Judenthum zunächst in dieser Form von den hellenistischen Juden ihren heidnischen Mitbürgern nahe gebracht wurde, davon kann sich Jeder überzeugen, der auch nur einen flüchtigen Blick z. B. in die Schriften Philo's und die jüdischen Sibyllinen wirft. Diese Leute haben ein stolzes Bewusstsein davon, dass sie die wahrhaft Aufgeklärten sind, die, wenigstens in religiöser Beziehung, auf der Höhe der Cultur stehen. Und ein solches Bewusstsein kann schliesslich seine Wirkung doch nicht verfehlen. Man begreift es daher, dass z. B. Strabo mit einer ge-

252) *Tac. Hist.* V, 8.
253) *Ammian. Marcellin.* XXII, 5.

wissen Sympathie von Moses spricht; denn die jüdische Quelle, auf welche seine Darstellung zurückgeht — sei es nun eine schriftliche oder eine mündliche — hat ihm den jüdischen Gesetzgeber offenbar als einen echten stoischen Philosophen geschildert. Moses lehrte „dass die Aegypter nicht richtig dächten, indem sie die Gottheit den Thieren ähnlich machten; auch nicht die Libyer und nicht einmal die Hellenen, die sie in menschlicher Gestalt abbildeten. Denn das Eine allein sei Gott, das uns Alle und Erde und Meer umfasst, das wir Himmel und Welt und die Natur der Dinge nennen (*είη γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν*). Welcher Vernünftige aber möchte es wagen, davon ein Bild zu machen, das einem unserer Dinge ähnlich sei? Vielmehr aufgeben müsse man alle Anfertigung von Bildern, und einen würdigen Tempel ihm weihend ihn ohne Bild verehren“ [254]). Freilich ist Strabo trotzdem kein Jude geworden, denn er weiss wohl, dass sich die jüdische Religion später durch Aufnahme abergläubischer Elemente verschlechtert habe [255]). Aber wenn nun jüdische Apologeten es verstanden, auch diesen „abergläubischen“ Elementen einen tieferen Sinn und Gehalt unterzulegen, konnte sich da nicht Mancher angezogen fühlen? — 2) Ein weiterer Umstand, der geeignet war, dem Judenthum Anhänger zu gewinnen, ist die praktische Abzweckung der jüdischen Religion auf ein sittliches und seliges Leben. Im Grunde fehlt diese freilich keiner Religion ganz. Aber sie ist beim Judenthum eine viel bestimmtere, vollkommenere und befriedigendere als bei den antiken Religionen. Die griechischen und römischen Götter konnten ihren Anhängern weder zu einem wahrhaft sittlichen noch zu einem wahrhaft seligen Leben verhelfen. Beides stellt das Judenthum durch seine Opfer und Reinigungen, durch den ganzen Complex seiner religiösen Vorschriften und durch die auf deren Befolgung gelegte Verheissung in sichere Aussicht. Wenn aber die Befreiung von Sünde und Uebel das tiefste Sehnen des menschlichen Herzens ist, musste da nicht eine Religion, welche dieses Ziel sicherer zu gewähren schien, als die antiken Religionen, selbst bei manchen scheinbar abschreckenden Aeusserlichkeiten anziehend wirken? — 3) Endlich kam dem Judenthum auch zu statten, dass überhaupt der Zug der Zeit nach den Religionen des Orients führte. Die Religionen des classischen Alterthums übten nicht mehr eine unbedingte Anziehungskraft auf die Gemüther aus. In weiten Kreisen suchte man nach Neuem und griff begierig zu den geheimnissvollen orientalischen Culten, die in Folge des regeren Ver-

254) *Strabo* XVI, 2, 35 *p.* 760 *sq.*
255) *Strabo* XVI, 2, 37 *p.* 761.

kehrslebens und der wachsenden Handelsbeziehungen in immer weiteren Kreisen bekannt wurden[256]). In Griechenland, namentlich in Athen, waren schon seit dem Ende des fünften Jahrh. vor Chr. die phrygischen Culte des Sabazius (Bacchus) und der grossen Göttermutter in Aufnahme gekommen[257]). Nicht viel später folgten die Aegypter und andere Orientalen. Im J. 333 vor Chr. wurde durch einen Volksbeschluss der Athener den Kaufleuten aus Kitium (Cypern) gestattet, im Piräus einen Tempel der Aphrodite, also der semitischen Astarte, zu erbauen; und bei dieser Gelegenheit wird darauf Bezug genommen, dass ja die Aegypter bereits einen Tempel der Isis daselbst hätten[258]). Dieser muss also etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts errichtet worden sein. Hundert Jahre später, um 250 v. Chr., finden wir auch ein Collegium der Serapis-Diener (*Σαραπιασταί*) im Piräus[259]). Im letzteren Falle sind es offenbar schon nicht mehr bloss Ausländer, sondern, wie die griechischen Namen der Mitglieder beweisen, auch Einheimische, welche die Cult-Genossenschaft bilden. Und so sind nun überhaupt seit dem dritten Jahrh. vor Chr. die ägyptischen Culte sehr verbreitet in Griechenland[260]). Auch andere orientalische Culte finden sich in bunter Mischung.

256) Vgl. hierüber und über die religiösen Zustände in der griechisch-römischen Welt überhaupt: Tzschirner, Der Fall des Heidenthums (Leipzig 1829) S. 13—164, bes. S. 74 ff. — Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, Regensb. 1857. — Schneckenburger, Neutestamentl. Zeitgesch. S. 40—61. — Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2. Aufl. II, 1—88. — Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 1871, S. 421—504. — Keim, Rom und das Christenthum (aus Keim's Nachlass herausg. von Ziegler, Berlin 1881) S. 1—131, bes. S. 86 ff. — *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, Paris* 1873. — *Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins, 2 vols. 2. ed. Paris* 1878. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 71—112. — Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl. von Jordan, Bd. II, 1883, S. 359—453. — Viel Material geben die Indices zum *Corp. Inscr. Lat.*

257) S. bes. *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs cap.* IX, X u. XI.

258) *Foucart p.* 187—189 = *Corp. Inscr. Atticarum* II, 1 *n.* 168: *καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται.*

259) *Corp. Inscr. Graec. n.* 120 = *Foucart p.* 207 = *Corp. Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 617.

260) S. Preller, Ueber Inschriften aus Chäronea (Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1854, S. 195 ff.). — *Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origenes jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne, Paris* 1884 (bes. *p.* 1—38). — Im Allgemeinen vgl. auch: Matthiä, Art. „Isis" in Ersch und Gruber's Allg. Encyklop. Section II, Bd. 24 (1845) S. 427—435. Georgii in Pauly's Real-Enc. III, 1509 ff. (Art. Horus) und IV, 276—300 (Art. Isis).

namentlich auf den griechischen Inseln und in Klein-Asien[261]). — In Rom haben vor allem ebenfalls die ägyptischen Culte frühzeitig festen Fuss gefasst[262]). Schon seit dem zweiten Jahrhundert vor Christo treten sie hier auf, werden zwar vom Senat wiederholt verboten und gewaltsam unterdrückt, finden aber immer wieder aufs Neue Anhänger. Im J. 43 vor Chr. erbauten die Triumviren selbst einen Tempel des Serapis und der Isis für den öffentlichen Cultus[263]). Die Verehrung der ägyptischen Götter wurde also jetzt nicht mehr bloss von Privat-Vereinen, sondern auch von Staatswegen betrieben. Unter Augustus gab es in Rom bereits mehrere Tempel für die ägyptischen Sacra, allerdings noch ausserhalb des Pomeriums[264]). Unter Tiberius wurde ein Versuch gemacht, sie ganz zu unterdrücken[265]). Viele der folgenden Kaiser haben sie aber nur um so mehr begünstigt. Namentlich in den Provinzen waren sie während der ganzen Kaiserzeit ausserordentlich verbreitet. Etwas später als die ägyptischen Culte fanden die kleinasiatischen, syrischen und persischen in Rom Eingang. Ihre eigentliche Blüthezeit beginnt hier erst mit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. Der Cultus des syrischen Sonnengottes ist besonders durch die Antonine gepflegt worden[266]). Noch beliebter war im gesammten Gebiete des römischen Reiches der persische Mithras mit seinen geheimnissvollen Mysterien. Auf den Inschriften fast in allen Provinzen des römischen Reiches begegnen wir in der Kaiserzeit keinem orientalischen Cultus so häufig wie diesem[267]). — Die Anziehungskraft aller dieser

261) *Foucart cap.* XI, XII, XIII.

262) S. *Reichel, De Isidis apud Romanos cultu, Berol.* 1849. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 76 ff. — Preller, Römische Mythologie (3. Aufl. von Jordan) II, 373—385. — *Lafaye* a. a. O. *p.* 38—63 u. sonst. — Die Inschriften der Stadt Rom: *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 344—355 (Isis) und *n.* 570—574 (Serapis).

263) *Dio Cass.* XLVII, 15.

264) *Dio Cass.* LIII, 2.

265) *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 4. *Tacit. Annal.* II, 85. *Sueton. Tiber.* 36.

266) Vgl. über die syrischen Culte: Preller, Römische Mythologie (3. Aufl.) II, 394 ff. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 82.

267) Ueber den persischen Mithras selbst vgl. Windischmann, Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. I, Leipzig 1859). — Ueber die Verbreitung seines Cultus im römischen Reiche: Zoega, Ueber die den Dienst des Mithras betreffenden römischen Kunstdenkmäler (Zoega's Abhandlungen, herausg. von Welcker 1817, S. 89—210 u. 394—416). — Preller, Römische Mythologie 3. Aufl. II, 408—418. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 82 ff. — *Renan, Marc-Aurèle* (1882) *p.* 575—580. — *T. Fabri, De Mithrae dei solis invicti apud Romanos cultu, Dissert. inaug.* 1883. — Die Inschriften der Stadt Rom s. *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 713—754.

Culte beruhte im Wesentlichen auf zwei charakteristischen Merkmalen, die sie alle gemeinsam haben[268]). Einerseits tritt bei allen in irgend einer Form ein monotheistischer Zug hervor. Mochte nun die Gottheit als Isis oder Serapis oder Mithras oder wie sonst bezeichnet werden: es wird damit in der Regel — wenigstens in der Zeit, um die es sich für uns handelt — bald mehr bald weniger deutlich die Vorstellung verbunden, dass diesem höchsten göttlichen Wesen kein anderes gleich komme, ja dass die verschiedenen Namen nur verschiedene Bezeichnungen der einen und selbigen Gottheit seien. Das andere Merkmal ist die praktische Tendenz der Sündentilgung und sittlichen Reinigung, freilich nur in der Form einer äusserlichen, oft absurden Askese, die fast bei allen diesen Culten von den Aufzunehmenden gefordert, und für welche ihnen Befreiung von Sünde und Uebel verheissen wird. In diesen beiden Hauptmerkmalen ist aber eine wirkliche Ueberlegenheit der orientalischen Culte gegenüber den antiken zu erkennen. Denn so verkehrt und abstossend auch zum Theil die Art der Verwirklichung sein mochte, sie kamen doch einem wirklichen religiösen Bedürfnisse entgegen, indem sie auf jene beiden Punkte ein Hauptgewicht legten. — Demselben Bedürfnisse kam nun aber das Judenthum, man darf sagen, in viel vollkommenerer Weise entgegen. Was Wunder also, wenn selbst diese *taeterrima gens* für ihre Religion doch Anhänger gewann? Der Erfolg würde ohne Zweifel ein noch viel grösserer gewesen sein, wenn nicht die verachtete sociale Stellung der Juden, der Mangel eines das sinnlich-ästhetische Bedürfniss befriedigenden Cultus verbunden mit der Last drückender, scheinbar zweckloser und sinnloser Satzungen wiederum ein starkes Hinderniss gewesen wäre.

Die jüdische Propaganda scheint in der hellenistisch-römischen Zeit eine sehr lebhafte gewesen zu sein. Man sollte eigentlich meinen, dass das correcte pharisäische Judenthum gar nicht das Bestreben haben konnte, über den Kreis der Volksgenossen hinaus Anhänger zu werben. Denn wenn die Verheissung doch nur den Kindern Abrahams galt, was sollten dann die Heiden durch ihre Bekehrung zu jüdischen Sitten gewinnen? Aber der natürliche Trieb jeder lebendigen Religiosität, den Besitz des eigenen Gutes Anderen mitzutheilen, erwies sich hier mächtiger als die dogmatischen Voraussetzungen. Wenn die Heiden durch ihre Bekehrung zum Judenthum auch nicht Vollbürger in Israel wurden, so wurden sie damit doch herausgenommen aus der Masse der Verdammten und dem Volke der Verheissung wenigstens angegliedert. So haben selbst die Pharisäer in Palästina einen regen Bekehrungseifer entwickelt.

268) Vgl. hierüber in der Kürze z. B. Marquardt III, 54 ff.

„Sie durchziehen Meer und Land, um einen Proselyten zu machen" (*Matth.* 23, 15). Noch ganz anders standen die Dinge in der Diaspora. Dem hellenistischen Judenthum war, wie wir aus Philo sehen, die Abstammung von Abraham wirklich Nebensache, und die richtige Gottesverehrung die Hauptsache. Hier musste also der Trieb, das Heidenthum von seiner Thorheit und Blindheit zu bekehren, sich noch viel stärker geltend machen als in Palästina. Ein Theil der jüdisch-hellenistischen Literatur ist daher ganz wesentlich diesem Zwecke gewidmet (s. §. 33). Wie rührig man in der Praxis war, beweist allein der Spott des Horaz über den Bekehrungseifer der Juden[269]).

Der Erfolg dieser Bestrebungen war jedenfalls ein sehr erheblicher[270]). Nach allen Andeutungen, die wir haben, darf angenommen werden, dass in der hellenistisch-römischen Zeit die Zahl derer,

269) *Horat. Sat.* I, 4, 142—143: *ac veluti te Judaei cogemus in hanc concedere turbam.* — Vgl. *Danz, Cura Judaeorum in conquirendis proselytis, ad Matth.* 23, 15 (*Meuschen, Nov. Test. ex Talmude illustratum* 1736, *p.* 649—676). — Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Matth.* 23, 15, und überhaupt die Ausleger zu dieser Stelle. Eine verkehrte Erklärung derselben giebt Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1869, S. 169 f. — Die Geschichtlichkeit der in Matth. 23, 15 vorausgesetzten Thatsache wird auch von Kuenen aufrecht erhalten (Volksreligion und Weltreligion, deutsche Ausg. 1883, S. 332—334).

270) Vgl. über das Proselytenwesen: *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 407—411. — *Selden, De synedriis lib.* I *c.* 3, *lib.* II *c.* 3. — *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 31—52 der Anmerkungen (daselbst *p.* 51 *sq.* auch die ältere Literatur). — *Deyling, De σεβομενοις τον θεον* (*Observationes sacrae* II, 462—469). — Verschiedene Dissertationen bei Ugolini, *Thesaurus T.* XXII. — Lübkert, Die Proselyten der Juden (Stud. und Krit. 1835, S. 681—700). — Winer RWB. II, 285—287. — Leyrer, Art. „Proselyten" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 237—250. In der 2. Aufl. bearb. von Delitzsch XII, 293—300. — De Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäologie (4. Aufl.) S. 374—377. — Keil, Handb. der bibl. Archäologie (2. Aufl.) S. 339—342. — Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik Bd. I (1863), S. 210—227. — Holtzmann, in: Weber und Holtzmann's Gesch. des Volkes Israel II, 268 ff. — Hausrath, Zeitgesch. 2. Aufl. II, 111—123. — *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 220—229. — Grünebaum, Die Fremden nach rabbinischen Gesetzen (Geiger's Jüd. Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1870, S. 43—57. 1871, S. 164—172). — Steiner in Schenkel's Bibellex. IV, 629—631. — Bernays, Die Gottesfürchtigen bei Juvenal (*Commentationes philol. in honorem Th. Mommseni* 1877, *p.* 563—569; auch in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen 1885, II, 71—80). — Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 73—76. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s §. 557. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Proselyt"; auch die Artikel: Nichtisraelit, Noachiden, Helene, Izates, Monobaz. — Grätz, Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian (Jahresbericht des jüd.-theol. Seminares zu Breslau 1883). — Kuenen, Volksreligion und Weltreligion (deutsche Ausg. 1883) S. 224—227.

welche den jüdischen Gemeinden in engerer oder freierer Form sich anschlossen, am jüdischen Gottesdienst theilnahmen und die jüdischen Satzungen bald mehr bald weniger vollkommen beobachteten, eine sehr grosse war, wenn sie auch nicht die Zahl der Anhänger des Isis- und Mithrasdienstes erreichte. „Viele der Hellenen — so rühmt Josephus — sind zu unseren Gesetzen übergegangen; die Einen sind dabei geblieben, Andere, welche der Standhaftigkeit nicht fähig waren, sind wieder abgefallen“[270a]). „Auch bei der Menge — so sagt er an einer anderen Stelle — ist schon seit lange ein grosser Eifer für unsere Gottesverehrung zu finden; und es giebt keine Stadt, weder bei Hellenen noch bei Barbaren, noch sonst irgendwo, und kein Volk, wohin nicht die Feier des Sabbaths, wie wir sie haben, gedrungen wäre; und das Fasten und das Anzünden der Lichter und viele unserer Speiseverbote beobachtet würden“[271]).

270a) *Apion.* II, 10: *πολλοὶ παρ αὐτῶν εἰς τους ἡμετέρους νόμους συνέβησαν εἰσελθεῖν, καὶ τινὲς μὲν ἔμειναν, εἰσὶ δ' οἳ τὴν καρτερίαν οὐχ ὑπομείναντες πάλιν ἀπέστησαν.*

271) *Apion.* II, 39: *καὶ πλήθεσιν ἤδη πολὺς ζῆλος γέγονεν ἐκ μακροῦ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας, οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ' ἡτισοῦν οὐδὲ βάρβαρος, οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, ἔθος οὐ διαπεφοίτηκε, καὶ αἱ νηστεῖαι καὶ λύχνων ἀνακαύσεις καὶ πολλὰ τῶν εἰς βρῶσιν ἡμῖν οὐ νενομισμένων παρατετήρηται.* — Vgl. *Tertullian. ad nationes* I, 13: ***Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Judaei enim festi sabbata et coena pura et Judaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris.*** — Tertullian spricht hier freilich nur von Heiden, welche einzelne jüdische Sitten beobachteten. Auch bei Josephus hat man den Eindruck, dass es sich um Beobachtung jüdischer Sitten ausserhalb des Kreises der jüdischen Gemeinden handelt. Er will zeigen, wie die jüdischen Gesetze auch bei Nicht-Juden Anklang gefunden hätten. Zum Beweise dafür erwähnt er zunächst die Thatsache, dass die griechischen Philosophen Vieles daraus geschöpft hätten; und dann führt er in der angegebenen Weise aus, wie auch bei der Menge vielfach Beobachtung jüdischer Sitten zu finden sei. Es scheint mir aber doch deutlich, dass er dabei nicht blosse Analoga heidnischer Sitten mit jüdischen im Auge hat (etwa die siebentägige Woche als Mittel der Zeiteintheilung und die orphisch-pythagoreische Askese). Denn Josephus findet ja gerade die jüdische Art der Sabbathfeier und die Beobachtung jüdischer Speiseverbote auch bei Nicht-Juden. Am meisten spricht aber die Sitte des Lichter-Anzündens (*λύχνων ἀνακαύσεις*, ***ritus lucernarum*** bei Tertullian) dafür, dass es sich um wirkliche Nachahmung jüdischer Sitten handelt. Denn damit ist offenbar die Sitte gemeint, vor Anbruch des Sabbaths Lichter anzuzünden, um nicht während des Sabbaths veranlasst zu sein, gegen das Verbot des Feueranzündens (*Exod.* 35, 3) zu handeln. Vgl. über dieses „Sabbath-Licht“ (נֵר הַשַּׁבָּת) ***Mischna Schabbath*** II, 6—7. ***Vitringa,***

Ebendasselbe, nur von anderem Standpunkte aus, bezeugen Seneca[272]) und Dio Cassius[273]). Um die Anhäufung grosser Schätze im Tempel zu Jerusalem zu erklären, beruft sich Josephus nicht nur auf die reichlichen Abgaben der Juden in der ganzen Welt, sondern ebenso auf die der „Gottesfürchtigen" d. h. der Proselyten[274]). Bei Aufzählung der in Jerusalem wohnenden Juden aller Nationalitäten in der Apostelgeschichte (2, 9—11) wird nicht vergessen, neben den Juden auch die Proselyten zu erwähnen (2, 10: *Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι*). Diese allgemeinen Zeugnisse werden durch vielfaches Detail unterstützt. In Antiochia „zogen die Juden fortwährend eine grosse Menge Hellenen zu ihren Gottesdiensten heran und machten sie in gewissem Sinne zu einem Bestandtheil ihrer selbst"[275]). In Antiochia Pisidiä redete Paulus die in der Synagoge Versammelten an: *ἄνδρες Ἰσραηλεῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* (*Act.* 13, 16), *ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραὰμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν* (*Act.* 13, 26). Nach Beendigung des Gottesdienstes

De synagoga vetere p. 194—199 (daselbst auch *p.* 1123 die Stelle aus *Schabbath* 35). *Seneca, epist.* 95, 47 (*ed. Haase*): *Quomodo sint di colendi, solet praecipi: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus etc.* Sehr drastisch schildert die Sache der Satiriker Persius (*Sat.* V, 179—184): „Aber wenn die Tage des Herodes kommen (d. h. die vom König Herodes gefeierten jüdischen Sabbathe), und die am schmierigen Fenster aufgestellten Lampen ihren dicken Qualm ausspeien (*unctaque fenestra* ‖ *dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae*), und in der rothen Schüssel der Schwanz eines Thunfisches schwimmt und der weisse Krug von Wein strotzt, dann bewegst du stumm die Lippen und erbleichst vor dem beschnittenen Sabbath". — Josephus spricht also von Beobachtung specifisch-jüdischer Sitten bei geborenen Nicht-Juden; und er unterscheidet dabei diese Leute, welche einen „Eifer für unsere Religion" (*ζῆλος τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας*) haben, von den Philosophen, welche zwar Vieles aus Moses entlehnten, aber dabei „dem Anscheine nach die väterlichen Sitten beibehielten" (*τῷ δοκεῖν τὰ πάτρια διεφύλαττον*). Er hat demnach Leute im Auge, welche die jüdischen Sitten als solche mit Bewusstsein aufnahmen. Freilich scheint er sie nicht zum Verband der jüdischen Gemeinden zu rechnen; und Tertullian spricht vollends von Solchen, welche nur einzelnes Jüdische gedankenlos aufnahmen. Man sieht also hier, wie fliessend die Grenzen sind.

272) *Seneca* bei *Augustinus, De civitate Dei* VI, 11: *Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt ...... Illi tamen causas ritus sui noverunt; major pars populi facit, quod cur faciat ignorat.*

273) *Dio Cass.* XXXVII, 17: *Ἥ τε γὰρ χώρα Ἰουδαία καὶ αὐτοὶ Ἰουδαῖοι ὠνομάδαται. Ἡ δὲ ἐπίκλησις αὕτη ἐκείνοις μὲν οὐκ οἶδ' ὅθεν ἤρξατο γενέσθαι, φέρει δὲ καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες, ζηλοῦσι.*

274) *Antt.* XIV, 7, 2.

275) *Bell. Jud.* VII, 3, 3: *ἀεί τε προσαγόμενοι ταῖς θρησκείαις πολὺ πλῆθος Ἑλλήνων κἀκείνους τρόπῳ τινὶ μοῖραν αὐτῶν πεποίηντο.*

folgten ihm πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων (*Act.* 13, 43; vgl. auch 13, 50). In Thessalonich wurden von Paulus bekehrt τῶν σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολύ (*Act.* 17, 4). In Athen predigt Paulus in der Synagoge τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις (*Act.* 17, 17). Ueberall finden wir also bei den jüdischen Gemeinden einen Anhang von Proselyten. Dass auch in Rom die jüdische Propaganda nicht ohne Erfolg war, wissen wir aus den Spottreden eines Horaz und Juvenal[276]). Am meisten erwiesen sich auch hier, wie bei jeder religiösen Bewegung, die Frauenherzen empfänglich. In Damaskus war fast der ganze weibliche Theil der Einwohnerschaft dem Judenthum zugethan[277]). Und nicht selten waren es gerade vornehme Frauen, welche diesem Zuge folgten[278]). Auch von Bekehrung hochgestellter Männer werden wenigstens einzelne Beispiele berichtet[279]). Der höchste Triumph des

276) *Horat. Sat.* I, 9, 68—72 (wo der die jüdischen Sabbathe Beobachtende sich bezeichnet als *unus multorum*). *Juvenal. Sat.* XIV, 96—106. — Eine *Beturia Paulina .... quae bixit an.* LXXXVI *meses* VI *proselita an.* XVI *nominae Sara* wird erwähnt auf einer römischen Inschrift bei *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2522. Auch die auf einer anderen römischen Grabschrift (*Corp. Inscr. Graec.* 9903 = *Fiorelli, Catalogo del Museo di Napoli, Iscr. Lat. n.* 1960) erwähnte Φλαβία Ἀντωνῖνα γυνὴ Δατίβου τοῦ ζᾶ βίου ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν Αὐγουστησίων ist wohl keine geborene Jüdin. — Vgl. überh. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, 274 f.

277) *Bell. Jud.* II, 20, 2.

278) Apgesch. 13, 50. 17, 4. *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 5. An der letzteren Stelle wird erzählt, wie ein paar jüdische Schwindler eine vornehme Römerin Namens Fulvia, welche das jüdische Gesetz angenommen hatte, um grosse Summen betrogen unter dem Vorwande, sie an den Tempel nach Jerusalem zu schicken. — Ueber die Kaiserin Poppäa s. oben S. 510.

279) Apgesch. 8, 26 ff. (der Kämmerer der Königin Kandake), *Joseph. Antt.* XX, 7, 1. 3 (Azizus von Emesa und Polemon von Cilicien, die beiden Schwäger Agrippa's II). — Nur als Analogon ist hier zu erwähnen der Consul Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla, denn diese beiden sind wahrscheinlich nicht zum Judenthum, sondern zum Christenthum übergetreten. S. darüber: *Dio Cass.* LXVII, 14; *Sueton. Domitian. c.* 15, und über eine andere Domitilla, die Nichte jenes Consuls Clemens, von der ausdrücklich gesagt wird, dass sie Christin war: *Euseb. Hist. eccl.* III, 18, 4—5, *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 160. 163 *ad ann. Abr.* 2112 (wo als Gewährsmann der Chronograph *Bruttius* oder *Brettius* genannt wird, über welchen zu vgl. *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 352). Eine, wahrscheinlich ebenfalls christliche Domitilla, auch auf der Inschrift *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 948. Vgl. überh.: Volckmar, Theol. Jahrbücher 1856, S. 297 ff. Zahn, Der Hirt des Hermas (1868) S. 44 ff. Ders., Zeitschr. für die histor. Theologie 1869, S. 627 ff. Grätz, Gesch. der Juden IV, 435 ff. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe (1869) S. 147—162. Seyerlen, Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom (1874) S. 56 ff. Caspari, Quellen zur Geschichte des

jüdischen Bekehrungseifers war der Uebertritt des Königshauses von Adiabene zum Judenthum, worauf Josephus mit sichtlichem Stolze wiederholt zurückkommt (*Antt.* XX, 2—4. *Bell. Jud.* II, 19, 2. IV, 9, 11. V, 2, 2. 3, 3. 4, 2. 6, 1. VI, 6, 3. 4)[280]. Das Königreich Adiabene, an der Grenze des römischen und parthischen Reiches gelegen und zu letzterem in einem gewissen Abhängigkeitsverhältniss stehend, wurde zur Zeit des Claudius von einem gewissen Izates beherrscht, der sammt seiner Mutter Helena zum Judenthum übertrat und später auch seinen Bruder Monobazus sammt den übrigen Verwandten nach sich zog[281]. Infolge ihrer Bekehrung knüpfte diese Königsfamilie mannigfache Beziehungen mit Jerusalem an. Izates liess fünf seiner Söhne daselbst erziehen[282]. Helena wallfahrtete dorthin und liess zur Zeit der Hungersnoth unter Claudius reichliche Spenden von Lebensmitteln unter das Volk vertheilen[283]. Nach rabbinischer Ueberlieferung soll Helena vierzehn Jahre lang — nach Meinung Anderer sogar einundzwanzig Jahre lang — Nasiräerin gewesen sein[284]. Sowohl Helena als Monobazus (der sei-

Taufsymbols III, 282 ff. 293 ff. *De Rossi, Bullettino di archeologia cristiana* 1875 (hierüber: Theol. Literaturzeitung 1876, 290 f.). *Harnack, Clementis Romani epistulae* (2. *ed.* 1876), *prolegom. p.* LXII *sq.* Erbes, Jahrbb. für prot. Theol. 1878, S. 690 ff. Funk, Theol. Quartalschr. 1879, S. 531 ff. Neubaur, Beiträge zu einer Gesch. der römischen Christengemeinde in den beiden ersten Jahrhunderten (Elbing 1880, Schulprogr.) S. 18 f. 37. Hasenclever, Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert (Jahrbb. für prot. Theol. 1882, S. 34 ff. 230 ff.). Heuser, Art. „Domitilla" in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 2. Aufl. Bd. III (1884), S. 1953 ff.

280) Vgl. auch: Jost, Geschichte des Judenthums I, 341 ff. *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 223 *sqq.* Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur Bd. I, 1874, S. 58—86. Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 241 ff. 289 ff. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. Helene, Izates, Monobaz.

281) *Jos. Antt.* XX, 2—4. — Izates wird als König von Adiabene zur Zeit des Claudius auch erwähnt bei *Tacitus, Annal.* XII, 13. 14. Monobazus zur Zeit Nero's: *Tacitus, Annal.* XV, 1. 14. *Dio Cass.* LXII, 20. 23. LXIII, 1. — Ueber die spätere Geschichte s. in der Kürze: Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 435 ff.

282) *Antt.* XX, 3, 4.

283) *Antt.* XX, 2, 6.

284) *Nasir* III, 6: „Wenn Jemand eine längere Zeit Nasir zu sein gelobt hat, und kommt, nachdem er seine Zeit Nasir gewesen, nach dem Lande Israel, so ist er nach der Schule Schammai's Nasir auf dreissig Tage, nach der Schule Hillel's wieder von vorne an. Die Königin Helena hatte, als ihr Sohn in den Krieg zog, gelobt: Wenn mein Sohn glücklich vom Kriege zurückkehrt, will ich sieben Jahre Nasiräerin sein. Er kam zurück und sie ward Nasiräerin sieben Jahre; und erst nach Ablauf der sieben Jahre kam sie nach *dem* Lande Israel. Damals erklärte die Schule Hillel's, sie sei verpflichtet,

nem Bruder in der Regierung folgte) hatten einen Palast in Jerusalem[285]. Beide stifteten in den Tempel zu Jerusalem kostbare Geschenke[286]. Als Izates und seine Mutter gestorben waren, liess Monobazus sie in einem prächtigen, von Helena selbst erbauten Grabmale zu Jerusalem beisetzen[287]. Im jüdischen Kriege kämpf-

noch sieben Jahre Nasiräerin zu sein; und da sie am Ende dieser sieben Jahre verunreinigt ward, war sie also im Ganzen einundzwanzig Jahre Nasiräerin. Rabbi Juda sagt: Sie war es nur vierzehn Jahre".

285) *Bell. Jud.* V, 6, 1. VI, 6, 3. — Auch eine Verwandte des Izates Namens Grapte hatte einen Palast in Jerusalem, *B. J.* IV, 9, 11.

286) *Joma* III, 10: „Der König Monobaz (מונבז) liess alle Handhaben der am Versöhnungstag zu gebrauchenden Geräthe aus Gold machen. Seine Mutter Helena liess über der Pforte des Tempels eine goldene Leuchte (נברשת, dasselbe Wort *Daniel* 5, 5) anbringen; auch liess sie eine goldene Tafel machen, worauf der Abschnitt von der Ehebrecherin geschrieben stand".

287) *Antt.* XX, 4, 3. *Bell. Jud.* V, 2, 2. 3, 3. 4, 2. — Das Grabmal bestand aus drei Pyramiden (*Antt.* XX, 4, 3). Eusebius, der es selbst noch gekannt hat, spricht von *στῆλαι* (*Euseb. Hist. eccl.* II, 12, 3: *ἧς γέ τοι Ἑλένης . . . εἰσέτι νῦν στῆλαι διαφανεῖς ἐν προαστείοις δείκνυνται τῆς νῦν Αἰλίας*). Es war so berühmt, dass *Pausanias, Descr. Graeciae* VIII, 16 es mit dem Grabmal des Mausolus zusammenstellt. Die Beschreibung, die er davon giebt, ist freilich sehr märchenhaft: die steinerne Thüre des Grabmals habe sich vermöge eines wunderbaren Mechanismus einmal im Jahre zu einer bestimmten Zeit von selbst geöffnet und dann wieder ebenso geschlossen; zu anderer Zeit habe es überhaupt nicht geöffnet werden können, ohne dass es zerstört worden wäre. — Aus den Stellen des *Bell. Jud.* geht hervor, dass das Grabmal im Norden der Stadt lag, nach *Antt.* XX, 4, 3 drei Stadien von der Stadt entfernt. Nach *Hieronymus, Peregrinatio S. Paulae c.* 6 lag es, wenn man vom Norden her kam, links (also östlich) von der Strasse (*ad laevam mausoleo Helenae derelicto . . . ingressa est Hierosolymam*). Dies alles macht es sehr wahrscheinlich, dass es identisch ist mit den heutigen sogenannten Königsgräbern, der grossartigsten alten Grabanlage in der Umgebung Jerusalems. S. hierüber: Robinson, Palästina II, 183 ff. Ders., Neuere biblische Forschungen in Palästina S. 327 ff. (für die Identität). Ritter, Erdkunde XVI, 475 ff. (desgl.). Tobler, Topographie von Jerusalem II, 276—323 (gegen die Identität). *Raoul Rochette, Revue archéologique t.* IX, 1 (1852) *p.* 22—37 (für die Identität). *Quatremère, ibid. p.* 92—113, 157—169 (hält die Königsgräber für das Grabmal des Herodes). *De Saulcy, Revue archéologique t.* IX, 1 (1852) *p.* 229 *sqq.* IX, 2 (1853) *p.* 398—407. Derselbe, *Voyage en Terre Sainte* (1865) 1, 345—410 (hält die Königsgräber für die Gräber der alten Könige von Juda). Creuzer, Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 913 ff. Bädeker-Socin, Palästina (1875) S. 246 ff. — Ein starkes Argument für die Identität der Königsgräber mit dem Grabmal der Helena ist ein von de Saulcy in den Königsgräbern gefundener Sarkophag mit einer zweizeiligen Inschrift, deren erste Zeile lautet: צדן מלכתא (die Königin Zaddan), die zweite צדה מלכתה (die Königin Zadda). Die Sprache beider Zeilen ist aramäisch, die Schrift aber im ersten Falle echt syrisch (Estranghelo), im zweiten Falle hebräische Quadratschrift. Dies lässt sich doch nur daraus erklären, dass die, jedenfalls

ten Verwandte des Monobazus auf Seite der Juden gegen die Römer[288]).

Die Form des Anschlusses von Heiden an das Judenthum und das Mass der Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes von Seite derselben war allem Anscheine nach sehr verschieden. Tertullian spricht von Heiden, die ihre heidnischen Götter verehrten, dabei aber einzelne jüdische Satzungen beobachteten (s. oben Anm. 271). Andererseits übernahmen diejenigen, welche sich beschneiden liessen, damit die Verpflichtung das ganze Gesetz in seinem vollen Umfange zu beobachten (*Gal.* 5, 3: *μαρτύρομαι παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι*). Zwischen diesen beiden Endpunkten hat es vermuthlich eine mannigfaltige Reihe von Zwischenstufen gegeben. Sehr instructiv ist in dieser Hinsicht die vierzehnte Satire des Juvenal, wo er den Gedanken durchführt, wie verderblich das böse Beispiel der Eltern auf die Kinder wirke. Die schlechten Sitten der ersteren vererben sich auf die letzteren, und zwar in der Regel in gesteigertem Masse. Als Beispiel dafür erwähnt er auf dem Gebiete der Superstition die Neigung zum Judenthum. Wenn der Vater jeden siebenten Tag faullenzte und Schweinefleisch für ebenso werthvoll hielt wie Menschenfleisch, so thut der Sohn nicht nur dasselbe, sondern er lässt sich auch beschneiden, verachtet die römischen Gesetze und studirt und beobachtet mit Scheu das von Moses überlieferte jüdische Gesetz: dass man nur Glaubensgenossen den Weg zeigen und nur Beschnittene zur gesuchten Quelle führen solle[289]). Man sieht hier deutlich, dass es verschiedene Stufen in der Beobachtung des jüdi-

jüdische, Königin Zaddan oder Zadda einem syrischen Königshause angehörte; und dies kann nur das adiabenische sein. S. **Renan**, *Journal asiatique, sixième série t.* VI (1865) *p.* 550 *sqq.* **Chwolson**, *Corp. Inscr. Hebraicarum* (1882) *col.* 72 *sq.* und Facsimile *n.* 8. Eine Abbildung des Sarkophages und der Inschrift auch bei **de Saulcy**, *Voyage en Terre Sainte* I, 377. 385.

288) *Bell. Jud.* II, 19, 2. VI, 6, 4.

289) *Juvenal. Sat.* XIV, 96—106:

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem,
Nil praeter nubes et coeli numen adorant,
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit; mox et praeputia ponunt:
Romanas autem soliti contemnere leges,
Judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus,
Tradidit arcano quodcunque volumine Moses:
Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,
Quaesitum ad fontem solos deducere verpos.
Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux
Ignava et partem vitae non attigit ullam.

schen Gesetzes gab. Der jüdische Bekehrungseifer hat sich eben mit dem Erreichbaren begnügt. Es war schon viel gewonnen, wenn Jemand sich zur bildlosen Verehrung des allein wahren Gottes bekehrte. Hinsichtlich des Ceremonialgesetzes hat man zunächst nur gewisse Hauptpunkte gefordert. So stellt z. B. das vierte Buch der sibyllinischen Orakel, das um 80 nach Chr. verfasst und höchst wahrscheinlich jüdischen Ursprungs ist, in seiner Predigt an die Heiden nur die Verehrung des wahren Gottes und den Glauben an ein künftiges Gericht in den Vordergrund, und verlangt von den sich bekehrenden Heiden nicht etwa die Beschneidung, sondern nur ein Reinigungsbad[289a]). Sehr lehrreich ist auch die Bekehrungsgeschichte des Königs Izates. Dieser hatte seinerseits den vollen Eifer für das jüdische Gesetz und wollte sich beschneiden lassen. Da war es aber ein Jude selbst Namens Ananias, der ihm aufs Dringendste davon abrieth. Der Jude fürchtete für sich selbst Gefahr, wenn sich die Meinung verbreitete, dass er den König zur Beschneidung veranlasst habe. Er stellte daher dem König vor, dass er auch ohne Beschneidung Gott verehren könne, wenn er nur im Allgemeinen die jüdischen Satzungen beobachte; dies sei wichtiger als die Beschneidung. Gott werde es ihm aber verzeihen, wenn er aus Scheu vor seinen Unterthanen die Sache unterlasse[290]). Izates hat sich nun freilich doch beschneiden lassen; und die Anschauungen des Kaufmann's Ananias sind nicht correct jüdisch. Aber es haben offenbar Viele so gedacht wie er. Die Folge davon war, dass sich an die jüdischen Gemeinden in der Diaspora fast überall ein Anhang „gottesfürchtiger“ Heiden anschloss, welche die jüdische (d. h. monotheistische und bildlose) Art der Gottesverehrung sich aneigneten, die jüdischen Synagogen besuchten, in der Beobachtung des Ceremonialgesetzes aber sich auf gewisse Hauptpunkte beschränkten, und daher auch gar nicht zum Verband der jüdischen Gemeinden gezählt wurden. Derartige gottesfürchtige Heiden haben wir sicherlich zu verstehen unter den bei Josephus und namentlich in der Apostelgeschichte öfters erwähnten *φοβούμενοι τὸν θεόν* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν*[291]). Wenn wir uns fragen,

---

289a) *Orac. Sibyll.* IV, 164. Ueber den jüdischen Ursprung dieses Buches s. Badt, Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, 1878; und dazu Theol. Literaturzeitung 1878, 358 f.

290) *Jos. Antt.* XX, 2, 5.

291) *φοβούμενοι τὸν θεόν*· Apgesch. 10, 2. 22. 13, 16. 26. *σεβόμενοι τὸν θεόν*· *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2. Apgesch. 13, 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17, 17. 18, 7. Die Formeln variiren hier zwischen dem volleren *σεβόμενοι τὸν θεόν* (*Jos. Antt.* XIV, 7, 2. Apgesch. 16, 14. 18, 7) und dem blossen *σεβόμενοι* (Apgesch. 13, 50. 17, 4. 17, 17). Einmal findet sich die Verbindung *σεβόμενοι*

welche Punkte des Ceremonialgesetzes etwa von diesen Heiden beobachtet wurden, so geben uns die schon citirten Stellen des Josephus, Juvenal und Tertullian einen deutlichen Fingerzeig (s. Anm. 271 und 289). Alle drei stimmen darin überein, dass es in erster Linie das Sabbathgebot und die Speisegesetze sind, welche in diesen Kreisen am allgemeinsten durchdrangen. Gerade diese beiden Punkte hebt ja auch Juvenal hervor bei dem Vater dessen, der dann ein ganzer Jude wird (*metuentem sabbata patrem .... carne suillam, qua pater abstinuit*). Daran wird sich dann bald mehr, bald weniger angeschlossen haben; feste Grenzen hat es schwerlich gegeben. — Von diesen *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* sind nun zu unterscheiden die eigentlichen גֵּרִים oder *προσήλυτοι*. Mit diesen Ausdrücken bezeichnet nämlich das spätere Judenthum diejenigen Heiden, welche durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung völlig in die jüdische Gemeinschaft eingetreten sind. Im Alten Testamente, sowohl in der hebräischen als in der griechischen Bibel, sind die גֵּרִים *resp. προσήλυτοι* nichts anderes als was im attischen Staat die Metöken sind, nämlich Fremde, die im Lande Israel dauernd wohnen, ohne aber zur Gemeinde Israels zu gehören (*advenae, incolae*). Der spätere Sprachgebrauch verwendet aber beide Ausdrücke ohne näheren Zusatz constant zur Bezeichnung solcher Heiden, welche durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung völlig in die religiöse Gemeinschaft Israel's eingetreten sind[292]). Wie gross deren Zahl war, entzieht sich un-

---

προσήλυτοι (Apgesch. 13, 43). — Bernays (*Commentationes philol. in honorem Th. Mommseni p.* 565) vergleicht auch die Inschrift *Corp. Inscr. Lat. t.* V, 1 *n.* 88: *Aur. Soteriae matri pientissimae religioni(s) judeicae metuenti.* Die Formeln bei Juvenal, die Bernays ebenfalls heranzieht (*metuentem sabbata ... Judaicum metuunt jus*), sind doch wesentlich anders. — S. überh. *Deyling, De σεβομενοις τον θεον* (*Observationes sacrae* II, 462—469). *Thilo, Codex apocryphus Nov. Test. p.* 521. Bernays a. a. O.

292) In der Mischna kommt גֵּר in dem angegebenen Sinne an folgenden Stellen vor: *Demai* VI, 10. *Schebiith* X, 9. *Challa* III, 6. *Bikkurim* I, 4—5. *Pesachim* VIII, 8. *Schekalim* I, 3. 6. VII, 6. *Kethuboth* IX, 9. *Kidduschin* IV, 1. 6. 7. *Baba kamma* IV, 7. IX, 11. *Baba mezia* IV, 10. *Baba bathra* III, 3. IV, 9. *Edujoth* V, 2. *Horajoth* I, 4. III, 8. *Chullin* X, 4. *Kerithoth* II, 1. *Nidda* VII, 3. *Sabim* II, 1. 3. *Jadajim* IV, 4. — Das *femininum* lautet גִּיוֹרֶת *Jebamoth* VI, 5. VIII, 2. XI, 2. *Kethuboth* I, 2. 4. III, 1. 2. IV, 3. *Kidduschin* IV, 7. *Baba kamma* V, 4. *Edujoth* V, 6. — Die Bedeutung: „bekehrter Fremdling" steht für גֵּר so fest, dass davon sogar ein *Verbum* gebildet wird: נִתְגַּיֵּר = „sich bekehren" *Pea* IV, 6. *Schebiith* X, 9. *Challa* III, 6. *Pesachim* VIII, 8. *Jebamoth* II, 8. XI, 2. *Kethuboth* I, 2. 4. III, 1. 2. IV, 3. IX, 9. *Gittin* II, 6. *Kidduschin* III, 5. *Chullin* X, 4. *Bechoroth* VIII, 1. *Negaim* VII, 1. *Sabim* II, 3. — Die aramäische Form für גֵּר ist גִּיּוֹרָא, was auch bei den LXX zweimal vorkommt (*γειώρας Exod.* 12, 19. *Jesaja* 14, 1), und bei *Justin. Dial. c. Tryph.*

serer Kenntniss. Man wird nicht irren, wenn man sie erheblich geringer anschlägt als die der *σεβόμενοι*.

Mit diesen beiden Kategorien der *σεβόμενοι* und der eigentlichen *προσήλυτοι* pflegen die christlichen Gelehrten allgemein zwei scheinbar allerdings verwandte Kategorien zu identificiren, die uns in der rabbinischen Literatur begegnen. Man pflegt zu sagen (und so ist auch noch in der ersten Auflage dieses Buches geschehen), die *σεβόμενοι* hiessen im Rabbinischen „Proselyten des Thores“ (גֵּרֵי הַשַּׁעַר), die eigentlichen *προσήλυτοι* aber „Proselyten der Gerechtigkeit“ (גֵּרֵי הַצֶּדֶק)[293]. In Wahrheit ist nur das letztere richtig, während die *σεβόμενοι* und die גרי השער gar nichts mit einander zu thun haben. Dem Sprachgebrauch der Mischna sind jene Bezeichnungen überhaupt noch fremd; sie unterscheidet nur zwischen גֵּר schlechthin und גֵּר תּוֹשָׁב. Ersteres ist ein zum Judenthum bekehrter Heide, letzteres das, was im Alten Testamente ein גֵּר heisst, nämlich ein im Lande Israel wohnender Fremder (s.

---

c. 122 (*γηόρας*); vgl. *Schleusner*, *Lexicon in* LXX *s. v. γειώρας*, und Otto zu Justin a. a. O. In der Geschichte des jüdischen Krieges wird bei Josephus häufig erwähnt *ὁ τοῦ Γιώρα Σίμων*. — Zur Bezeichnung des einfachen Metöken im alttestamentlichen Sinne gebraucht die Mischna den auch schon im A. T. vorkommenden Ausdruck גֵּר תּוֹשָׁב *Baba mezia* V, 6. IX, 12. *Makkoth* II, 3. *Negaim* III, 1. — Denselben Bedeutungs-Wandel wie גֵּר hat auch das griechische *προσήλυτος* durchgemacht. Auch dies ist im späteren Sprachgebrauch nicht, wie bei den LXX, ein *advena* im Lande Israel, sondern ein zur Religion Israel's Uebergetretener (ein *νομίμοις προσεληλυθὼς τοῖς Ἰουδαϊκοῖς Antt.* XVIII, 3, 5). So erklärt *Philo*, indem er dem alttestamentlichen Worte den zu seiner Zeit üblichen Sinn unterlegt, *De monarchia* I §. 7 (*Mangey* II, 219): *τούτους δὲ καλεῖ προσηλύτους ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ κ. τ. λ.* Vgl. auch das Catenen-Fragment zu *Exod.* 22, 19 bei *Mangey* II, 677. *Suidas Lex. s. v.* giebt folgende Erklärung: *οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ νόμον ποθήσαντες πολιτεύεσθαι.* — Im Neuen Testamente: *Matth.* 23, 15. *Act.* 2, 10. 6, 5. 13, 43 (an letzterer Stelle ist jedoch wegen des Zusatzes *σεβόμενοι* wohl nicht an Beschnittene zu denken). — *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 122. — *Irenaeus* III, 21, 1 (Theodotion und Aquila *ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι*). — *Tertullian. adv. Judaeos c.* 1. — *Clemens Alexandr. Quis dives salvetur c.* 28 (*Dindorf* III, 405). — Inschrift bei *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2522 (s. oben Anm. 276). Eine andere Inschrift bei *Engeström*, *Om Judarne i Rom* (*Upsala* 1876) *p.* 41 *sq.*: *Mannacius sorori Chrusidi dulcissime proselyti.* — Vereinzelt kommt statt *προσήλυτος* auch *ἐπήλυτος* vor (*Philo, De monarchia lib.* I §. 7 *ed. Mangey* II, 219. *Barnabae epist. c.* 3 *fin.*).

293) So z. B. Deyling in der oben (Anm. 291) genannten Abhandlung, *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Act.* 13, 16, und viele Spätere. — Es will mir scheinen, als ob Deyling der Urheber dieser Ansicht sei. Bei Früheren habe ich die Gleichsetzung der *σεβόμενοι* mit den „Proselyten des Thores“ nicht gefunden.

Anm. 292). Um der grösseren Deutlichkeit willen hat man dann später statt גר auch גר צדק gesagt (ein gerechter, d. h. das Gesetz beobachtender Fremder) und statt גר תושב auch גר שער, ein in den Thoren oder im Lande Israels wohnender Fremder (nach *Exod.* 20, 10. *Deut.* 5, 14. 14, 21. 24, 14). Letzteres ist also genau dasselbe was im A. T. einfach ein גר heisst. Es scheint jedoch, dass auch dem talmudischen Sprachgebrauch der Ausdruck גר שער noch fremd ist. Wenigstens an allen Talmud-Stellen, welche in der mir bekannten Literatur citirt werden, wird immer nur der Ausdruck גֵּר תּוֹשָׁב gebraucht[294]. Erst bei mittelalterlichen Rabbinen findet sich auch גר שער[295]. Bleiben wir also beim talmudischen Sprachgebrauch, so kann die Frage nur so gestellt werden, ob die σεβόμενοι mit den גרי תושב identisch sind? Von den letzteren heisst es nun im Talmud, dass sie verpflichtet seien, „die sieben Gebote der Kinder Noa's" zu beobachten[296]. Unter diesem Namen haben die talmudischen Gelehrten diejenigen Gebote zusammengestellt, welche nach ihrer Ansicht schon für die vor- und ausser-abrahamidische Menschheit (die „Kinder Noa's") gelten[297]. Wenn also deren Be-

294) So namentlich *Sanhedrin* 96b: „Naeman (II *Reg.* 5, 1) war ein גר תושב, Nebusaradan (II *Reg.* 25, 8) war ein גר צדק" (*Buxtorf, Lex. Chald. col.* 410). — Auch in allen anderen Talmudstellen, welche z. B. *Buxtorf* (*Lex. s. v.* גר), Levy (Neuhebr. Wörterb. *s. v.* גר), Hamburger, (Real-Enc. Art. „Proselyt") u. A. citiren, kommen nur die Ausdrücke גר תושב und גר צדק vor.

295) Wenn man die neueren Behandlungen unseres Gegenstandes liest, sollte man meinen, der Ausdruck גר שער sei höchst geläufig. In der ganzen mir bekannten Literatur konnte ich aber nur eine Belegstelle dafür finden, nämlich R. Bechai (13. Jahrh.) in seinem *Kad ha-Kemach* bei *Buxtorf Lex. col.* 410.

296) *Aboda sara* 64b: „Wer ist ein גר תושב? Nach R. Meir Jeder, der in Gegenwart von drei Chaberim sich verpflichtet, keinen Götzendienst zu treiben. Die Gelehrten sagen aber: Jeder der auf sich nimmt die sieben Gebote, welche die Nachkommen Noa's (בני נח) auf sich genommen haben. Andere sagen: Ein גר תושב ist ein Fremder, welcher gefallenes Aas isst (נבלות *Lev.* 22, 8; *Deut.* 14, 21); welcher alle Gebote der Thora beobachtet ausser jenem Verbot des gefallenen Aases". — S. auch *Buxtorf Lex. col.* 409. Hamburger Real-Enc. II, 941 (Art. Proselyt). *Slevogt, De proselytis Judaeorum c.* 41, bei *Ugolini Thes.* XXII, 842 (nach Maimonides). Leyrer in Herzog's Enc. 1. Aufl. XII, 250. Delitzsch, Ebendas. 2. Aufl. XII, 300.

297) *Sanhedrin* 56b oben: „Sieben Gebote wurden den Nachkommen Noa's (בני נח) gegeben: 1) דינין (Gehorsam gegen die Obrigkeit), 2) ברכת השם (Heilighaltung des Namens Gottes), 3) עבודה זרה (Vermeidung des Götzendienstes), 4) גלוי עריות (nicht Unzucht treiben), 5) שפיכות דמים (nicht morden), 6) גזל (nicht rauben), 7) אבר מן החי (nicht lebendiges, d. h. blutiges Fleisch essen)". — Dieselbe Aufzählung *Tosefta Aboda sara* IX. An einigen Stellen des Midrasch (z. B. *Bereschith rabba c.* 16 *fin.* bei Wünsche, Der Midrasch Bereschit rabba ins Deutsche übertragen 1881, S. 72) werden nur die ersten sechs als

obachtung von dem גֵּר תּוֹשָׁב gefordert wird, so hat dies keinen anderen Sinn als den, dass ein Nicht-Jude, der im Lande Israel dauernd wohnt, mindestens die auch für die nichtjüdische Menschheit geltenden Gebote zu beobachten habe. Natürlich war dies eine recht unfruchtbare Theorie. Denn die in Palästina wohnenden Griechen und Römer werden sich um dieses jüdische Recht schwerlich viel bekümmert haben. Für das praktische Leben haben also diese sogenannten Proselytengebote gar keine Bedeutung. Sie stellen nur eine juristische Theorie auf, die niemals zur Wirklichkeit geworden ist[298]. Mit den *σεβόμενοι τὸν θεόν* haben demnach, wie man sieht, die גרי תושב gar nichts zu thun, wie ja auch das, was wir aus der Geschichte über die *σεβόμενοι* wissen, gar nicht mit den rabbinischen Forderungen in Betreff der גרי תושב übereinstimmt.

Bei der Aufnahme wirklicher Proselyten in die jüdische Gemeinde waren nach dem Talmud drei Stücke erforderlich: 1) מִילָה Beschneidung, 2) טְבִילָה Taufe, d. h. ein Tauchbad zum Zweck levitischer Reinigung, 3) הַרְצָאַת דָּמִים ein Opfer (eigentl. gnädige Annahme von Blut). Bei Frauen kamen nur die beiden

die noachidischen Gebote aufgezählt, die schon dem Adam befohlen worden seien (s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מצוה, Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 253 f. Hamburger, Real-Enc. Art. Noachiden S. 864). Daher sagt Maimonides, dass die ersten sechs dem Adam gegeben, das siebente aber zur Zeit Noa's hinzugefügt sei. Uebrigens ist auch von dreissig Geboten die Rede, welche den Noachiden gegeben worden seien, wovon sie aber nur drei beobachtet hätten (*Chullin* 92a unten, s. *Waehner, Antiqu. Ebr.* II, 163. Hamburger a. a. O. S. 865). S. überh. *Slevogt, De proselytis Judaeorum c.* 40 (in *Ugolini Thes.* XXII, 841 f.). *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 268 *sqq. Deyling, Observationes sacrae* II, Nr. 38 *p.* 464 *sq. ed. Lips.* 1722 (daselbst auch andere Literatur). *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 40 *sq.* (daselbst auch andere Literatur). *Waehner, Antiquitates Ebraeorum* II, 163 *sq.* Leyrer in Herzog's Enc. 1. Aufl. XII, 250. Delitzsch, ebendas. 2. Aufl. XII, 300. Weber, System etc. S. 253 f. Hamburger, Real-Enc. II, 863—866 (Artikel „Noachiden").

298) Die Theorie ist auch, wie die angeführte Stelle *Aboda sara* 64b zeigt, nur beiläufig hingeworfen, gar nicht ernsthaft durchdacht. Eine genauere Zusammenstellung der alttestamentlichen Bestimmungen über die גרים würde andere Resultate ergeben haben (s. überh. *Exod.* 12, 43—50. 20, 10. 22, 20. 23, 9. 12. *Levit.* 17, 8. 10. 13. 15. 18, 26. 19, 10. 19. 33—34. 20, 2. 24, 16—22. *Num.* 15, 14—16. 19, 10. *Deut.* 5, 14. 14, 21. 24, 14. *Ezechiel* 14, 7). Man sieht also, dass die jüdischen Gelehrten sich mit dieser Materie gar nicht *ex professo* beschäftigt haben. Auch die verschiedenen Antworten, welche *Aboda sara* 64b auf die aufgeworfene Frage gegeben werden, zeigen, dass es sich nur um eine beiläufig ausgesprochene Ansicht, nicht um eine in der Praxis feststehende Sitte handelt.

letzteren in Betracht [299]). Nach der Zerstörung des Tempels fiel selbstverständlich auch das Opfer weg. Alle drei werden schon in der Mischna als herkömmlich vorausgesetzt [300]); ja sie sind für das rabbinische Judenthum so selbstverständlich, dass sie auch ohne bestimmte Zeugnisse schon für das Zeitalter Christi als herrschend anzunehmen wären. Denn wie man nur durch die Beschneidung in die Gemeinschaft Israels eintreten konnte, so war es auch selbstverständlich, dass ein Heide, der ja als solcher unrein war, weil er die levitischen Reinheitsgesetze nicht beobachtete, bei seinem Eintritt in die jüdische Gemeinschaft ein levitisches Reinigungsbad zu nehmen hatte. Ebenso war aber ein Heide als solcher auch מְחֻסַּר כַּפָּרָה „ermangelnd der Sühne", und blieb dies so lange „bis für ihn Blut gesprengt wurde" [301]). Seltsamerweise ist in Betreff eines dieser Stücke, nämlich der **Taufe**, seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bei christlichen Gelehrten die Ansicht herrschend geworden, dass sie im Zeitalter Christi noch nicht üblich gewesen sei. Ursprünglich waren es dogmatische Motive, welche zu dieser Behauptung geführt

---

299) *Kerithoth* 81a (nach anderen Ausgaben 9a; es ist die Erläuterung zu Mischna *Kerithoth* II, 1): „Eure Väter traten nicht anders in den Bund ein als durch Beschneidung, Tauchbad und Darbringung von Blut. Auch jene (die Fremdlinge) sollen nicht anders in den Bund eintreten als durch **Beschneidung, Tauchbad und Darbringung** (eigentl. gnädige Annahme) **von Blut**". S. die Stelle auch bei *Selden, De synedriis lib.* I *c.* 3 (*t.* I *p.* 34 *ed. Londin.*), bei Bengel, Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe S. 20, und bei Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 138. — *Jebamoth* 46a: לעולם אין גר עד שימול ויטבול „Ein Proselyte ist dies erst dann, wenn er beschnitten ist und ein Tauchbad genommen hat . . . . . Von einem Proselyten, der beschnitten ist, aber nicht gebadet hat, sagt R. **Elieser**, er sei doch ein Proselyte; denn so finden wir's bei unseren Vätern, dass sie beschnitten wurden, aber nicht badeten. Von einem, der gebadet hat aber nicht beschnitten ist, sagt R. **Josua**, er sei doch ein Proselyte; denn so finden wir's bei unseren Müttern, dass sie badeten, aber nicht beschnitten wurden. Die Gelehrten sagen aber, der eine wie der andere ist kein Proselyte". S. die Stelle auch bei *Selden, De synedriis lib.* I *c.* 3 (*t.* I *p.* 35 *ed. Londin.*), bei Bengel, Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe S. 22, und bei Schneckenburger, Ueber das Alter der jüd. Proselyten-Taufe S. 136 f. — Im Anschluss an diese talmudischen Bestimmungen fordert auch **Maimonides** dreierlei: מילה, טבילה und קרבן, wobei er ausdrücklich bemerkt, dass auch die Frauen zu den beiden letzteren verpflichtet seien. S. die Stelle bei *Selden, De synedriis lib.* I *c.* 3 (*t.* I *p.* 37—40 *ed. Londin.*). Ueberh.: *Lightfoot, Horae hebr.* zu *Matth.* 3, 6. *Slevogt, De proselytis c.* 11 (*Ugolini* XXII, 815). *Danz, Baptismus proselytorum c.* 16 (bei *Meuschen, Nov. Test. etc. p.* 250). *Carpzov, Apparatus p.* 43. **Leyrer** in Herzog's Enc. XII, 242 ff.

300) Beschneidung und Tauchbad: *Pesachim* VIII, 8 = *Edujoth* V, 2. Opfer: *Kerithoth* II, 1.

301) *Kerithoth* II, 1.

hatten; in neuerer Zeit ist es nur mangelnde Sachkenntniss, welche dem einmal herrschend gewordenen Vorurtheil eine so zähe Dauer verliehen hat[302]. Man braucht doch nur einigermassen das pharisäische Judenthum im Zeitalter Christi zu kennen, um zu wissen, wie oft auch ein geborener Jude auf Grund der Gesetze Lev. 11—15 und Num. 19 genöthigt war, ein levitisches Reinigungsbad zu nehmen. *Judaeus quotidie lavat quia quotidie inquinatur*, sagt Tertullian mit Recht[303]. Ein Heide aber, der die levitischen Reinheitsgesetze nicht beobachtete, war selbstverständlich als solcher unrein. Wie war es also möglich, ihn in die jüdische Gemeinschaft aufzunehmen, ohne dass er sich einer טְבִילָה (einem levitischen „Tauchbade") unterzogen hätte? Diese allgemeine Erwägung ist für sich allein so zwingend, dass auf die einzelnen Zeugnisse gar kein grosses Gewicht zu legen ist. Es ist aber doch auch unverkennbar, dass in der Mischna das „Tauchbad" für einen Proselyten bereits als gültige Regel vorausgesetzt wird[304]. Ebenso kann die vielbesprochene Stelle aus Arrian

302) Die Literatur hierüber verzeichnen: *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 46 *sq.* Bengel, Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe S. 1—13. Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 4—32. Winer RWB. II, 286 (Art. Proselyten). Leyrer in Herzog's Real-Enc. XII, 245. De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, 4. Aufl. (1864) S. 376. Meyer, Commentar zu Matth. 3, 6. — Hervorzuheben sind: *Lightfoot, Horae hebr.* zu Matth. 3, 6. *Danz, Baptismus proselytorum Judaicus* (bei *Meuschen, Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 233—287). Ders., *Antiquitas baptismi initiationis Israelitarum vindicata* (ebendas. *p.* 287—305). *Carpzov, Apparatus historico criticus p.* 46—50. Bengel, Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe, Tübingen 1814. Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus, Berlin 1828. Lübkert, Theol. Stud. und Krit. 1835, S. 690 ff. Winer, RWB. II, 285 f. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 242—249. Delitzsch ebendas. 2. Aufl. XII, 297—299. Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik I, 216 ff. *Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah* (2. *ed.* 1884) II, 745—747. — Unter diesen sind Lightfoot, Danz, Bengel, Delitzsch, Zezschwitz, Edersheim für das hohe Alter der Proselytentaufe, die Uebrigen dagegen; unter ihnen hat namentlich Schneckenburger das Urtheil der Neueren beherrscht.

303) *Tertullian. De baptismo c.* 15.

304) *Pesachim* VIII, 8 (= *Edujoth* V, 2): „Ein Leidtragender kann sogleich Abends, nachdem er gebadet hat, das Passa mitessen; andere heilige Opfer aber nicht . . . . . Wenn sich ein Heide am Tage vor Passa hatte beschneiden lassen, so sagt die Schule Schammai's: er darf (noch an demselben Tage) baden und Abends sein Passa mitessen (טובל ואוכל את פסחו לערב); die Schule Hillel's aber sagt: wer von der Vorhaut herkommt ist wie einer, der von einem Grabe herkommt". — Das hier erwähnte Tauchbad des Proselyten soll nach Gabler vorgeschrieben sein, „weil der Proselyte durch die Beschnei-

(erste Hälfte des zweiten Jahrh. nach Chr.), wie mir scheint, nicht anders als von der Proselytentaufe verstanden werden[305]. Auch das vierte Buch der sibyllinischen Orakel, dessen jüdischer Ursprung wenigstens wahrscheinlich ist, verlangt von den sich bekehrenden Heiden als äusseres Zeichen ihrer Bekehrung die Wassertaufe[306]. Die beiden letzteren Zeugnisse sind deshalb besonders bemerkenswerth, weil sie nur von dem Tauchbad, nicht von der Beschneidung sprechen. Also selbst da, wo eine volle Aufnahme in die Gemeinschaft Israels nicht stattgefunden hat, ist wenigstens das Wasserbad gefordert worden. Gegenüber all' diesen Argumenten will das Schweigen des Philo und Josephus, auf welches man so grosses Gewicht gelegt hat, schlechterdings nichts besagen. Denn es hat bis jetzt noch Niemand eine Stelle nachzuweisen vermocht, wo diese nothwendig davon sprechen müssten. In neuerer Zeit ist man denn auch wieder so weit, anzuerkennen, dass die aufzunehmenden Proselyten wohl ein levitisches Reinigungs-

dung (!) verunreinigt war, und ein Unreiner unter den Juden eigentlich an dem Passamahl nicht theilnehmen durfte" (Gabler, Journal für auserlesene theologische Literatur, dritten Bandes zweites Stück, Nürnberg 1807, S. 436—440). So auch Bengel, Proselytentaufe S. 90 Anm. Schneckenburger S. 116 ff. Winer RWB. II, 286. Leyrer XII, 246. Wenn diese Meinung von einer Verunreinigung durch die Beschneidung auch richtig wäre, so würde ja doch auch nach dieser Auffassung die Vorschrift eines Tauchbades für jeden Proselyten ohne Unterschied gelten, gleichviel ob er am 14. Nisan oder wann sonst beschnitten worden ist. In Wahrheit wird aber das Tauchbad aus dem Grunde als selbstverständlich vorausgesetzt, weil der Heide als solcher unrein ist; und es wird nur darüber disputirt, ob ein am 14. Nisan Beschnittener ausnahmsweise wie ein nur auf einen Tag Unreiner behandelt werden dürfe, um ihm den Genuss des Passamahles zu ermöglichen, oder ob auch in diesem Falle die Regel zur Anwendung kommen müsse, dass er wie ein im schwereren Grade, also auf sieben Tage Unreiner zu behandeln sei („wie einer der von einem Grabe herkommt" nach *Num.* 19). Vgl. Delitzsch a. a. O. XII, 299.

305) *Arrian. Dissertat. Epicteti* II, 9: *Ὅταν τινα ἐπαμφοτερίζοντα εἴδωμεν, εἰώθαμεν λέγειν· οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος, ἀλλ' ὑποκρίνεται. Ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ᾑρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος.* — Arrian will hier zeigen, dass Einer nur dann ein wahrer Philosoph sei, wenn er nach seinen Grundsätzen auch wirklich handele. So sei es ja auch mit den Juden. Wenn Einer sich einen Juden nenne, aber nicht als solcher lebe, so lasse man ihn nicht als Juden gelten. „Wenn Einer aber die Lebensweise des Getauften und Erwählten (in die Religionsgemeinschaft Aufgenommenen) annimmt, dann ist er wirklich und heisst er ein Jude". — Die bildliche Fassung von *βεβαμμένου* (eingeweiht) ist hier doch ebenso unwahrscheinlich wie die Meinung, dass Arrian Juden und Christen verwechsle. Vgl. bes. die gründliche Erörterung bei Bengel S. 91—99. Die Erklärung Schneckenburger's aber „das *παθος* eines Solchen, der stets sich taufen muss" (S. 86, überh. S. 78—89) ist wegen des *Perfect.* unmöglich.

306) *Orac. Sibyll.* IV, 164.

bad zu nehmen hatten. Dies sei aber, so meint man, von der „Taufe" verschieden[307]). Leider weiss jedoch Niemand anzugeben, worin denn der Unterschied bestehen soll. Er besteht auch wirklich nur im deutschen Ausdruck. Denn im Hebräischen ist es dem Namen und der Sache nach dasselbe, nämlich eine טְבִילָה, für deren Wesen es sehr unerheblich ist, ob sie mit etwas mehr- oder etwas weniger liturgischem Ceremoniell ausgestattet ist[308]).

Die Pflichten und Rechte der Proselyten sind von den jüdischen Gelehrten in manchen Einzelheiten genau festgestellt worden[309]). Im Allgemeinen ist es nach correct pharisäischer Anschauung selbstverständlich, dass sie das ganze Gesetz zu beobachten haben (Gal. 5, 3); so namentlich auch in Betreff der heiligen Abgaben[310]). Der Scharfsinn der Gelehrten hat aber hiebei doch sehr sorgfältig gewisse Grenzen gezogen, besonders in Betreff des *terminus a quo*, von dem an die Verpflichtung eintritt. Abgabepflichtig sind nur diejenigen Einkünfte des Proselyten, die nach seinem Uebertritt in abgabepflichtigen Zustand kommen[311]). Brüder, die vor dem Uebertritt der Mutter geboren sind, sind nicht zur Leviratsehe verpflichtet[312]). Auf Mädchen, welche vor dem Uebertritt der Mutter geboren sind, findet das Gesetz *Deut.* 22, 13—21 keine Anwendung[313]). Die letztere

307) So z. B. Winer RWB. II, 286. Leyrer in Herzog's RE. XII, 247. Keil, Bibl. Archäologie 2. Aufl. (1875) S. 341. Uebrigens auch Schneckenburger S. 176. 184 f.

308) Eine Beschreibung des Ritus der nachtalmudischen Zeit s. z. B bei *Buxtorf, Lex. col.* 407 *sq. Slevogt, De proselytis c.* 13 (bei *Ugolini Thes.* XXII, 817 *sq.*). Delitzsch in Herzog's RE. 2. Aufl. XII, 297. — Das Wesentlichste ist dabei die Anwesenheit von Zeugen, die gewiss auch schon für die vortalmudische Zeit vorauszusetzen ist. Uebrigens giebt meines Wissens auch der Talmud noch keine nähere Beschreibung des Ceremoniells. Es ist also völlig aus der Luft gegriffen, wenn behauptet wird, die im Talmud erwähnte טבילה sei eine andere als die in der Mischna erwähnte. — Richtig ist dagegen, dass die johanneische und die christliche Taufe etwas wesentlich anderes ist als die jüdische Proselytentaufe, nämlich deshalb, weil sie nicht Herstellung levitischer Reinheit zum Zweck hat, sondern Symbol der sittlichen Reinigung ist. Die Wahl dieses Symbols ist aber allerdings durch die Sitte der jüdischen Waschungen veranlasst.

309) Die Stellen der Mischna s. oben Anm. 292. — Eine Zusammenstellung des Materials aus Talmud und Midrasch giebt der Tractat *Gerim* in den von Raphael Kirchheim herausgegebenen *Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani*, Frankfurt a/M. 1851.

310) *Bikkurim* I, 4. *Schekalim* I, 3. 6. *Pea* IV, 6. *Challa* III, 6. *Chullin* X, 4.

311) *Pea* IV, 6. *Challa* III, 6 *Chullin* X, 4.

312) *Jebamoth* XI, 2.

313) *Kethuboth* IV, 3.

Bestimmung zeigt schon, wie mit der Abgrenzung der Pflichten auch eine Abgrenzung der Rechte verbunden ist. So stehen auch in manchen eherechtlichen Beziehungen nur diejenigen Proselytinen, welche beim Uebertritt noch nicht drei Jahre und einen Tag alt waren, den geborenen Jüdinen gleich[314]. Zur Ehe mit Priestern können Proselytinen niemals zugelassen werden; und die Töchter von Proselyten nur dann, wenn der eine Theil der Eltern Israelite von Geburt war, was selbst bis in's zehnte Glied gilt[315]. Andererseits dürfen Proselytinen einen Entmannten oder Verstümmelten heirathen, was geborenen Jüdinen nach *Deut.* 23, 2 verboten ist[316]. Die rechtliche Bestimmung, dass Jemand, der aus Fahrlässigkeit eine Frau schlägt, so dass ihr das Kind abgeht, Schadenersatz zu leisten hat, gilt nicht in Bezug auf Proselytinen[317]. Dagegen gilt das Gesetz vom Trinken des Eiferwassers (*Num.* 5, 11 ff.) auch für Proselytinen[318].

Gerade die Sorgfalt, mit welcher diese Grenzen gezogen werden, zeigt uns, dass im Wesentlichen die Proselyten in Bezug auf Pflichten und Rechte doch als den geborenen Israeliten gleichstehend betrachtet werden. Die Kluft freilich, die zwischen einem geborenen Kinde Abraham's und einem Nicht-Abrahamiden durch die Geburt begründet war, konnte doch niemals überbrückt werden. Ein Proselyte kann die Väter Israel's niemals „seine" Väter nennen[319]; und in der Rangliste der Theokratie kommt ein Proselyte sogar nach einem Nathin[320]. Wenn das humane jüdische Recht auch mit Berufung auf *Exod.* 22,20 einschärft, man solle den Sohn eines Proselyten niemals in liebloser Weise an den früheren Wandel seiner Väter erinnern[321], so haben die Proselyten im Grossen und Ganzen doch niemals die gleiche Achtung genossen wie die geborenen Juden. Was Rabbi Juda von den Proselyten in Rekem voraussetzt,

314) *Kethuboth* I, 2. 4. III, 1. 2.

315) *Jebamoth* VI, 5. *Kidduschin* IV, 7. *Bikkurim* I, 5.

316) *Jebamoth* VIII, 2.

317) *Baba kamma* V, 4.

318) *Edujoth* V, 6.

319) *Bikkurim* I, 4: „Ein Proselyt bringt die Erstlinge dar, ohne das Bekenntniss *Deut.* 26, 3 ff. zu sprechen, weil er nicht sagen kann: Welches du unsern Vätern geschworen hast, uns zu geben. Wenn aber seine Mutter aus Israel war, so spricht er das Bekenntniss. Wenn ein solcher für sich allein betet, so sagt er: Der Gott der Väter Israel's. Und wenn er in der Synagoge ist, so sagt er: Der Gott eurer Väter. Wenn aber seine Mutter aus Israel ist, so sagt er: Der Gott unserer Väter".

320) *Horajoth* III, 8: „Ein Priester geht einem Leviten (im Range) vor, ein Levite einem Israeliten, ein Israelite einem Bastard, ein Bastard einem נָתִין, ein Nathin einem Proselyten, ein Proselyt einem freigelassenen Sklaven".

321) *Baba mezia* IV, 10.

dass sie nämlich in der Gesetzesbeobachtung nachlässig seien[322]), das ist wohl auch die nicht unbegründete Durchschnittsmeinung gewesen, wie denn im Talmud viel über die Proselyten geklagt wird.

Nach der deuteronomischen Gesetzgebung sollten zwei Völker, die Ammoniter und Moabiter, niemals in die Gemeinde Israel's aufgenommen werden, auch nicht im zehnten Gliede (*Deut.* 23,4). Aus Anlass dieser Bestimmung soll einmal zur Zeit Gamaliel's II die Frage controvers geworden sein, ob ein ammonitischer Proselyt, der in die Gemeinde eintreten wollte, zugelassen werden dürfe. Gamaliel entschied verneinend, R. Josua aber bejahend, weil die alten Ammoniter längst nicht mehr da seien. Die Ansicht R. Josua's fand die Zustimmung der Gelehrten[323]).

---

§. 32. Die palästinensisch-jüdische Literatur.

Vorbemerkungen.

So zweifellos es einerseits ist, dass der Eifer für Gottes Gesetz und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft die beiden charakteristischen Merkmale des Judenthums in unserer Periode bildeten, so darf andererseits doch nicht übersehen werden, dass diese Interessen in sehr mannigfaltiger Weise sich äusserten, und dass daneben auf dem Gebiete des geistigen Lebens auch noch andere Bestrebungen einhergingen, die nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit jenen standen. In welchem Masse dies der Fall war, lehrt uns ein Blick auf die jüdische Literatur in unserer Periode. Das Aussehen derselben ist ein so mannigfaltiges, dass es schwer ist, alle einzelnen Züge zu einem Gesammtbilde zu vereinigen. Und zwar gilt dies schon von der Literatur des palästinensischen Judenthums; noch viel mehr aber, wenn wir auch die Literatur des hellenistischen Judenthums mit in Betracht ziehen. Es öffnet sich dann vor unseren Blicken ein Gebiet, so weitumfassend, so verschiedenartig gestaltet, dass man die innere Zusammengehörigkeit aller dieser Gebilde fast nicht mehr zu erkennen vermag.

Zwei Haupt-Gruppen lassen sich in dieser bunten Mannigfaltigkeit zunächst unterscheiden: die palästinensische und die hellenistische. Wir wählen diese Bezeichnungen in Ermangelung von besseren; und theilen darnach auch unsern Stoff in zwei Haupt-

322) *Nidda* VII, 3.
323) *Jadajim* IV, 4.

Abschnitte. Es ist dabei aber nachdrücklich zu betonen, dass die Grenze zwischen beiden Gruppen eine fliessende ist und die Bezeichnungen sehr *cum grano salis* zu verstehen sind. Wir verstehen unter der palästinensisch-jüdischen Literatur diejenige, welche im Wesentlichen (aber auch nur im Wesentlichen) den Standpunkt des pharisäischen Judenthums vertritt, wie es in Palästina sich ausgebildet hat; unter der hellenistisch-jüdischen diejenige, welche entweder in der Form oder im Inhalt in irgendwie bemerkenswerther Weise hellenistische Beeinflussung zeigt. Die Producte der ersteren Gruppe sind der Mehrzahl nach in hebräischer Sprache geschrieben; aber die Abfassung in dieser kann nicht das entscheidende Merkmal bilden, schon deshalb nicht, weil in manchen Fällen es sich nicht mehr constatiren lässt, ob das Hebräische oder das Griechische die Ursprache war; sodann aber auch deshalb nicht, weil die griechische Sprache bei einigen etwas rein äusserliches und zufälliges ist. Wir stellen daher in diese Gruppe auch einige Schriften, welche vielleicht, ja wahrscheinlich von vornherein griechisch geschrieben sind, und behalten der anderen Gruppe nur diejenigen vor, bei welchen der hellenistische Einfluss entweder in der Form oder im Inhalt einigermassen deutlich hervortritt. Die Grenze zwischen beiden lässt sich aber nicht scharf fixiren: man kann einige Schriften fast mit demselben Recht zu der einen wie zu der anderen Gruppe zählen. Und wie unsere Unterscheidung nicht besagt, dass die einen hebräisch, die anderen griechisch geschrieben sind, so soll auch mit der Bezeichnung „palästinensisch“ nicht gesagt sein, dass diese alle in Palästina geschrieben sind. Es hat palästinensisches Judenthum auch ausserhalb Palästina's gegeben, wie umgekehrt auch hellenistisches Judenthum in Palästina.

Dem „palästinensischen“ Judenthum haben literarische Bestrebungen als solche in unserer Periode im Grunde fern gelegen. Man könnte fast sagen: es hat überhaupt keine Literatur gehabt. Denn die einzelnen literarischen Erzeugnisse, die es hervorgebracht hat, verfolgen der Mehrzahl nach praktische Zwecke und stehen nur in einem sehr losen Zusammenhang unter einander. Hier zeigt sich eben doch, dass der Eifer für das Gesetz und den väterlichen Glauben das Haupt-Interesse absorbirte. Wer zur Feder griff, that es in der Regel, um in irgend einer Form zum Festhalten an diesen Gütern zu ermahnen oder indirect auf Befestigung der gesetzestreuen Gesinnung hinzuwirken. Literarische Thätigkeit als solche und Pflege der Literatur im Interesse der allgemeinen Bildung kennt das genuine Judenthum nicht. Seine „Bildung“ besteht in der Kenntniss und Ausübung des Gesetzes.

Von diesem Standpunkte aus war es schon etwas aussergewöhn-

liches, dass man in der Blüthezeit der hasmonäischen Dynastie die vaterländische Geschichte aufzeichnete (erstes Makkabäerbuch, Chronik Hyrkan's). Es setzt dies ein patriotisches Selbstgefühl voraus, welchem die vaterländische Geschichte als solche von Werth ist. Später, seit dem Niedergang der hasmonäischen Dynastie, finden wir keine Spur mehr von solcher jüdischen Geschichtschreibung: Josephus ist für diese Zeit ganz auf ausserjüdische Quellen angewiesen. — In näherem Zusammenhang mit den Bestrebungen des gesetzlichen Judenthums steht es bereits, wenn die Psalmendichtung in unserer Periode nach älteren Mustern fortgesetzt wurde (makkabäische Psalmen, Psalter Salomonis). Diese Lieder haben ja alle den Zweck der religiösen Erbauung, also — da man unter Religion damals das Festhalten am Gesetz verstand — mehr oder weniger den Zweck, die gesetzestreue Gesinnung zu pflegen und zu beleben. — Direct auf Befestigung dieser Gesinnung wirkt in unserer Periode die Spruchweisheit hin. Denn so mannigfaltig auch die Lebensweisheit ist, die in den Sprüchen des Jesus Sirach dargelegt ist: ihr Anfang und Ende ist doch: Fürchte Gott und halte seine Gebote. Vollends in den Sprüchen der Schriftgelehrten aus der Zeit der Mischna, die in den Pirke Aboth zusammengestellt sind, erklingt in allen Tonarten die Mahnung zu strenger Gesetzeserfüllung. — Demselben Zweck dient aber auch eine Literaturgattung ganz anderer Art: die paränetische Erzählung (Judith, Tobit). Wenn hier in freier Dichtung die Thaten und Schicksale von Personen vorgeführt werden, die durch heroischen Glaubensmuth oder exemplarische Frömmigkeit sich auszeichneten und sich dabei des Beistandes Gottes zu erfreuen hatten, so ist der Zweck der Erzählung nicht die Unterhaltung des Lesers sondern die Einschärfung der Wahrheit, dass Gottesfurcht auch die höchste Weisheit sei, und zwar eine Gottesfurcht im Sinne des gesetzlichen, pharisäischen Judenthums. — Noch beliebter als die paränetische Erzählung war in unserer Periode die eigentliche prophetische Mahnrede, und zwar eine Mahnrede, welche sich stützte auf angebliche besondere Offenbarungen in Betreff der künftigen Geschicke des Volkes. Man liebte es, solche Offenbarungen anerkannten Autoritäten der Vorzeit in den Mund zu legen, um dadurch den darauf gegründeten Mahnungen und Tröstungen besonderes Gewicht zu verleihen. Der Zweck dieser prophetischen Pseudepigraphen (Daniel, Henoch, Himmelfahrt Mosis, Apokalypse Baruch's, Apokalypse Esra's, Testamente der zwölf Patriarchen u. A.) war also immer ein eminent praktischer: Tröstung über die Leiden der Gegenwart und Ermunterung zum festen Ausharren beim Gesetz durch Hinweisung auf die Gewissheit von Lohn und Strafe in der Zukunft. — Alle diese literarischen Erzeugnisse

stehen mit der berufsmässigen Thätigkeit der Schriftgelehrten nicht in unmittelbarem Zusammenhang. Sie dienen zwar der Beförderung gesetzestreuer Gesinnung, haben es aber mit dem Gesetz und den heiligen Schriften als solchen nicht zu thun; vielmehr sind sie freie literarische Erzeugnisse von sehr verschiedenartiger Form, meist in Anlehnung an ältere Muster. Die Thätigkeit der Schriftgelehrten, welche sich auf den Text der heiligen Schriften bezog und diesen entweder nach seiner gesetzlichen oder nach seiner geschichtlichen und dogmatischen Seite bearbeitete, ist in unserer Periode noch vorwiegend mündlich ausgeübt worden. Namentlich gilt dies von der Bearbeitung des Gesetzes. Erst gegen Ende unserer Periode, zur Zeit R. Akiba's, hat man angefangen, die Resultate dieser gelehrten Bearbeitung des Gesetzes schriftlich zu fixiren (s. oben S. 311) [1]. Dagegen hat es literarische Bearbeitungen der heiligen Geschichte im Geiste der Schriftgelehrsamkeit allerdings schon in unserer Periode gegeben. Schon das Buch der Chronik kann hieher gerechnet werden, insofern es die ältere Geschichte Israel's nach den Idealen des späteren Judenthums umarbeitet (s. oben S. 278 f.). Ein classisches Muster des haggadischen Midrasch ist aber das Buch der Jubiläen, welches jedenfalls noch in unsere Periode gehört. Es bearbeitet die Geschichte der kanonischen Genesis ganz in der Weise des rabbinischen Midrasch. Andere literarische Erzeugnisse, die wahrscheinlich auch noch unserer Zeit angehören, greifen einzelne Episoden oder Personen der heiligen Geschichte heraus und verherrlichen diese durch frei erdichtete Legenden (Adambücher, Geschichte des Jannes und Jambres und Anderes). Es scheint jedoch, dass auf diesem Gebiete zunächst das hellenistische Judenthum mehr geleistet hat als das rabbinische. Für letzteres beginnt die Blüthe der haggadischen Dichtung erst im talmudischen Zeitalter. Der Zweck aller dieser Bearbeitungen oder Ausschmückungen der heiligen Geschichte ist nun nicht so unmittelbar, wie bei der Mehrzahl der bisher genannten Schriften, ein praktischer. Sie verdanken ihre Entstehung zunächst dem allgemeinen Interesse, das man für die heilige Geschichte über-

1) Epiphanius spricht zwar mehrmals von einer Mischna der Hasmonäer (*haer.* 33, 9: *δευτέρωσις . . . τῶν υἱῶν Ἀσαμωναίου*, ebenso *haer.* 15 und ähnlich *haer.* 42 *p.* 332 *ed. Petav.*). Die betreffende Notiz ist aber so confus, dass sie sich nicht historisch verwerthen lässt. — Dunkel ist auch die Angabe der *Megillath Taanith*, dass am 14. Tammus „das Buch der Decrete" (כפר גזירתא) abgeschafft worden sei (*Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 103, 443, 445. Grätz, Gesch. der Juden 3. Aufl. III, 606). Nach gewöhnlicher Ansicht soll damit ein sadducäisches Strafgesetzbuch gemeint sein. — Jedenfalls haben wir keine sichere Spur davon, dass schon vor der Zeit Akiba's die pharisäische Gesetzestradition schriftlich fixirt worden wäre.

haupt hatte: dem Trieb, diese möglichst genau und vollständig und richtig zu kennen, wobei aber sofort sich auch die Tendenz der Verherrlichung derselben geltend macht. Und diese Tendenz hat nun doch auch wieder eine praktische Spitze. Indem die heilige Geschichte in möglichstem Glorienscheine dargestellt wird, soll deutlich gemacht werden, in welchem Masse Israel je und je sich der wunderbaren Fürsorge seines Gottes zu erfreuen hatte, namentlich aber wie die heiligen Patriarchen durch exemplarischen Lebenswandel und wunderbare Thaten sich als wahre Gottesmänner documentirten.

So dient also doch die literarische Thätigkeit des palästinensischen Judenthums vorwiegend praktischen Zwecken. Am wenigsten gilt dies von der Geschichtschreibung, mit deren Darstellung wir hier beginnen.

I. Die Geschichtschreibung.

1. Das erste Makkabäerbuch.

Ueber die Geschichte der makkabäischen Erhebung und die damit zusammenhängende Geschichte der makkabäischen Brüder Judas, Jonathan und Simon müssen schon bald nach den Ereignissen selbst Aufzeichnungen gemacht worden sein. Denn der Verfasser des ersten Makkabäerbuches ist darüber so genau unterrichtet, wie es bei einem etwa zwei Generationen später lebenden Verfasser nicht möglich ist, wenn ihm nicht schriftliche Quellen vorgelegen haben[2]). Diese Quellen des ersten Makkabäerbuches, über deren Ursprung und Beschaffenheit wir freilich nichts näheres wissen, sind also vor allem zu nennen, wenn es sich um vollständige Verzeichnung der historischen Literatur unserer Periode handelt.

Unser erstes Makkabäerbuch selbst erzählt in zusammenhängender, sehr detaillirter und anschaulicher Weise die Ereignisse, welche zu der makkabäischen Erhebung geführt haben, dann den Verlauf dieser Erhebung selbst, besonders die Thaten und Schicksale Judas' des Makkabäers, ferner die weitere Geschichte der national-

---

2) Eine Hinweisung auf diese Quellen liegt wahrscheinlich vor in der Stelle I *Makk.* 9, 22: *καὶ τὰ περισσὰ τῶν λόγων Ἰούδα καὶ τῶν πολέμων καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν ὧν ἐποίησε καὶ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐ κατεγράφη, πολλὰ γὰρ ἦν σφόδρα.* Bei *οὐ κατεγράφη* kann entweder ergänzt werden: „in diesem Buche“ oder „in der vorhandenen Literatur“. Wahrscheinlich ist es im letzteren Sinne gemeint, s. Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. S. XXII *sq.* Die Benützung schriftlicher Quellen im ersten Makkabäerbuche wird z. B. auch anerkannt von Nöldeke (Die alttestamentliche Literatur S. 67) und Mendelssohn (*Acta societatis phil. Lips. ed. Ritschelius t.* V, 1875, *p.* 99).

jüdischen Bestrebungen unter Führung Jonathan's, des Bruders des Judas, und die Begründung sowohl des hasmonäischen Hohenpriesterthums als der jüdischen Unabhängigkeit durch diesen, endlich die Geschichte Simon's, des Bruders und Nachfolgers Jonathan's, welcher durch Errichtung des erblichen Priester-Fürstenthums der Hasmonäer und durch völlige Loslösung des jüdischen Volkes von der syrischen Oberhoheit das Werk Jonathan's nach beiden Seiten hin zum Abschluss gebracht hat. Die Erzählung geht bis zum Tode Simon's, umfasst also im Ganzen einen Zeitraum von vierzig Jahren (175—135 vor Chr.). — Der Standpunkt des Erzählers ist der des gläubigen, gesetzestreuen Judenthums. Es ist aber doch bemerkenswerth, dass die Erfolge der makkabäischen Bestrebungen fast nirgends auf ein unmittelbares, wunderbares Eingreifen Gottes zurückgeführt werden, sondern durchgängig als Resultat der kriegerischen Tüchtigkeit und politischen Klugheit der makkabäischen Fürsten erscheinen. Allerdings handeln diese Fürsten stets im unerschütterlichen Vertrauen auf Gottes mächtigen Schutz und Beistand. Man würde also irren, wenn man dem Verfasser religiösen Sinn absprechen wollte. Aber er äussert sich doch in anderer Weise, als in der älteren Geschichtschreibung des Alten Testaments. — Der Stil ist schlicht erzählend, in der Weise der alttestamentlichen Geschichtschreibung. Dabei verfügt der Verfasser über eine solche Fülle specieller Daten, dass über die Glaubwürdigkeit im Grossen und Ganzen kein Zweifel obwalten kann. Das Buch gehört zu den werthvollsten Quellen, die wir überhaupt für die Geschichte des jüdischen Volkes haben. Dieser Werth wird auch nicht dadurch beeinträchtigt, dass der Verfasser über die Verhältnisse der auswärtigen Völker sich sehr mangelhaft orientirt zeigt. Man erkennt daran eben nur den naiven Standpunkt des ausschliesslich die jüdischen Verhältnisse überblickenden Beobachters, beziehungsweise seiner Quellen. Auch die Freiheit, mit welcher die Zahlen behandelt und den auftretenden Personen Reden in den Mund gelegt werden, kann kaum zu Ungunsten des Verfassers in's Gewicht fallen. In solchen Dingen war die alte Geschichtschreibung überhaupt nicht sehr ängstlich. Ungemein werthvoll ist es, dass alle wichtigeren Ereignisse nach einer festen Aera, nämlich nach der seleucidischen Aera vom J. 312 vor Chr., chronologisch fixirt werden (über die Frage, ob diese nach dem gewöhnlichen, oder nach einem etwas abweichenden Anfangstermine berechnet werde, s. §. 3). — In Betreff der Abfassungszeit ist man darin einig, dass der Verfasser noch vor der römischen Eroberung, also vor dem J. 63 vor Chr. geschrieben haben müsse. Denn er kennt die Römer nur als Freunde und Beschützer des jüdischen Volkes gegenüber den syrischen Königen. Andererseits kennt er bereits eine Chronik der

Geschichte des Johannes Hyrkanus, hat also frühestens gegen Ende von dessen Regierung, wahrscheinlich erst nach derselben geschrieben. Hiernach würden sich für die Abfassung die ersten Decennien des ersten Jahrhunderts vor Chr. ergeben. — Das Buch ist ursprünglich hebräisch (oder aramäisch) geschrieben, wie aus dem sprachlichen Charakter mit Sicherheit geschlossen werden darf und überdies durch das Zeugniss des Origenes und Hieronymus bestätigt wird. Der von Origenes mitgetheilte hebräische (oder aramäische) Titel *Σαρβὴθ Σαβαναιέλ* ist bis zur Zeit noch ein ungelöstes Räthsel. — Erhalten ist uns nur eine griechische Uebersetzung, die wahrscheinlich schon Josephus gekannt hat. Dadurch, dass sie der griechischen Bibel einverleibt und mit dieser in der christlichen Kirche gelesen wurde, ist das Buch vom Untergang gerettet worden.

Origenes sagt am Schlusse seiner Beschreibung des hebräischen Kanons (bei *Euseb. Hist. eccl.* VI, 25, 2): *Ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαβαναιέλ.* Er hat also das erste Makkabäerbuch (denn dieses ist sicherlich gemeint) hebräisch gekannt, aber als nicht zum hebräischen Kanon gehörig. — *Hieronymus, Prologus galeatus* zu den Büchern Samuelis (*Opp. ed. Vallarsi* IX, 459 *sq.*): *Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque φράσει probari potest.* — Ueber den Sinn des von Origenes mitgetheilten Titels sind die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden (s. *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* III, 745; Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. S. XVII; Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer S. 22; *Curtiss, The name Machabee* 1876 *p.* 30; und überhaupt die unten genannte allgemeine Literatur). Sie beruhen aber fast alle auf der seit Stephanus herrschend gewordenen Lesart *Σαρβὴθ Σαρβανεέλ*, während nach dem Zeugniss der Handschriften nur die Lesart *Σαρβὴθ Σαβαναιέλ* in Betracht kommen kann (so auch der christliche *Josephus, Hypomnest. c.* 25, bei *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. t.* II, Anhang *p.* 48).

Die Bekanntschaft des Josephus mit dem ersten Makkabäerbuche ist im Allgemeinen zweifellos; dagegen seine Bekanntschaft mit unserem griechischen Texte nicht unbestritten. Michaelis hat in seiner deutschen Uebersetzung des 1. Makkabäerbuches (1778) die Ansicht aufgestellt, dass Josephus den hebräischen Text benützt habe. Seine Beweise sind jedoch nicht stringent. Neuerdings hat Destinon (Die Quellen des Flavius Josephus 1882, S. 60—91) die Vermuthung ausgesprochen, dass dem Josephus (oder vielmehr, wie Destinon meint, dem Anonymus, dessen Werk Josephus nur überarbeitet habe) eine ältere Redaction des 1. Makkabäerbuches vorgelegen habe, die einerseits in manchen Punkten noch vollständiger war als unser Buch, andererseits den ganzen letzten Abschnitt Cap. 14—16, der als eine spätere Ergänzung zu betrachten sei, noch nicht hatte. Der erste Punkt lässt sich aber nicht ausreichend begründen; denn die Notizen, die Josephus mehr hat, sind entweder aus anderen Quellen geschöpft oder aus der Phantasie des Josephus entsprungen. Die andere Frage dagegen, ob Josephus den Schlussabschnitt des Buches gekannt hat, verdient bei der auffallenden Kürze, mit welcher er über die Regierung Simon's hinweggeht, allerdings Erwägung. — Für die Bekanntschaft des Josephus mit unserem griechischen Texte s. Grimm,

Exeget. Handbuch zu I Makk. S. XXVIII. Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus 1879, S. 80—90.

In der christlichen Kirche ist unser Buch von Anfang an gelesen worden. S. *Tertullian. adv. Judaeos c.* 4: *Nam et temporibus Maccabaeorum sabbatis pugnando fortiter fecerunt etc.* (vgl. I *Makk.* 2, 41 ff.). — *Hippolytus, Comment. in Daniel c.* 31—32 (*opp. ed. Lagarde p.* 163) erzählt die Geschichte der makkabäischen Erhebung in engem Anschluss an unser Buch, dabei I Makk. 2, 33 ff. fast wörtlich citirend. — *Origenes* (ausser der bereits erwähnten Stelle bei *Euseb. hist. eccl.* VI, 25, 2) bes. *Comment. in epist. ad Rom. l.* VIII *c.* 1 (bei *Lommatzsch* VII, 193): *sicut Mathathias, de quo in primo libro Machabaeorum scriptum est, quia „zelatus est in lege Dei etc.“* (I Makk. 2, 24). Beachte die Bezeichnung unseres Buches als erstes Buch der Makkabäer, wie bei Hieronymus an der angeführten Stelle und bei *Euseb. Demonstr. evang.* VIII, 2, 72 *ed. Gaisford.* — *Cyprianus* citirt in seinen *testimoniis* verschiedene Stellen, stets mit der Formel: *in Machabaeis* (*testimon.* III, 4. 15. 53). — Ueber die weitere Geschichte des Buches in der christlichen Kirche s. die Werke und Abhandlungen über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, auch Jahn's Einleitung in die göttl. Bücher des Alten Bundes, 2. Aufl. II. Thl., 3. u. 4. Abschn. (1803), 1. u. 2. Beilage, sowie meinen Artikel „Apokryphen des A. T.“ in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 485—489. In der protestantischen Kirche ist es bekanntlich üblich geworden, die dem hebräischen Kanon fremden Bücher der Bibel, zu welchen eben das unsrige gehört, nach dem Vorgange des Hieronymus als „Apokryphen“ zu bezeichnen.

Der griechische Text ist uns, gemäss dieser Geschichte des Buches, nur durch die Handschriften der griechischen Bibel überliefert. Da im *Vaticanus* 1209 die Makkabäerbücher fehlen, so sind die wichtigsten Handschriften: der *Sinaiticus* (in Fritzsche's Ausgabe der Apokryphen unter der Signatur X angeführt) und der *Alexandrinus* (bei Fritzsche, wie schon bei Holmes und Parsons, Nr. III); demnächst ein *Venetus* (in den kritischen Apparaten: Nr. 23). Alle übrigen Handschriften sind Minuskel-Handschriften. Näheres s. in meinem Artikel „Apokryphen“ in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 489—491. — Gedruckt ist der Text unseres Buches, wie überhaupt der sogenannten Apokryphen, in den meisten Ausgaben der Septuaginta. Der Vulgärtext stammt aus der sixtinischen Ausgabe (*Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti* V. *Pont. Max. editum, Romae* 1587). Den reichhaltigsten kritischen Apparat giebt *Vetus Testamentum Graecum edd. Holmes et Parsons,* 5 Bde., *Oxonii* 1798—1827 (die Apokryphen stehen zusammen im 5. Bande). Eine bequeme Handausgabe: *Vetus Testamentum Graece juxta* LXX *interpretes, ed. Tischendorf,* 2 Bde., *Lips.* 1850 (6. Ausg. 1880). Sowohl Holmes und Parsons als Tischendorf folgen dem sixtinischen Texte. — Separat-Ausgaben der Apokryphen: *Libri Vet. Test. apocryphi, textum graecum recognovit Augusti, Lips.* 1804. *Libri Vet. Test. apocryphi graece, accurate recognitos ed. Apel, Lips.* 1837. Die neueste und beste, wenn auch noch nicht allen Anforderungen genügende Ausgabe ist: *Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, recensuit et cum commentario critico edidit Fritzsche, Lips.* 1871 (Fritzsche giebt eine eigene Recension auf Grund des von Holmes und Parsons gebotenen Materiales und des neu hinzugekommenen Sinaiticus sowie der Fragmente des Codex Ephrämi). Die wichtigste Bibelhandschrift, der Vaticanus, ist bei Fritzsche für einige Bücher noch gar nicht verglichen, da Holmes und Parsons keine vollständige Collation hatten. Diese Hand-

schrift ist zwar schon für die sixtinische Ausgabe benützt und hat insofern auf die Gestaltung des Vulgärtextes Einfluss geübt. Mit einiger Zuverlässigkeit ist aber ihr Text überhaupt erst bekannt geworden durch die neue römische Ausgabe (*Bibliorum Sacrorum Graecus codex Vaticanus, edd. Vercellone et Cozza*, 6 Bde., Rom 1868—1881; vgl. Theol. Litztg. 1882, 121). Die Ausgabe von Mai (*Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano,* 5 Bde., Rom 1857) ist unzuverlässig. Auf Grund der Ausgabe von Vercellone und Cozza hat Nestle der neuesten Tischendorf'schen Septuaginta-Ausgabe eine Collation beigegeben (auch separat unter dem Titel: *Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab E. Nestle, Lips.* 1880)[3]. — Mehr über die Ausgaben s. in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 494 f.

Von den alten Uebersetzungen sind für die Geschichte der Text-Ueberlieferung von Interesse: 1) Die lateinischen, deren es zwei giebt: a) die in die Vulgata aufgenommene, und b) eine andere bis Cap. 13 erhalten in einem *cod. Sangermanensis,* beide bei *Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, t.* II, *Remis* 1743. — 2) Die syrische in der Peschito (Separat-Ausgabe: *Libri Vet. Test. apocryphi Syriace ed. Lagarde, Lips.* 1861). In der grossen, von Ceriani in photolithographischer Nachbildung herausgegebenen Mailänder Peschito-Handschrift (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano ed. Ceriani,* 2 Bde., Mailand 1876—1883) liegt bis Cap. 14 eine vom gedruckten Vulgärtext abweichende syrische Uebersetzung vor; s. Ceriani's Vorbemerkungen, und Nestle, Theol. Literaturztg. 1884, *col.* 28. — Mehr über die alten Uebersetzungen s. in Herzog's Real-Enc. I, 491—494. Die Texte auch in der Londoner Polyglotte Bd. IV.

Exegetische Hülfsmittel. — 1) Special-Lexikon: *Wahl, Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica, Lips.* 1853. — 2) Neuere Uebersetzungen: Deutsche Uebersetzungen der Apokryphen geben: De Wette (Die heil. Schrift des A. und N. T.'s übersetzt, 4. Aufl. 1858) und Holtzmann (in Bunsen's Bibelwerk für die Gemeinde, Bd. 7, Leipzig 1869), letzterer mit kurzen Anmerkungen. — Uebersetzungen in andere moderne Sprachen: *Dijserinck, De apocriefe boeken des ouden verbonds, uit het grieksch opnieuw vertaald en met opschriften en eenige aanteekeningen voorzien, Haarlem* 1874. *Reuss, La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, Ancien Testament,* VIe *partie: philosophie religieuse et morale des Hébreux, Paris* 1878 (enthält u. A.: Sirach, Weisheit, Tobit, Zusätze zu Daniel, Baruch, Gebet Manasse's); desselben Werkes VIIe *partie: littérature politique et polémique, Paris* 1879 (enthält u. A.: die Makkabäerbücher, Judith, Bel und der Drache, Brief Jeremiä). *Bissell, The Apocrypha of the Old Testament with historical introductions, a revised translation, and notes critical and explanatory, New York* 1880. — Ueber Luthers Uebersetzung: Grimm, Luthers Uebersetzung der ATl. Apokr. (Stud. und Krit. 1883, S. 375—400). — 3) Kommentare: J. D. Michaelis, Deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Maccabäer mit Anmerkungen, 1778. — Grimm, Das erste Buch der Maccabäer erklärt

---

3) Die obigen Bemerkungen über den Vaticanus sollen nur hervorheben, nach welcher Seite hin Fritzsche's Ausgabe der Apokryphen überhaupt einer Ergänzung und Revision bedarf. Gerade für das erste Makkabäerbuch kommt das Gesagte nicht in Betracht, da dieses im Vaticanus fehlt.

(Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.'s, 3. Thl.), Leipzig 1853 (bei weitem die gediegenste Arbeit, die wir haben). — Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer, Leipzig 1875. — Noch mehr exegetische Literatur s. bei Grimm S. XXXIV f. *Fürst, Bibliotheca Judaica* II, 317 f. und in Herzog's Real-Enc. I, 496.

Kritische Untersuchungen: *Frölich, Annales compendiarii regum et rerum Syriae, Viennae* 1744. — *E. F. Wernsdorf, De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio, Lips.* 1746. — *Frölich, De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio Lipsiae edita in examen vocata, Viennae* 1746. — *Gottl. Wernsdorf, Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum, Wratislav.* 1747. — (*Khell*), *Auctoritas utriusque libri Maccabaici canonico-historica adserta, Viennae* 1749. — Rosenthal, Das erste Makkabäerbuch, Leipzig 1867. — Schnedermann, Ueber das Judenthum der beiden ersten Makkabäerbücher (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1884, S. 78—100). — Materialien zur Kritik enthalten auch die älteren und neueren Streitschriften über den Werth der Apokryphen von Rainold, Keerl, Stier, Hengstenberg, Vincenzi u. A.; s. Herzog's Real-Enc. I, 489.

Ueber die Entstehungsverhältnisse unseres Buches und der Apokryphen überhaupt handeln: Jahn, Einleitung in die göttl. Bücher des A. B. 2. Aufl. II. Thl. 3. u. 4. Abschn. Wien 1803. — Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T., Leipzig 1795. — Bertholdt, Historisch-kritische Einl. in die sämtl. kanon. und apokr. Schriften des A. und N. T.'s, 6 Bde. Erlangen 1812—1819. — Welte, Specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher des A. T.'s, Freiburg 1844 (auch u. d. T. Einl. in die heil. Schriften des A. T.'s von Herbst, II. Theil, 3. Abth.). — Scholz, Einleitung in die heil. Schriften des A. und N. T.'s, 3 Bde. Köln 1845—1848. — Nöldeke, Die Alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, Leipzig 1868. — De Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T.'s, 8. Aufl. bearb. von Schrader, Berlin 1869. — Reusch, Lehrb. der Einl. in das A. T., 4. Aufl. Freiburg 1870. — Keil, Lehrb. der hist.-krit. Einleitung in die kanon. und apokryph. Schriften des A. T.'s, 3. Aufl. 1873. — Kaulen, Einleitung in die heil. Schrift A. und N. T.'s, 2. Hälfte, 1. Abth.: Besondere Einl. in das A. T., Freiburg 1881. — Kleinert, Abriss der Einleitung zum A. T. in Tabellenform, Berlin 1878. — Reuss, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881. — — Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 1857, S. 200 ff. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 602 ff. — Fritzsche in Schenkels Bibellex. IV, 89 ff.

2. Die Geschichte des Johannes Hyrkanus.

Ein ähnliches Werk wie das erste Makkabäerbuch ist wahrscheinlich die Geschichte des Johannes Hyrkanus gewesen, die am Schlusse des ersten Makkabäerbuches erwähnt wird, I. Makk. 16, 23—24: *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ἰωάννου καὶ τῶν πολέμων αὐτοῦ καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν αὐτοῦ ὧν ἠνδραγάθησε, καὶ τῆς οἰκοδομῆς τῶν τειχέων ὧν ᾠκοδόμησε, καὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ, ἰδοὺ ταῦτα γέγραπται ἐπὶ βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ, ἀφ' οὗ*

ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ. Abgesehen von dieser Notiz fehlt uns jede Kunde von dem Werke. Da die Regierung des Johannes Hyrkanus für die folgenden Generationen nicht dasselbe Interesse hatte wie die Epoche, in welcher durch die Thaten der Makkabäer die jüdische Freiheit begründet wurde, so ist jenes Werk wohl nur wenig verbreitet worden und bald verloren gegangen. Schon Josephus hat es offenbar nicht gekannt; denn die Meinung, dass er es in seiner Archäologie benützt habe [4], ist mehr als unwahrscheinlich. Die spärlichen Notizen, die er über die Regierung des Johannes Hyrkanus überhaupt giebt, sind entweder, soweit sie die äussere politische Geschichte betreffen, aus griechischen Historikern geschöpft, oder, sofern sie die inneren Verhältnisse betreffen, rein legendarischen Charakters. Von der Benützung einer gleichzeitigen jüdischen Quelle findet sich keine Spur. — Bei diesem frühzeitigen Verschwinden der Chronik Hyrkan's ist es auch undenkbar, dass sie noch im 16. Jahrhundert handschriftlich existirt haben sollte, wie von Manchen nach dem Vorgange des Sixtus Senensis angenommen worden ist.

Sixtus Senensis beschreibt in seiner *Bibliotheca sancta* (*Venetiis* 1566) *p.* 61 *sq.* ein viertes Makkabäerbuch, welches er in der Bibliothek des Santes Pagninus zu Lyon gesehen habe, und das mit den Worten begann: *Καὶ μετὰ τὸ ἀποκτανθῆναι τὸν Σίμωνα ἐγενήθη Ἰωάννης υἱὸς αὐτοῦ ἀρχιερεὺς ἀντ' αὐτοῦ.* Nach der Inhaltsangabe, welche Sixtus Senensis davon macht, war darin einfach die Geschichte des Johannes Hyrkanus erzählt, und zwar genau so wie bei Josephus (dieselben Thatsachen und in derselben Reihenfolge). Dabei bemerkt er selbst: *Historiae series et narratio eadem fere est quae apud Josephum libro Antiquitatum decimo tertio; sed stylus, hebraicis idiotismis abundans, longe dispar.* Er spricht daher die Vermuthung aus, dass es eine griechische Uebersetzung der am Schlusse des ersten Makkabäerbuches erwähnten Chronik Hyrkan's sei. In dieser Vermuthung sind ihm manche Neuere gefolgt und haben daher bedauert, dass die Handschrift bald darauf durch den Brand der Bibliothek verloren gegangen ist (s. *Fabricius-Harles, Biblioth. graeca* III, 748. Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. 16, 24). Allein schon nach der Inhaltsangabe des Sixtus Senensis scheint es mir kaum fraglich, dass das Buch lediglich eine Reproduction des Josephus war, vielleicht mit absichtlicher Aenderung des Stiles.

3. Josephus' Geschichte des jüdischen Krieges.

In der nachhasmonäischen Zeit scheint der Trieb zur Geschichtschreibung in den Kreisen des genuinen Judenthums erloschen zu sein. Wenigstens begegnet uns nirgends eine Notiz darüber, dass zusammenhängende historische Aufzeichnungen unternommen worden

---

4) So Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus (1879), S. 90—94.

wären [5]). Erst die gewaltigen Ereignisse des Krieges vom J. 66—70 n. Chr. haben wieder Veranlassung zu solchen gegeben. Der jüdische Priester Joseph, Sohn des Matthias, bekannter unter dem Namen Flavius Josephus, hat über die Geschichte dieses Krieges, den er handelnd und leidend miterlebt hat, ein Werk in seiner Muttersprache, also wohl in aramäischer Sprache verfasst, welches hauptsächlich für die *ἄνω βάρβαροι*, d. h. die Juden Mesopotamiens und Babyloniens bestimmt war. Wir kennen dasselbe nur aus der Notiz, die er selbst darüber in seiner griechischen Bearbeitung der Geschichte des jüdischen Krieges giebt, *Bell. Jud. prooem.* 1: *προυθέμην ἐγὼ τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, Ἑλλάδι γλώσσῃ μεταβαλών, ἃ τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ συντάξας ἀνέπεμψα πρότερον, ἀφηγήσασθαι.* — Die griechische Bearbeitung dieses Werkes, wie überhaupt die uns erhaltenen Werke des Josephus gehören dem Gebiete der hellenistisch-jüdischen Literatur an, sind also im nächsten §. zu erwähnen.

II. Die Psalmendichtung.

1. Die Psalmen der Makkabäerzeit.

Schon Calvin bemerkt zu *Ps.* 44: *Querimoniae quas continet, proprie conveniunt in miserum illud et calamitosum tempus, quo grassata est saevissima tyrannis Antiochi.* Seitdem ist die Frage, ob sich in unserem Kanon auch Psalmen aus der makkabäischen Zeit befinden, oft erwogen und mehr und mehr im bejahenden Sinne entschieden worden. Namentlich waren es Hitzig, Lengerke und Olshausen, welche eine grosse Menge von Psalmen in die Zeit der makkabäischen Kämpfe und noch später (unter die Regierung der hasmonäischen Fürsten bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr.) verlegten. Andere haben die Zahl der makkabäischen Psalmen auf einige wenige beschränkt. Die Thatsache aber, dass wir im Kanon auch Psalmen aus der Makkabäerzeit haben, wird mehr und mehr anerkannt. Irgend welche plausible Gründe dagegen lassen sich in der That nicht vorbringen. Denn die Behauptung, dass jene Zeit

5) Es sind überhaupt aus jener Zeit nur zweierlei Arten historischer Aufzeichnungen bekannt: 1) Die Geschlechtsregister der Familien, deren Erhaltung und Fortsetzung aus religiösen Gründen von Wichtigkeit war (s. darüber oben S. 177 und 179). — 2) Der Fastenkalender, *Megillath Taanith*, d. h. das Verzeichniss der Tage, an welchen wegen der Erinnerung an irgend ein freudiges Ereigniss nicht gefastet werden durfte (näheres darüber s. §. 3). — Beide Arten von Aufzeichnungen fallen aber, wenn sie auch historische Urkunden sind, doch nicht unter den Begriff der historischen Literatur.

nicht religiös und poetisch productiv gewesen sei, ist eine reine *petitio principii*; und nicht besser steht es mit der anderen Behauptung, dass der Kanon damals schon abgeschlossen gewesen sei; denn darüber wissen wir eben schlechterdings gar nichts, oder vielmehr: das Buch Daniel allein beweist schon das Gegentheil. Steht also die Möglichkeit makkabäischer Psalmen ausser Frage, so kann nur auf Grund des Inhaltes der einzelnen Psalmen entschieden werden, ob jene Möglichkeit auch Wirklichkeit ist. Und in dieser Hinsicht hat sich bereits ein weitgehender Consensus darüber gebildet, dass namentlich bei *Ps.* 44, 74, 79 und 83 die stärksten Gründe für deren Entstehung in der Makkabäerzeit sprechen. Nur in der damaligen Zeit konnte mit Fug und Recht behauptet werden, wie es in Ps. 44 geschieht, dass das Volk treu den Bund mit Jahve gehalten habe und nicht von ihm abgewichen sei, und dass es gerade deshalb, also um der Religion willen verfolgt werde (Ps. 44, Vers 18. 19. 23). Nur in die damalige Zeit passt es, wenn wir hören, dass die „Gotteshäuser“ (מוֹעֲדֵי־אֵל), d. h. die Synagogen im Lande verbrannt worden seien, und dass kein Prophet mehr da sei (Ps. 74, 8—9). Von keiner anderen Zeit passt so gut wie von der makkabäischen Alles, was in Ps. 79 über die Verunreinigung, nicht Zerstörung, des Tempels und die Verwüstung Jerusalems, und in Ps. 83 über die Verfolgung Israels gesagt wird. Sind aber diese vier Psalmen in der makkabäischen Zeit entstanden, dann werden derselben Zeit auch noch manche andere verwandte zuzuweisen sein. — Es kann also im Grunde nicht das „ob?“ sondern nur das „wie viel?“ streitig sein. Und dieses wird immer streitig bleiben, da nur die wenigsten Psalmen so deutliche zeitgeschichtliche Merkmale tragen, wie die genannten. Uns kann es hier genügen, die Thatsache constatirt zu haben, dass die fromme Gemeinde der Makkabäerzeit auch auf dem Gebiete der religiösen Lyrik ihre productive Kraft bewährt hat, indem sie in neuen Psalm-Liedern vor Gott ihre Noth klagte und von dem Allmächtigen Schutz und Errettung erflehte.

Die Literatur über unsere Frage s. in den Einleitungen in's Alte Testament, z. B. bei De Wette-Schrader, Einl. in die kanon. und apokr. Bücher des A. T.'s (1869) §. 334; Kleinert, Abriss der Einl. zum A. T. (1878) S. 45.

Für die Annahme makkabäischer Psalmen im Kanon haben sich ausgesprochen: Rüdinger (1580). — Venema (1762—67). — *E. G. Bengel, Dissertatio ad introductiones in librum Psalmorum supplementa quaedam exhibens, Tubing.* 1806. — Hitzig, Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert, Heidelb. 1831. Ders., Die Psalmen, 2 Thle. Heidelb. 1835—1836. Ders., Ueber die Zeitdauer der hebräischen Psalmenpoesie (Züricher Monatsschrift 1856, S. 436—452). — *Hesse, De psalmis Maccabaicis, Vratisl.* 1837. — Lengerke, Die fünf Bücher der Psalmen, 2 Bde. Königsberg 1847. — Olshausen, Die Psalmen erklärt, Leipzig 1853 (als 14. Lieferung des Exeget.

Handbuchs zum A. T.). — *De Jong, Disquisitio de psalmis Maccabaicis, Lugd. Bat.* 1857. — Steiner, Art. „Psalmen" in Schenkel's Bibellex. V, 1—9. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) §. 481. Vgl. auch: *Reuss, La Bible, Ancien Testament* V° *partie, Paris* 1875. — Giesebrecht, Ueber die Abfassungszeit der Psalmen (Stade's Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. Bd. I, 1881, S. 276—332). — Auch Delitzsch erkennt in den neueren Auflagen seines Commentares zu den Psalmen die Existenz einzelner makkabäischer Psalmen an.

Gegen die Annahme makkabäischer Psalmen: Gesenius in den Ergänzungsblättern zur „Allgemeinen Literaturzeitung" 1816, Nr. 81. — *Hassler, Comment. crit. de psalmis Maccab.* 2 Thle. Ulm 1827—1832. — Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissensch. VI, 1854, S. 20—32. VIII, 1857, S. 165 ff. — Dillmann, Jahrbb. für deutsche Theol. 1858, S. 460 ff. — Hupfeld, Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt, 4 Bde., Gotha 1855—1862. — Ehrt, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen historisch-kritisch untersucht, Leipzig 1869. — *Wanner, Étude critique sur les Psaumes* 44, 74, 79 *et* 83, *considérés par plusieurs théologiens comme provenant de l'époque des Maccabées, Lausanne* 1876 (vgl. die Anzeige in der *Revue de théologie et de philosophie* 1877, 399 f.).

2. Die Psalmen Salomo's.

In mehreren Verzeichnissen des christlichen Bibelkanon's Alten Testamentes werden auch ψαλμοὶ Σολομῶντος aufgeführt, und zwar theils unter der Rubrik der ἀντιλεγόμενα neben den Makkabäerbüchern, Weisheit Salomonis, Jesus Sirach, Judith, Tobit u. A. (so in der sogenannten Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii*), theils unter der Rubrik der ἀπόκρυφα neben Henoch, Patriarchen, Moses- und Esra-Apokalypsen u. A. (so in einem anonymen, mehrfach handschriftlich vorhandenen Kanonsverzeichnisse). Aus der zuerst genannten Stellung sehen wir, dass sie in manchen Kreisen der christlichen Kirche zum Kanon gerechnet wurden. Sie werden nur als ἀντιλεγόμενα bezeichnet, weil sie im hebräischen Kanon fehlen und darum von denen, welche diesen als Massstab anlegten, ausgeschlossen wurden. Entsprechend diesen Kanonsverzeichnissen sind uns noch einige griechische Bibelhandschriften erhalten, in welchen diese Psalmen Salomo's stehen; und es würden sich vielleicht bei genauerer Durchmusterung der Septuaginta-Handschriften noch mehr finden als bis jetzt bekannt sind. Die Zahl dieser Psalmen beträgt achtzehn. Gedruckt wurden sie zuerst nach einer Augsburger Handschrift von de la Cerda (1626) und hiernach von Fabricius (1713); in neuerer Zeit unter Vergleichung einer Wiener Handschrift von Hilgenfeld, an dessen Text sich die Ausgaben von Geiger, Fritzsche und Pick anschliessen.

Die Zurückführung der Psalmen auf Salomo ist lediglich Sache der späteren Abschreiber. Die Psalmen selbst machen nicht den

mindesten Anspruch darauf, verrathen vielmehr sehr deutlich die Zeit ihrer Entstehung. Diese ist freilich nicht, wie Ewald, Grimm, Oehler, Dillmann (früher), Weiffenbach und Anger wollten, die Zeit des Antiochus Epiphanes, aber auch nicht, wie Movers, Delitzsch und Keim annahmen, die Zeit des Herodes, sondern, wie jetzt allgemein — z. B. von Langen, Hilgenfeld, Nöldeke, Geiger, Carriere, Wellhausen, Reuss, Dillmann (jetzt) — anerkannt wird, die Zeit bald nach der Eroberung Jerusalem's durch Pompejus. Dass die Psalmen in dieser Zeit entstanden sind, geht aus den deutlichen Anzeichen besonders im zweiten, achten und siebenzehnten Psalm mit zweifelloser Gewissheit hervor. Die Zeitverhältnisse, welche diese Psalmen voraussetzen, sind nämlich folgende: Ein Geschlecht, welchem die Herrschaft über Israel nicht verheissen war, hat sich derselben mit Gewalt bemächtigt (XVII, 6). Sie haben Gott nicht die Ehre gegeben, sondern sich die Königskrone aufgesetzt und den Thron David's eingenommen (XVII, 7—8). Ganz Israel verfiel zu ihrer Zeit in Sünde. Der König war in Ungesetzlichkeit, und der Richter nicht in Wahrheit und das Volk in Sünde (XVII, 21—22). Aber Gott wirft jene Fürsten darnieder, indem er gegen sie aufstehen lässt einen fremden Mann, der nicht vom Geschlechte Israel's ist (XVII, 8—9). Vom Ende der Erde führte Gott einen gewaltig Schlagenden herbei, der Krieg verhängte über Jesusalem und über sein Land. Die Fürsten des Landes gingen in ihrer Verblendung ihm mit Freuden entgegen und sprachen zu ihm: „Erwünscht ist dein Weg, komme hierher, tritt ein im Frieden". Sie öffneten ihm die Thore, so dass er einzog wie ein Vater in das Haus seiner Söhne (VIII, 15—20). Nachdem er sich aber in der Stadt festgesetzt, nahm er auch die Burgen und warf die Mauer Jerusalem's nieder mit dem Widder (VIII, 21. II, 1). Jerusalem ward von den Heiden zertreten (II, 20); ja selbst auf den Altar Gottes stiegen fremde Völker (II, 2). Die angesehensten Männer und jeder Weise im Rath wurden getödtet; und das Blut der Bewohner Jerusalem's vergossen wie Wasser der Unreinigkeit (VIII, 23). Die Bewohner des Landes wurden gefangen hinweggeführt in's Abendland, und die Fürsten zur Verspottung (XVII, 13—14. II, 6. VIII, 24). Zuletzt aber wurde der Drache, der Jerusalem erobert hatte (II, 29), selbst ermordet am Gebirge Aegypten's, auf dem Meere. Sein Leichnam aber blieb unbeerdigt liegen (II, 30—31). — Es bedarf kaum noch eines Commentares, um nachzuweisen, dass wir es hier mit der Zeit der Eroberung Jerusalem's durch Pompejus zu thun haben, und dass nur auf sie die vorausgesetzten Verhältnisse passen. Die Fürsten, welche sich das Königthum Israel's angemasst und den Thron David's eingenommen haben, sind die Hasmonäer, die seit Aristobul I den Königs-

titel führten. Die letzten Fürsten aus diesem Hause, Alexander Jannäus und Aristobul II, begünstigten offen die sadducäische Partei und sind darum in den Augen des pharisäisch gesinnten Verfassers Sünder und Ungesetzliche. Der „fremde Mann" und der „gewaltig Schlagende", welchen Gott vom Ende der Erde herbeiführt, ist Pompejus. Die Fürsten, welche ihm entgegengehen, sind Aristobul II und Hyrkan II. Von der Partei des letzteren werden dem Pompejus die Thore der Stadt geöffnet, worauf er den übrigen Theil der Stadt, in welchem die Partei Aristobul's sich verschanzt hatte, mit Gewalt (*ἐν κριῷ* II, 1) erobert. Auch alles Folgende, die Betretung des Tempels durch die Eroberer, die Niedermetzelung der Bewohner, die Hinrichtung der angesehensten Männer [6]), die Wegführung der Gefangenen in's Abendland und der Fürsten zur Verspottung (*εἰς ἐμπαιγμόν* XVII, 14, d. h. zum Triumph in Rom), entspricht der wirklichen Geschichte. Besonders der Umstand, dass die Gefangenen in's Abendland abgeführt werden (XVII, 14), beweist, dass nur an die Eroberung durch Pompejus gedacht werden kann. Denn ausserdem war dies nur noch bei der Eroberung durch Titus der Fall, auf welche aber alle andern Umstände nicht passen [7]). Vollends schwindet aber jeder Zweifel, wenn wir schliesslich hören, dass der Eroberer an der ägyptischen Küste, auf dem Meere (*ἐπὶ κυμάτων*), ermordet wird und dass sein Leichnam unbeerdigt liegen bleibt (II, 31). Denn dies war ja in der That genau so bei Pompejus der Fall (i. J. 48 v. Chr.). Der 2. Psalm ist daher sicherlich bald nach diesem Ereigniss gedichtet, während der 8. und 17., wie überhaupt die Mehrzahl der übrigen, wohl zwischen 63—48 entstanden sein dürften. Bis auf Herodes herabzugehen, liegt kein Grund vor. Denn der „fremde Mann", der nach XVII, 9 sich gegen die hasmonäischen Fürsten erhoben hat, ist, wie nach dem Zusammenhange nicht wohl zweifelhaft sein kann, derselbe, der nach XVII, 14 die Gefangenen in's Abendland abführt, also nicht, wie Movers, Delitzsch und Keim annahmen, Herodes, sondern Pompejus.

Der Geist, welchen die Psalmen athmen, ist ganz der des pharisäischen Judenthums. Es spricht sich in ihnen eine ernste, sittliche Gesinnung und eine aufrichtige Frömmigkeit aus. Aber die Gerechtigkeit, welche sie predigen und deren Nichtvorhandensein sie beklagen, ist durchaus die in Erfüllung der pharisäischen Satzungen bestehende,

---

6) *Ps.* VIII, 23: *ἀπώλεσεν ἄρχοντας αὐτῶν καὶ πάντα σοφὸν ἐν βουλῇ*, vgl. mit *Jos. Antt.* XIV, 4, 4 (*B. J.* I, 7, 6): *τοὺς αἰτίους τοῦ πολέμου τῷ πελέκει διεχρήσατο.*

7) Namentlich ist ja in unseren Psalmen nirgends von einer **Zerstörung** *der Stadt* und des Tempels die Rede.

die *δικαιοσύνη προσταγμάτων* (XIV, 1). Das Schicksal des Menschen nach dem Tode ist lediglich abhängig von seinen Werken. In seine freie Wahl ist es gestellt, ob er sich für die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit entscheiden will (vgl. bes. IX, 7). Thut er Ersteres, so wird er auferstehen zu ewigem Leben (III, 16); thut er Letzteres, so ist ewiger Untergang sein Loos (XIII, 9 ff. XIV, 2 ff. XV). Im Gegensatz zu dem unrechtmässigen Königthum der Hasmonäer, das bereits durch Pompejus gestürzt ist, hofft der Verfasser mit Zuversicht auf den messianischen König aus David's Haus, der Israel zu der ihm verheissenen Herrlichkeit führen wird (XVII, 1. 5. 23—51. XVIII, 6—10. Vgl. auch VII, 9. XI.).

Die frühere Ansicht von Grätz, dass unsere Psalmen christlichen Ursprungs seien, scheint von ihm selbst aufgegeben zu sein[8]) und bedarf jedenfalls keiner ernsthaften Widerlegung. Aber auch christliche Interpolationen anzunehmen, haben wir kein Recht. Denn die Sündlosigkeit und Heiligkeit, welche der Verfasser dem von ihm erwarteten Messias zuschreibt (XVII, 41. 46), ist nicht die Sündlosigkeit im Sinne der christlichen Dogmatik, sondern lediglich die strenge Gesetzlichkeit im Sinne des Pharisäismus.

Als Ursprache der Psalmen wird fast allgemein — trotz Hilgenfeld's Widerspruch — das Hebräische angenommen. Und gewiss mit Recht. Denn die Sprache der Psalmen ist zu stark hebraisirend, als dass das Griechische die Ursprache sein könnte. Sie sind darum auch sicherlich nicht in Alexandria, sondern in Palästina entstanden. — Erwähnt zu werden verdient noch die z. Th. wörtliche Berührung von *Psalm.* XI mit *Baruch c.* 5. Ist die Annahme einer hebr. Ursprache unserer Psalmen richtig, so muss die Abhängigkeit auf Seite des Buches Baruch stattfinden.

Stellung im christlichen Bibelkanon: I) Unter der Rubrik der *ἀντιλεγόμενα*· 1) In der Stichometrie des Nicephorus bei Credner, Zur Geschichte des Kanons (1847) S. 120, *Nicephori opuscula ed. de Boor (Lips.* 1880) *p.* 134. — 2) In der *Synopsis Athanasii* bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 144. — II) Unter der Rubrik der *ἀπόκρυφα* in einem anonymen Kanonsverzeichnisse, welches gedruckt ist 1) nach einem Codex Coislinianus bei *Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana, Paris* 1715, *p.* 194; 2) nach einer Pariser Handschrift bei *Cotelier, Patrum apost. Opp. T.* I, 1698, *p.* 196; 3) nach einem Codex Baroccianus zu Oxford bei *Hody, De bibliorum textibus,* 1705, *p.* 649 *col.* 44; 4) nach einem Vaticanus bei *Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta T.* I, 1864, *p.* 100 (über das Verhältniss dieser vier Texte zu einander s. unten Nr. V den Abschnitt über die nicht-erhaltenen Apokalypsen). — III) Zonaras bemerkt in seinen Scholien zu den Beschlüssen des Concils von Laodicea zum 59. Kanon (*Beveregius, Pandectae ca-*

8) Die betreffende Bemerkung (Gesch. der Juden Bd. III, 2. Aufl. S. 439) ist in der 3. Aufl. III, 621 nicht wiederholt.

nonum, Oxon. 1672 *t.* I, *p.* 481): *ἐκτὸς τῶν ρν' ψαλμῶν τοῦ Δαβὶδ εὑρίσκονται καὶ τινες ἕτεροι λεγόμενοι τοῦ Σολομῶντος εἶναι καὶ ἄλλων τινῶν, οὓς καὶ ἰδιωτικοὺς ὠνόμασαν οἱ πατέρες καὶ μὴ λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διετάξαντο.* Ebenso Balsamon (bei *Beveregius* I, 480). — IV) Im *Codex Alexandrinus* der griechischen Bibel standen die Psalmen Salomo's, wie das vorangeschickte Inhaltsverzeichniss beweist, im Anhang zum Neuen Testamente nach den Clemensbriefen (s. Credner, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1860, S. 238 f.). In der Wiener Handschrift, in welcher die Psalmen erhalten sind, stehen sie dagegen zwischen der Weisheit Salomonis und Jesus Sirach.

Handschriften sind bis jetzt fünf bekannt geworden: 1) Die Handschrift, aus welcher die *editio princeps* von de la Cerda geflossen ist; sie kam im J. 1615 aus Constantinopel in den Besitz David Höschel's und sodann an die Augsburger Bibliothek (*Fabricius, Cod. pseudepigr.* I, 973, 914 *sq.*), ist aber jetzt verschollen. — 2) Ein Wiener Codex (*cod. gr. theol.* 7), der nach einer Collation Haupt's von Hilgenfeld für seine Ausgabe benützt worden ist. — 3) Eine Kopenhagener Handschrift, über welche Graux in der *Revue critique* 1877, Nr. 46, *p.* 291—293 berichtet hat. — 4) Eine Moskauer und 5) eine Pariser Handschrift, welche von Gebhardt aufgefunden und collationirt wurden (s. Theol. Literaturzeitung 1877, 627 f.). — Die drei zuletzt genannten sind noch für keine Ausgabe verwerthet.

Ausgaben: 1) *De la Cerda, Adversaria sacra,* Lyon 1626, Anhang. — 2) *Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti t.* I, 1713, *p.* 914—999. — 3) Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1868, S. 134—168. Ders., *Messias Judaeorum*, *Lips.* 1869, *p.* 1—33. — 4) Eduard Ephräm Geiger, Der Psalter Salomo's herausgegeben und erklärt, Augsburg 1871. — 5) *Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, Lips.* 1871, *p.* 569—589. — 6) *Pick, Presbyterian Review* 1883, *Oct.*, *p.* 775—812. — Eine neue Ausgabe wird von Gebhardt vorbereitet für die von ihm und Harnack herausgegebenen „Texte und Untersuchungen".

Deutsche Uebersetzungen mit Erklärung gaben: Geiger a. a. O. — Hilgenfeld, Die Psalmen Salomo's deutsch übersetzt und aufs Neue untersucht (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1871, S. 383—418). — Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer (1874), S. 131—164. — Eine englische Uebersetzung bei Pick a. a. O.

Ueber die Entstehungsverhältnisse: I) Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV, 392 f. (später ist Ewald auf die Idee gerathen, die Psalmen in die Zeit des Ptolemäus Lagi zu verlegen, s. die Anzeigen der Schriften von Geiger und von Carriere in den Göttinger gel. Anzeigen 1871, S. 841—850 und 1873, S. 237—240). — Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makkab. *p.* XXVII. — Oehler, Art. „Messias" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. IX, 426 f. — Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 305 f. — — Weiffenbach, *Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit synopticorum sententia exponitur* (*Gissae* 1868) *p.* 49 *sq.* — Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee (1873) S. 81 f. — — II) Movers, in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 1. Aufl. I, 340. — Delitzsch, Commentar über den Psalter, 1. Aufl. II, 381 f. — Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 243. — — III) Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 64—70. — Hilgenfeld, Zeitschr. 1868, *Messias Judaeorum proleg.*, Zeitschr. 1871. — Nöldeke, Die alttestamentl. Literatur (1868), S. 141 f. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. I, 157 f. 168. — Geiger in seiner Ausgabe. — *Fritzsche, proleg.* zu seiner Ausgabe — Wittichen, Die Idee des Reiches

Gottes (1872) S. 155—160. — Carriere, *De psalterio Salomonis, Argentorati* 1870. — Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 112 ff. — Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 203. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 133—142. — Kaulen, in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 2. Aufl. I, 1060 f. — Lucius, Der Essenismus (1881) S. 119—121. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s §. 526. — Dillmann, in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 1883, S. 346. — *Pick, The psalter of Solomon* (*Presbyterian Review* 1883, *Oct., p.* 775—812).

III. Die Spruchweisheit.

1. Jesus Sirach.

Der praktische Zug der palästinensisch-jüdischen Literatur unserer Periode tritt am deutlichsten darin zu Tage, dass selbst die theoretische Weltbetrachtung durchweg ihren Blick auf die praktischen Ziele und Aufgaben des Lebens gerichtet hat. Eine theoretische Philosophie im eigentlichen Sinne hat das genuine Judenthum überhaupt nicht hervorgebracht. Was es an „Philosophie" (= Weisheit, חָכְמָה) erzeugt hat, hat entweder praktisch-religiöse Probleme zum Gegenstand (Hiob, Koheleth), oder es ist direct praktischer Art: eine auf verständiger Betrachtung der Dinge beruhende Anweisung, das Leben so zu gestalten, dass man dabei wahrhaft glücklich werde. Die Form, in welcher diese letzteren Betrachtungen und Anweisungen gegeben werden, ist die des מָשָׁל, des Sinnspruches, welcher in mehr oder weniger poetischer Form einen einzelnen Gedanken kurz und bündig zusammenfasst, ohne sich auf Untersuchung und Beweis einzulassen. Eine Sammlung von Sprüchen dieser Art ist bereits in den kanonischen Schriften des A. T.'s enthalten: die sogenannten Sprüche Salomonis. Eine ähnliche Sammlung ist das hier zu besprechende Buch Jesus Sirach. Es lehnt sich nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt an jene ältere Spruchsammlung an, bringt aber doch eine Fülle neuer, eigenthümlicher Gedanken. Der Grundbegriff des Verfassers ist der der Weisheit. Die höchste und vollkommene Weisheit ist nur bei Gott, der alle Dinge nach seiner wunderbaren Einsicht geordnet hat und noch fort und fort regieret. Auf Seite des Menschen besteht darum die wahre Weisheit darin, dass man auf Gott vertraue und ihm gehorche. Die Furcht Gottes ist aller Weisheit Anfang und Ende. Darum empfiehlt der Verfasser, der ja in einer Zeit lebt, wo Gottesfurcht und Gesetzesbeobachtung bereits identische Begriffe waren, vor allem, dass man sich treu zum Gesetz halte und die Gebote erfülle. Er zeigt aber dann auch weiter, wie der wahrhaft Weise sich verhalte in den mannigfaltigen Beziehungen des praktischen Lebens. Und so

enthält nun sein Buch eine unerschöpfliche Fülle von Regeln für das Verhalten in Freude und Leid, Glück und Unglück, Reichthum und Armuth, in kranken und gesunden Tagen, in Anfechtung und Versuchung, in der bürgerlichen Gesellschaft: im Verkehr mit Freund und Feind, Hohen und Niedrigen, Armen und Reichen, Guten und Bösen, Klugen und Thörichten, in Handel und Wandel, Geschäft und Beruf, vor allem auch im eigenen Hause und in der Familie: wie man die Kinder zu erziehen, Knechte und Mägde zu behandeln, gegen das eigene Weib und gegen das schöne Geschlecht überhaupt sich zu verhalten habe. Für alle diese mannigfaltigen Verhältnisse werden die eingehendsten Rathschläge ertheilt, im Grossen und Ganzen auf Grund einer ernsten sittlichen Gesinnung, die nur zuweilen in äusserliche Lebensklugkeit umschlägt. Die Rathschläge des Verfassers sind die reife Frucht ernster und umfassender Reflexion über die Dinge und einer reichen Lebenserfahrung. Bei ihrem Eingehen auf das mannigfaltigste Detail geben sie uns zugleich ein lebendiges Bild der Sitten und Gewohnheiten, überhaupt des gesammten Culturzustandes seiner Zeit und seines Volkes. — Inwieweit die ausgesprochenen Gedanken und die Form, in welcher sie ausgesprochen werden, das eigene Erzeugniss des Verfassers sind und inwieweit er nur zusammenstellt, was schon im Volksmunde im Umlauf war, lässt sich im einzelnen natürlich nicht constatiren. In gewissem Grade wird beides der Fall sein. Jedenfalls aber ist er nicht blosser Sammler: dazu tritt die charaktervolle Persönlichkeit des Verfassers viel zu deutlich und bestimmt in den Vordergrund. Bei aller Mannigfaltigkeit der Sentenzen sind sie doch das Product einer einheitlichen und zusammenhängenden Welt- und Lebensanschauung.

Der Verfasser nennt sich selbst am Schlusse *c.* 50, 27: *Ἰησοῦς υἱὸς Σιρὰχ ὁ Ἱεροσολυμίτης*. Manche Handschriften haben nach *Σιράχ* den Zusatz *Ἐλεάζαρ*, der aber trotz seiner starken Bezeugung als Glosse zu betrachten sein wird (s. Fritzsche's Ausgabe und Commentar). Der Name *Σιράχ* ist = סִירָא „Panzer" (die Aspiration am Schlusse wie in *ἀκελδαμάχ* Apgesch. 1, 19). Der seltsame Irrthum des *Syncellus* (*Chron. ed. Dindorf* I, 525), dass er Hoherpriester gewesen sei, ist nur daraus entsprungen, dass in der Chronik des Eusebius, welche Syncellus benützt, nach dem Hohenpriester Simon Sohn des Onias II unser Jesus Sirach erwähnt wird, aber nicht als Hoherpriester, sondern nur als Verfasser unseres Buches (*Euseb. Chron. ad Ol.* 137—138, *ed. Schoene* II, 122). Auch die Meinung, dass er Priester gewesen sei, ist völlig grundlos, wenn sie auch schon im Texte des *cod. Sinaiticus* 50, 27 zum Ausdruck gekommen ist. — Seine Zeit lässt sich ziemlich genau bestimmen.

Sein Enkel, welcher das Buch in's Griechische übersetzt hat, sagt in dem vorangeschickten Prologe, dass er (der Enkel) nach Aegypten gekommen sei *ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως*. Mit dem 38. Jahre meint er natürlich nicht sein eigenes Lebensjahr, sondern das 38. Jahr des Königs Euergetes. Da von den beiden Ptolemäern, welche den Beinamen Euergetes führten, der eine nur 25 Jahre regiert hat, kann nur der zweite gemeint sein, mit seinem vollen Namen *Ptolemaeus* VII *Physcon Euergetes* II. Derselbe regierte zuerst (von 170 an) mit seinem Bruder gemeinsam, dann (von 145 an) allein. Er zählte aber seine Regierungsjahre vom ersteren Datum an. Demnach ist das 38. Jahr, in welchem der Enkel des Jesus Sirach nach Aegypten kam, das Jahr 132 vor Chr. Sein Grossvater mag also etwa 190—170 vor Chr. gelebt und geschrieben haben. Hiermit stimmt auch, dass er in seinem Buche (Cap. 50, 1—26) dem Hohenpriester Simon Sohn des Onias ein ehrenvolles Andenken widmet. Es wird nämlich unter diesem nicht Simon I (Anfang des 3. Jahrh., s. *Joseph. Antt.* XII, 2, 4), sondern Simon II (Anfang des 2. Jahrh., s. *Joseph. Antt.* XII, 4, 10) zu verstehen sein. Jesus Sirach preist dessen Verdienste im frischen Andenken an den eben Dahingegangenen.

Das Buch ist uns nur in der griechischen Uebersetzung erhalten, welche laut dem vorangeschickten Prologe der Enkel des Verfassers angefertigt hat. Ursprünglich ist es, wie eben dort gesagt ist und der ganze Sprachcharakter bestätigt, hebräisch geschrieben, und zwar wird das eigentliche Hebräisch, nicht das Aramäische als Ursprache anzunehmen sein (s. Fritzsche, Exeget. Handbuch S. XVIII). Hieronymus hat noch den hebräischen Text gekannt, s. *praef. in vers. libr. Salom.* (*Vallarsi* IX, 1293 *sq.*): *Fertur et πανάρετος Jesu filii Sirach liber et alius ψευδεπίγραφος, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem Hebraicum reperi, non Ecclesiasticum, ut apud Latinos, sed Parabolas praenotatum, cui juncti erant Ecclesiastes et Canticum Canticorum, ut similitudinem Salomonis non solum librorum numero, sed etiam materiarum genere coaequaret.*

Schon die Existenz eines hebräischen Textes noch zur Zeit des Hieronymus beweist, dass das Buch auch in den Kreisen des rabbinischen Judenthums beliebt war. Es werden aber auch mehrmals Sprüche daraus in der talmudischen Literatur citirt. Noch weit beliebter wurde es in der christlichen Kirche. Sowohl die griechischen als die lateinischen Kirchenväter citiren es häufig als *γραφή*, wie es denn auch durch die Bibelhandschriften uns erhalten ist. Die Beschränkung des christlichen Bibelkanons auf den Umfang des hebräischen war eben in der alten und mittelalterlichen Kirche fast

immer nur eine Theorie und ist erst in der protestantischen Kirche praktisch geworden.

Ueber die Citate aus בן סירא in der talmudischen Literatur s. *Wolf, Bibliotheca Hebraea* I, 257 *sqq.* Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 101 ff. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 20 f. 204 f. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 67 ff. Fritzsche, Exeget. Handbuch S. XXXVII. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (1880) S. 71 ff. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 430 f. — Nicht zu verwechseln mit diesen Citaten ist das sehr späte und apokryphe Alphabet des Ben Sira, eine Sammlung von 44 (2 × 22) Sprüchen nach der Reihenfolge des Alphabetes. S. darüber: *Wolf, Bibliotheca Hebraea* I, 260 *sqq.* III, 156 *sq.* *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* III, 726 *sq.* *Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in bibliotheca Bodleiana* (1852—1860) *col.* 203—205. *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 341. Neuere Ausgabe: *Alphabetum Siracidis utrumque ed. Steinschneider,* Berlin 1858.

Ueber den Titel des Buches s. bes. die oben citirte Stelle des Hieronymus. In den Handschriften lautet er: *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ.* — In der griechischen Kirche übertrug man die Bezeichnung *ἡ πανάρετος σοφία,* die nach *Euseb. Hist. eccl.* IV, 22, 8 zunächst von den Sprüchen Salomonis üblich war, auch auf unser Buch. So zuerst *Eusebius, Chron. ed. Schoene* II, 122 (wo die Uebereinstimmung des Syncellus und Hieronymus mit dem armenischen Texte beweist, dass der Ausdruck dem Eusebius selbst angehört). *Demonstr. evang.* VIII, 2, 71 *ed. Gaisford: Σίμων, καθ' ὃν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Σιρὰχ ἐγνωρίζετο, ὁ τὴν καλουμένην πανάρετον Σοφίαν συντάξας.* In den zahlreichen Citaten bei Clemens und Origenes findet sich diese Bezeichnung noch nicht. — In der lateinischen Kirche ist seit Cyprian die Bezeichnung *Ecclesiasticus* eingebürgert (*Cyprian. Testimon.* II, 1. III, 1. 35. 51. 95. 96. 97. 109. 110. 111). Vgl. die lateinische Uebersetzung des *Origenes, in Numer. homil.* XVIII, 3 (*ed. Lommatzsch* X, 221): *in libro qui apud nos quidem inter Salomonis volumina haberi solet et Ecclesiasticus dici, apud Graecos vero sapientia Jesu filii Sirach appellatur.*

Der Gebrauch des Buches in der christlichen Kirche beginnt bereits mit dem Neuen Testamente. Namentlich im Jakobusbriefe sind die Reminiscenzen aus Jesus Sirach unverkennbar. S. überh. Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 337 f. 344—348. Werner, Theol. Quartalschr. 1872, S. 265 ff. — Die ausdrücklichen Citate beginnen mit *Clemens Alexandrinus,* der unser Buch unzähligemal citirt, am häufigsten entweder mit der Formel *ἡ γραφὴ λέγει, φησίν* und dergl. (dreizehnmal: *Paedag.* I, 8, 62. 8, 68. II, 2, 34. 5, 46. 8, 69. 8, 76. 10, 98. 10, 99. III, 3, 17. 3, 23. 4, 29. 11, 58. 11, 83), oder mit der Formel *ἡ σοφία λέγει, φησίν* und dergl. (neunmal: *Paedag.* I, 8, 69. 8, 72. 9, 75. II, 1, 8. 2, 24. 7, 54. 7, 58. 7, 59. *Stromat.* V, 3, 18), oder auch als Worte des *παιδαγωγός* (*Paedag.* II, 10, 99. 101. 109). Nur zweimal wird das Buch als die *σοφία Ἰησοῦ* bezeichnet (*Stromat.* I, 4, 27. 10, 47). Einmal scheint Salomon als Verfasser genannt zu sein (*Strom.* II, 5, 24), doch ist das Citat unsicher. Einmal wird ein Ausspruch unserer *σοφία* als vorsophokleisch bezeichnet (*Paedag.* II, 2, 24). — Aehnlich ist der Stand der Citate bei *Origenes;* nur lassen sich hier die Citationsformeln in vielen Fällen nicht sicher constatiren, da die Mehrzahl der Schriften des Origenes nur lateinisch erhalten ist. Am häufigsten scheint auch Origenes das Buch als *γραφή citirt* zu haben. Im lateinischen Text wird einigemale Salomon als Verfasser

genannt (*in Numer. homil.* XVIII, 3 = *Lommatzsch* X, 221; *in Josuam homil.* XI, 2 = *Lommatzsch* XI, 108; *in Samuel. homil.* I, 13 = *Lommatzsch* XI, 311). Dass dies aber nicht auf Rechnung des Origenes kommen kann, beweist *contra Cels.* VI, 7 (*ed. Lommatzsch* XIX, 312): *παραδείξωμεν ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ὅτι προτρέπει καὶ ὁ θεῖος λόγος ἡμᾶς ἐπὶ διαλεκτικήν· ὅπου μὲν Σολομῶντος λέγοντος .... ὅπου δὲ τοῦ τὸ σύγγραμμα τὴν σοφίαν* [l. *τῆς σοφίας*] *ἡμῖν καταλιπόντος Ἰησοῦ υἱοῦ Σειρὰχ φάσκοντος.* — Cyprian citirt unser Buch durchweg als Werk Salomo's ganz wie die anderen salomonischen Schriften (*Testimon.* II, 1. III, 6. 12. 35. 51. 53. 95. 96. 97. 109. 113. *Ad Fortunatum c.* 9. *De opere et eleemosynis c.* 5. *Epist.* III, 2). Ebenso auch andere Lateiner. S. bes. die oben citirte Stelle des lateinischen *Origenes, in Numer. homil.* XVIII, 3 (*Lommatzsch* X, 221), und Hieronymus, welcher in seinem *Comment. in Daniel. c.* 9 (*opp. ed. Vallarsi* V, 686) die Stelle aus *Euseb. Demonstr. evang.* VIII, 2, 71 folgendermassen wiedergiebt: *Simon, quo regente populum Jesus filius Sirach scripsit librum, qui Graece πανάρετος appellatur et plerisque Salomonis falso dicitur.* — Ueber die weitere Geschichte des Gebrauches vgl. die Werke und Abhandlungen über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, auch Jahn's Einleitung in die göttl. Bücher des A. B. 2. Aufl. II. Thl., 3. u. 4. Abschn. (1803), 1. u. 2. Beilage, sowie meinen Artikel in Herzog's Real-Enc. I, 485—489.

Die wichtigsten Handschriften sind: 1) Der *Vaticanus* 1209, d. h. die berühmte vatikanische Bibelhandschrift, die aber, abgesehen von ihrer eklektischen Benützung in der sixtinischen Ausgabe, für unser Buch noch in keiner Ausgabe, auch nicht von Fritzsche, zur Kritik des Textes herangezogen ist (vgl. oben S. 582 f.). — 2) Der *Sinaiticus*, in Fritzsche's Ausgabe mit Nr. X bezeichnet. — 3) Der *Alexandrinus*, bei Fritzsche wie schon bei Holmes und Parsons, mit Nr. III bezeichnet. — 4) Die Fragmente des *Codex Ephraemi*, bei Fritzsche = *C*. — 5) Ein *Venetus*, bei Fritzsche nach Holmes und Parsons: Nr. 23. — Mehr über die Handschriften s. in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 489—491.

Ueber die Ausgaben s. oben S. 582 und Herzog's Real-Enc. I, 494 f. — Separat-Ausgabe: *Liber Jesu Siracidae Graece, ad fidem codicum et versionum emendatus et perpetua annotatione illustratus a C. G. Bretschneider, Ratisb.* 1806. Noch andere Separat-Ausgaben s. in Herzog's RE. I, 495.

Von den alten Uebersetzungen sind hervorzuheben: 1) Die alte lateinische, welche Hieronymus nicht revidirt hat (*praef. in edit. librorum Salomonis juxta Sept. interpretes* [*Vallarsi* X, 436]: *Porro in eo libro, qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur et in Ecclesiastico, quem esse Jesu filii Sirach nullus ignorat, calamo temperavi, tantummodo canonicas scripturas vobis emendare desiderans*). Sie ist in die Vulgata übergegangen, daher in allen Ausgaben der Vulgata gedruckt. Die Varianten von vier Handschriften (für Jesus Sirach wie für die Weisheit Salomonis) giebt: *Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, t.* II, *Remis* 1743. Den Text des *Amiatinus* (ebenfalls für jene beiden Bücher) hat Lagarde publicirt in seinen „Mittheilungen", 1884. — 2) Die beiden syrischen: a) die Peschito oder der syrische Vulgärtext, über dessen Ausgaben oben S. 583 zu vgl.; b) der *Syrus hexaplaris*, für unser Buch, wie für die Weisheit Salomonis, zum erstenmal nach einer Mailänder Handschrift herausgegeben von *Ceriani, Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus, Mediol.* 1874 (als *t.* VII der *Monum. sacra et prof.*). — Mehr über die alten Uebersetzungen s. in

Herzog's Real-Enc. I, 491—494. Texte auch in der Londoner Polyglotte Bd. IV.

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 583. — Kommentare: Bretschneider in der oben genannten Separat-Ausgabe. — Fritzsche, Die Weisheit Jesus Sirach's erklärt und übersetzt (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 5. Thl.), Leipzig 1859. — Die ältere Literatur s. bei *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 718 *sqq. Fürst, Biblioth. Judaica* III, 341 *sq.* Fritzsche S. XL. Herzog's Real-Enc. I, 496.

Einzel-Untersuchungen: Gfrörer, Philo Bd. II (1831) S. 18—52. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Bd. II (1834) S. 126—150. — *Winer, De utriusque Siracidae aetate, Erlang.* 1832. Vgl. auch Winer's Realwörterb. Art. „Jesus Sirach". — Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 100—105. — Ewald, Ueber das griech. Spruchbuch Jesus' Sohnes Sirach's (Jahrbb. der bibl. Wissensch. Bd. III, 1851, S. 125—140). — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer 1851, S. 266—319. — Geiger, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. XII, 1858, S. 536—543. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 340 ff. — Horowitz, Das Buch Jesus Sirach, Breslau 1865. — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. III, 252 ff. — Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1872, S. 49 ff. 97 ff. — Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach, Königsberg 1874. — Seligmann, Das Buch der Weisheit des Jesus Sirach (Josua ben Sira) in seinem Verhältniss zu den salomonischen Sprüchen und seiner historischen Bedeutung, Breslau 1883. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss (s. oben S. 584).

2. Die Pirke Aboth.

Auch in der Zeit nach Jesus Sirach ist die Spruchweisheit in Israel nicht ausgestorben. Hat doch Jesus Christus selbst seine Unterweisungen vielfach in diese Spruchform gekleidet. Es ist uns aber auch noch eine Sammlung solcher Sprüche in hebräischer Sprache erhalten, die wenigstens ihrer Grundlage nach in unsern Zeitraum gehört: die sogenannten *Pirke Aboth* (פִּרְקֵי אָבוֹת, Sprüche der Väter) oder abgekürzt bloss *Aboth* genannt. Diese Sammlung ist unter die Tractate der Mischna aufgenommen (in den vierten Haupt-Theil derselben), gehört aber eigentlich gar nicht dorthin. Denn während die Mischna sonst nur das jüdische Recht codificirt, enthält unser Tractat eine Sammlung von Sentenzen in der Weise des Jesus Sirach. Der Unterschied ist nur der, dass die Pirke Aboth nicht das Werk eines Einzelnen sind, sondern eine Sammlung von Aussprüchen von etwa sechzig mit Namen genannten Gelehrten. Die meisten sind auch sonst bekannt als hervorragende Gesetzeslehrer. Von Jedem werden in der Regel ein paar, oder auch mehrere, charakteristische Sentenzen mitgetheilt, die von ihm als besonders zu beachtende Lebensregeln seinen Schülern und Zeitgenossen

eingeschärft worden waren. Manche derselben sind blosse Nützlichkeitsregeln, die meisten aber stehen in irgend welcher Beziehung zum religiösen Gebiet; und es ist höchst bezeichnend für diese spätere Zeit, dass dabei mit ganz besonderem Nachdruck der Werth und die Nothwendigkeit des Gesetzesstudiums eingeschärft wird (vgl. die oben S. 349 f. mitgetheilten Proben). Die Autoritäten, deren Aussprüche in dieser Weise zusammengestellt werden, gehören zum grössten Theile dem Zeitalter der Mischna an, d. h. der Zeit von etwa 70—170 nach Chr. Nur einzelne hervorragende Autoritäten sind auch noch aus früherer Zeit berücksichtigt. Der Tractat umfasst fünf Capitel. Das in vielen Ausgaben angehängte 6. Capitel ist viel späteren Ursprungs.

Gedruckt ist unser Tractat in allen Ausgaben der Mischna (s. darüber oben §. 3). — Eine gute deutsche Uebersetzung in hebräischer Schrift giebt die unter Jost's Leitung bei Lewent in Berlin 1832—1834 erschienene Mischna-Ausgabe. Eine lateinische Uebersetzung bei *Surenhusius, Mischna etc. t.* IV, 1702, *p.* 409—484. — Von den zahlreichen Separat-Ausgaben (zum Theil mit Uebersetzungen) sind hervorzuheben: P. Ewald, Pirke Aboth oder Sprüche der Väter, übersetzt und erklärt, Erlangen 1825. — Cahn, Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, erster Perek (nicht mehr erschienen), Berlin 1875. — *Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, comprising Pirke Aboth and Pereq R. Meir in Hebrew and English, with critical and illustrative notes etc., Cambridge* 1877 (giebt den Text genau nach einer Cambridger Handschrift, *University Addit.* 470, 1). — Strack, פרקי אבות Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna-Traktat, mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister, 1882 (daselbst in der Einleitung auch noch andere Literatur).

IV. Die paränetische Erzählung.

1. Das Buch Judith.

Eine eigenthümliche Literaturgattung, die in unserer Periode mehrfach gepflegt wurde, ist die paränetische Erzählung. Auf Grund freier dichterischer Erfindung werden Geschichten erzählt, die zwar nach der Absicht des Verfassers wohl als wirkliche Geschichten gelten sollen, die aber nicht zum Zweck historischer Belehrung, sondern zum Zweck sittlich-religiöser Unterweisung und Ermunterung dargestellt werden. An den erzählten Ereignissen — aus der Geschichte des jüdischen Volkes oder aus dem Leben Einzelner — sollen die Leser lernen, dass die Furcht Gottes doch auch die höchste Weisheit sei, da Gott seinen Kindern schliesslich immer wunderbar hindurchhilft, wenn er sie auch vorübergehend in Noth und Gefahr bringt.

Eine Erzählung dieser Art ist die Geschichte der Judith. Der Inhalt ist in Kürze folgender. Nebukadnezar, der König von

Assyrien (*sic!*), fordert die Völker Vorder-Asiens, darunter auch die Bewohner Palästina's auf, ihm Heerfolge zu leisten in seinem Kriege gegen Arphaxad, den König von Medien. Da die Aufgeforderten dem Befehle nicht gehorchen, sendet Nebukadnezar nach Besiegung des Arphaxad seinen Oberfeldherrn Holofernes mit grosser Kriegsmacht gegen jene Völker des Westens, um sie wegen ihres Ungehorsams zu züchtigen. Holofernes führt den Befehl aus, verwüstet die Länder und zerstört die Heiligthümer, damit man den Nebukadnezar allein als Gott verehre (Cap. 1—3). Als er bis in die Ebene Esdrelon vorgedrungen ist, rüsten sich die Juden, die eben erst aus der Gefangenschaft zurückgekehrt sind und ihren Cultus neu eingerichtet haben (*sic!* zur Zeit Nebukadnezar's), zum Widerstand. Auf Anordnung des Hohenpriesters Joakim versperren sie dem Holofernes bei der Festung Betylua (*Βετυλούα*, im Lateinischen *Bethulia*), gegenüber der Ebene Esdrelon, den Durchzug nach Jerusalem (Cap. 4—6)[9]. Während nun Holofernes Betylua belagert und die Noth in der Stadt bereits aufs Höchste gestiegen ist, beschliesst Judith, eine reiche schöne und fromme Wittwe, durch eine muthige That ihr Volk zu retten (Cap. 7—9). Nur von einer Sklavin begleitet geht sie, schön geschmückt, hinaus in das feindliche Lager und verschafft sich durch die Vorspiegelung, dass sie den Feinden den Weg nach Jerusalem zeigen wolle, Zugang zu Holofernes. Holofernes schenkt ihr Vertrauen und wird durch ihre Schönheit gereizt. Nach dreitägigem Verweilen im Lager muss sie an einem Trinkgelage theilnehmen, nach dessen Beendigung sie mit Holofernes allein im Zelte zurückgelassen wird. Holofernes ist aber vom Weine so trunken, dass Judith nun ihr Vorhaben ausführen kann. Sie nimmt das eigene Schwert des Holofernes und schlägt ihm damit das Haupt ab. Unbehelligt entfernt sie sich aus dem Lager; das Haupt des Holofernes lässt sie von ihrer Sklavin in einem Sacke mitnehmen.

---

9) Die Stadt *Βετυλούα* (*Bethulia*) kommt sonst nicht vor (ausser bei christlichen Pilgern, welche sie auf Grund unserer Erzählung bald da bald dort ansetzen). An ihrer Existenz ist trotzdem wohl nicht zu zweifeln, da der Verfasser für seine Erzählung doch nicht erst eine künstliche Geographie geschaffen haben wird. Ueber ihre muthmassliche Lage s. Robinson, Palästina III, 382, 586 f. Ders., Neuere biblische Forschungen S. 443. Fritzsche in Schenkel's Bibellex. I, 431. *Guérin, Samarie* I, 344—350. — Der Palästina-Pilger *Theodosius* (*ed. Gildemeister* 1882) erwähnt §. 20 *Betulia, ubi Olofernes mortuus est,* im äussersten Süden Palästina's XII *mil. pass.* südlich von Raphia. Dort hat allerdings ein Ort dieses Namens existirt (s. *Wesseling, Vetera Romanorum itineraria p.* 719; Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs II, 367 f.; Gildemeister's Anm. zu Theodosius). Allein dieser kann nicht gemeint sein, da unser Betylua viel weiter nördlich, in Samarien, gelegen haben muss.

So kommt sie zurück nach Betylua, wo sie mit Jubel empfangen wird (Cap. 10—13). Als die Feinde merkten, was geschehen war, flohen sie nach allen Seiten auseinander und wurden von den Juden mit Leichtigkeit niedergemacht. Judith aber wurde von ganz Israel als Retterin gepriesen (Cap. 14—16).

Da das Buch in die christliche Bibel Aufnahme gefunden hat, so haben sich nicht nur katholische, sondern auch manche protestantische Theologen verpflichtet gefühlt, die Geschichtlichkeit der Erzählung zu vertheidigen (so auf protestantischer Seite namentlich auch noch O. Wolff 1861). Die geschichtlichen Verstösse sind aber so stark und der paränetische Zweck liegt so auf der Hand, dass man auch nicht einmal einen historischen Kern annehmen kann. Das Buch ist eine freie Composition, die lediglich den Zweck hat, das Volk zu tapferem Widerstand gegen die Feinde seines Glaubens und seiner Freiheit zu ermuntern. Dabei ist der Standpunkt des Verfassers bereits ganz der der pharisäischen Gesetzlichkeit. Gerade die peinliche Sorgfalt in der Beobachtung der Reinheits- und Speisegesetze wird an Judith gerühmt und deutlich zu verstehen gegeben, dass sie eben deshalb Gott auf ihrer Seite hat. Die erzählte Geschichte weist uns aber in eine Zeit, wo nicht nur dem Volke, sondern auch seinem Glauben Gefahr drohte. Denn Holofernes verlangt, dass Nebukadnezar als Gott verehrt werde. Das erinnert an Daniel und an die makkabäische Zeit. In diese Zeit lässt sich daher mit grosser Wahrscheinlichkeit die Entstehung des Buches verlegen (so z. B. auch Fritzsche, Ewald, Hilgenfeld 1861, Nöldeke). Da das Interesse für die politische Freiheit bei dem Verfasser ebenso stark ist wie das für die religiöse, so wird man vielleicht nicht an die erste Zeit der Erhebung, sondern an eine etwas spätere Periode zu denken haben. Bis in die römische Zeit herabzugehen, ist nicht rathsam, da der politische Hintergrund (der Hohepriester als Oberhaupt des jüdischen Staates, die hellenistischen Städte als selbständige, dem Grosskönig nur zur Heeresfolge verpflichtete Staaten) weit mehr der griechischen als der römischen Zeit entspricht. Ganz unmöglich ist es, die Abfassung in die Zeit Trajan's zu setzen (so Hitzig, Grätz und namentlich Volkmar, der in unserem Buche eine verhüllte Darstellung der trajanischen Feldzüge findet). Denn die Geschichte der Judith ist bereits dem Clemens Romanus (gegen Ende des ersten Jahrh. nach Chr.) bekannt.

Das Buch hat dem Hieronymus in einem chaldäischen Texte vorgelegen (s. unten). Wie sich dieser zu unserm griechischen Texte verhalte, lässt sich nicht bestimmt sagen, da wir nicht wissen, wie weit sich Hieronymus bei seiner Bearbeitung des lateinischen Textes an den chaldäischen angeschlossen hat. Jedenfalls ist aus inneren

Gründen ziemlich sicher — wie auch fast allgemein angenommen wird —, dass unser griechischer Text Uebersetzung eines hebräischen (oder aramäischen) Originales ist (s. Movers in der unten genannten Abhandlung und Fritzsche, Handb. S. 115 f.).

Bei den (palästinensischen) Juden war das Buch zur Zeit des Origenes nicht im Gebrauch, auch kein hebräischer Text davon bekannt: *Epist. ad African. c.* 13: *Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται οὐδὲ τῇ Ἰουδήθ· οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί· ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν.* — Vermuthlich ist also der hebräische Grundtext früh verloren gegangen und der dem Hieronymus bekannte chaldäische Text war eine spätere Bearbeitung nach dem Griechischen. Ueber noch spätere jüdische Bearbeitungen s. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 124 f. Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1867, S. 337—366).

Gebrauch in der christlichen Kirche: *Clemens Romanus c.* 55: *Ἰουδὶθ ἡ μακαρία.* — *Tertullian. De monogam. c.* 17: *nec Joannes aliqui Christi spado, nec Judith filia Merari nec tot alia exempla sanctorum* (!). — *Clemens Alexandr. Strom.* II, 7, 35. IV, 19, 118 (an letzterer Stelle Judith ausdrücklich erwähnt). — *Origenes, fragm. ex libro sexto Stromatum,* bei *Hieronymus adv. Rufin. lib.* I (*Lommatzsch* XVII, 69 *sq.*): *Homo autem, cui incumbit necessitas mentiendi, diligenter attendat, ut sic utatur interdum mendacio, quomodo condimento atque medicamine; ut servet mensuram ejus, ne excedat terminos, quibus usa est Judith contra Holophernem et vicit eum prudenti simulatione verborum.* — Andere Citate bei *Origenes: Comm. in Joann. t.* II, *c.* 16 (*Lommatzsch* I, 132); *in lib. Judicum homil.* IX, 1 (*Lommatzsch* XI, 279); *de oratione c.* 13 (*Lommatzsch* XVII, 134); *de oratione c.* 29 (*Lommatzsch* XVII, 246). — Ueber die weitere Geschichte des Gebrauches s. die Kanonsgeschichte.

Der griechische Text liegt in drei Recensionen vor: 1) Der ursprüngliche Text ist der in den meisten Handschriften enthaltene, u. A. auch im *Vaticanus* (in den kritischen Apparaten mit Nr. II bezeichnet), *Alexandrinus* (Nr. III) und *Sinaiticus* (Nr. X). — 2) Ein überarbeiteter Text ist der in *cod.* 58 vorliegende (die Numerirung der Handschriften nach Holmes und Parsons). Derselbe Text liegt auch der alten lateinischen und der syrischen Uebersetzung zu Grunde. — 3) Eine andere, aber mit der eben genannten verwandte Recension des Textes ist enthalten in den *codd.* 19 und 108. — Ueber die Ausgaben s. oben S. 582.

Von den alten Uebersetzungen sind auch bei unserem Buche vor allem zu nennen: 1) die lateinischen, und zwar a) der *Vetus Latinus* (vor Hieronymus), für welchen Sabatier fünf Handschriften verglichen hat, deren starke Abweichungen von einander vollkommen das bestätigen, was Hieronymus über die *multorum codicum varietas vitiosissima* zu seiner Zeit sagt (*Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* I, *Remis* 1743, *p.* 744—790). Ueber das Verhältniss der Texte zu einander und zum griechischen s. Fritzsche's Commentar S. 118 ff. — b) Die Uebersetzung des Hieronymus (= *Vulgata*), über deren Entstehung er selbst im Vorwort sagt (*Opp. ed. Vallarsi* X, 21 *sq.*): *Apud Hebraeos liber Judith inter apocrypha* [*al. hagiographa*] *legitur* . . . . . *Chaldaeo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae, immo exactioni, et sepositis occupationibus, quibus*

vehementer arctabar, huic unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi: sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi. Nach diesem eigenen Geständniss ist das Werk eine freie Bearbeitung und zwar eine flüchtig zurecht gemachte. Zu Grunde gelegt ist dabei der alte Lateiner. Vgl. Fritzsche's Commentar S. 121 f. Zur Textkritik: Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Judith, Progr. der Studienanstalt, Speier 1883. — 2) Ueber die syrische Uebersetzung und deren Ausgaben s. oben S. 583. — Die Londoner Polyglotte (Bd. IV) giebt ausser dem griechischen Text nur die lateinische Vulgata und den Syrer.

Die exegetischen Hülfsmittel überhaupt s. oben S. 583. — Commentare: Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith erklärt (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 2. Thl.), Leipzig 1853. — O. Wolff, Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde vertheidigt und erklärt, Leipzig 1861. — Die ältere Literatur bei *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 736—738. *Fürst, Biblioth. Judaica* II, 51 (unter *„Jehudit“*). Volkmar, Handb. der Einl. in die Apokryphen I, 1 (1860) S. 3—5. Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 496.

Einzel-Untersuchungen: *Montfaucon, La vérité de l'histoire de Judith, Paris* 1690. — Movers, Ueber die Ursprache der deuterokanonischen Bücher des A. T. (Zeitschr. für Philos. und kathol. Theol. Hft. 13, 1835, S. 31 ff. [nur über Judith]). — *Schoenhaupt, Études historiques et critiques sur le livre de Judith, Strasb.* 1839. — Reuss, Art. „Judith“ in Ersch und Gruber's Allg. Encykl. Section II, Bd. 28 (1851) S. 98 ff. — *Nickes, De libro Judithae, Vratislav.* 1854. — *Journal of Sacred Literature and Biblical Record vol.* III, 1856, *p.* 342—363. *Vol.* XII, 1861, *p.* 421—440. — Volkmar, Die Composition des Buches Judith (Theol. Jahrbb. 1857, S. 441—498). — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1858, S. 270—281. — R. A. Lipsius, ebendas. 1859, S. 39—121. — Hitzig, ebendas. 1860, S. 240—250. — Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, I. Thl. 1. Abth. Judith, 1860. — Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, S. 335—385. — K. H. A. Lipsius, Sprachliches zum Buche Judith (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862, S. 103—105). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (3. Aufl. 1864) S. 618 ff. — Grätz, Gesch. der Juden Bd. IV (2. Aufl. 1866), Note 14, S. 439 ff. — R. A. Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1867, S. 337—366). — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. III, 445 ff. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss (s. oben S. 584).

2. Das Buch Tobit.

Ein Werk ähnlicher Art wie Judith ist das Buch Tobit, nur dass es sich nicht auf dem Boden der politischen Geschichte, sondern auf dem der Biographie bewegt, und dem entsprechend mit seiner Paränese sich nicht an das Volk, sondern an den Einzelnen wendet. — Tobit, der Sohn Tobiel's vom Stamme Naphthali, der in den Tagen Salmanassar's des Königs von Assyrien als Gefangener nach Ninive weggeführt worden war, erzählt, wie er sammt seinem Weibe Anna und seinem Sohn Tobias stets, sowohl vor als nach

der Wegführung in die Gefangenschaft, auch unter den folgenden Königen Sanherib und Asarhaddon, streng nach den Anforderungen des Gesetzes gelebt habe. Namentlich pflegte er auch, wenn Angehörige seines Volkes von den Assyrern getödtet und unbeerdigt liegen gelassen wurden, dieselben zu bestatten. Als er einst nach Ausübung eines solchen Liebesdienstes im Freien schlief (um nicht als ein durch die Leiche Verunreinigter sein Haus unrein zu machen), fiel ihm Sperlingskoth in die Augen, infolge dessen er erblindete (Cap. 1—3, 6). Zur selben Zeit lebte in Ekbatana in Medien eine fromme Jüdin, Sara die Tochter Raguel's, welche schon sieben Männer gehabt hatte, die aber alle in der Brautnacht von dem bösen Geist Asmodi getödtet worden waren (Cap. 3, 7—17). Der alte Tobit erinnerte sich indessen in seinem Elende, dass er einst bei einem Stammesgenossen Gabael in Rhages in Medien zehn Talente Silbers hinterlegt habe. Er sendet daher, da er den Tod erwartet, seinen Sohn Tobias dorthin mit der Weisung, das Geld, das sein Erbe sein soll, sich aushändigen zu lassen. Tobias geht und nimmt sich einen Reisegefährten mit, der aber in Wahrheit der Engel Raphael ist (Cap. 4—5). Unterwegs badet Tobias im Tigris, wobei er einen Fisch fängt. Auf Geheiss des Engel's schneidet er diesem Herz, Leber und Galle heraus und nimmt diese mit sich. Sie kommen nun nach Ekbatana, wo sie bei Raguel einkehren. Raguel erkennt in Tobias einen Verwandten und giebt ihm seine Tochter Sara zur Frau. Als die Neuvermählten in das Brautgemach eingetreten sind, bereitet Tobias nach Anweisung des Engel's Rauch von dem Herz und der Leber des Fisches und vertreibt durch diesen Qualm den Dämon Asmodi, der auch ihn, wie die früheren Männer der Sara tödten wollte. So kann die vierzehntägige Hochzeitsfeier ihren ungestörten Verlauf nehmen, während deren der Engel nach Rhages reist, um von Gabael das Geld in Empfang zu nehmen (Cap. 6—9). Nach Beendigung der Hochzeit kehrt Tobias mit seinem Weibe Sara zu seinen Eltern nach Ninive zurück und verschafft nun seinem blinden Vater Tobit dadurch wieder das Augenlicht, dass er ihm nach Anweisung des Engels die Fisch-Galle auf die Augen streicht (Cap. 10—12). Voll Dankes gegen Gott stimmt Tobit einen Lobgesang an und lebt darnach noch beinahe hundert Jahre. Auch Tobias wird 127 Jahre alt (Cap. 13—14).

Die Erfindung der Fabel ist reich gegliedert, das Detail mannigfaltig, und die an verschiedenen Punkten angesponnenen Fäden der Erzählung geschickt in einander gewoben. Als literarisches Erzeugniss steht daher unser Buch entschieden höher als Judith. Der religiöse Standpunkt aber ist ganz derselbe. Auch hier wird alles Gewicht auf die strenge Gesetzesbeobachtung gelegt, zu welcher auch

die Ausübung von Werken der Wohlthätigkeit gehört. Dabei thun wir gelegentlich lehrreiche Blicke in den Aberglauben der Zeit. — Da die ganze Erzählung in der Diaspora spielt, so scheint der Verfasser auch vorwiegend für die Juden der Diaspora zu schreiben: er will durch die Vorbilder, die er den Lesern hier vor Augen führt, darauf hinwirken, dass auch die in der Heidenwelt zerstreuten Glieder des Volkes treu am Gesetze festhalten und dasselbe streng und gewissenhaft beobachten. Man kann daher auch nicht entscheiden, ob das Buch in Palästina oder in der Diaspora entstanden ist.

Die Zeit der Abfassung lässt sich nur innerhalb ziemlich weiter Grenzen fixiren. Verhältnissmässig am sichersten dürfte es sein, dass das Buch vor dem Tempelbau des Herodes geschrieben ist. Freilich glaubte Hitzig (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 250 ff.) annehmen zu müssen, dass es nach der Zerstörung des Tempels durch Titus geschrieben sei, weil nämlich bei den Verheissungen am Schluss namentlich auch geweissagt wird, dass der Tempel wieder in grosser Pracht werde gebaut werden (13, 16 f. 14, 4—5). Allein bei genauerer Betrachtung wird man es wahrscheinlich finden, dass der Verfasser schrieb, als der Tempel Serubabels noch stand. Er stellt sich auf den Standpunkt der assyrischen Zeit und weissagt von hier aus zunächst die Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer und dann seine Wiedererbauung, wobei er aber zweierlei unterscheidet: 1) die Herstellung eines unansehnlichen Baues bis zum Ablauf einer bestimmten Zeit, und 2) die nach Ablauf dieser Zeit erfolgende Wiedererbauung in wunderbarer Pracht und Herrlichkeit (14, 5: *καὶ οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος· καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἱερουσαλὴμ ἐντίμως· καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος οἰκοδομῇ ἐνδόξῳ, καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς οἱ προφῆται*). Der historische Bau, welchen der Verfasser kennt, ist also unansehnlicher als der frühere, salomonische Tempel (*οὐχ οἷος ὁ πρότερος*). So könnte er sich doch kaum ausdrücken, wenn er den herodianischen Tempel schon gekannt hätte. Bildet also dieser den *terminus ad quem* für die Abfassung des Buches, so wird man am sichersten gehen, wenn man sagt, dass dasselbe im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte vor Christo geschrieben ist. Denn weiter hinauf zu gehen, verbietet der ganze Geist des Buches.

Dem Hieronymus hat, wie vom Buch Judith so auch vom Buch Tobit ein chaldäischer Text vorgelegen, welchen er bei seiner lateinischen Bearbeitung benützt hat (s. unten). Ein solcher chaldäischer Text ist uns noch erhalten in einer erst in neuerer

Zeit von der bodlejanischen Bibliothek in Oxford erworbenen Handschrift, wornach Neubauer ihn herausgegeben hat (*The book of Tobit, a chaldee text etc. ed. by Neubauer, Oxford* 1878). Beide Texte, der lateinische des Hieronymus und dieser chaldäische, haben eine auffallende Eigenthümlichkeit gemeinsam, und zwar nur sie. Während nämlich nach dem griechischen Text und den andern Uebersetzungen Tobit im ersten Abschnitt (Cap. 1, 1—3, 6) in der ersten Person erzählt, und erst nachher, nachdem inzwischen von der Sara die Rede war, die Erzählung in der dritten Person fortfährt, gebrauchen Hieronymus und der Chaldäer von Anfang an die dritte Person. Hiernach ist es sehr wahrscheinlich, dass dem Hieronymus, wenn nicht geradezu unser chaldäischer Text, so doch ein damit verwandter vorgelegen hat (dass unser chaldäischer Text selbst erst Bearbeitung eines älteren ist, ist aus anderen Gründen wahrscheinlich, s. unten). Zugleich ist aber mit jener Eigenthümlichkeit auch bewiesen, dass unser chaldäischer Text nicht die Vorlage des griechischen ist. Denn die uniforme Herstellung der dritten Person ist offenbar das sekundäre; der Uebergang aus der ersten in die dritte Person das ursprüngliche. Ueberhaupt aber fehlen Anhaltspunkte dafür, dass unser griechischer Text Uebersetzung einer semitischen Vorlage sei. Denn auch die beiden hebräischen Texte, welche im 16. Jahrhundert gedruckt wurden, sind spätere Producte (s. unten). Andererseits sprechen manche stilistische Eigenthümlichkeiten (z. B. die Formel *καλὸς καὶ ἀγαθός* 7, 7) für die Originalität des griechischen Textes [10]).

Bei den (palästinensischen) Juden war nach der Versicherung des Origenes das Buch zu dessen Zeit nicht in Gebrauch und ein hebräischer Text davon nicht bekannt (*Origenes, Epist. ad African. c.* 13, s. den Wortlaut S. 602. *Id., De oratione c.* 14 = *Lommatzsch* XVII, 143: *τῇ δὲ τοῦ Τωβὴτ βίβλῳ ἀντιλέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς ὡς μὴ ἐνδιαθήκῳ*). Dass es aber bald darauf doch beliebt wurde, beweisen die vorhandenen semitischen Texte, deren einer bereits dem Hieronymus bekannt war.

In der christlichen Kirche lässt sich der Gebrauch des Buches schon bei den apostolischen Vätern constatiren. Vgl. II *Clem.* 16, 4 = *Tobit* 12, 8 (dazu Harnack's Anm. zu II *Clem.*). *Epist. Polycarp.* 10, 2 = *Tobit* 4, 10. — Nach *Irenaeus* I, 30, 11 zählten die Ophiten den Tobias zu den alttestamentlichen Propheten. — *Clemens Alexandrinus* citirt das Buch mehrmals als *γραφή* (*Strom.* II, 23, 139; VI, 12, 102). — *Hippolytus* zieht in seinem Commentar zur Geschichte der Susanna die Geschichte Tobit's als Parallele herbei (*Hippolyt. ed. Lagarde p.* 151). — *Origenes Epist. ad African. c.* 13 nimmt ausführlich Bezug auf die Geschichte des Tobias und sagt dabei ganz allgemein: *χρῶνται τῷ Τωβίᾳ αἱ ἐκκλησίαι.* Er citirt es daher auch öfters als *γραφή*

---

10) Vgl. auch Fritzsche's Commentar S. 8. Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 61.

(*Comment. in epist. ad Rom. lib.* VIII *c.* 11 *fin.* = *Lommatzsch* VII, 272; *de oratione c.* 11 = *Lommatzsch* XVII, 124; vgl. auch *de oratione c.* 14 und 31 = *Lommatzsch* XVII, 143 und 284; *contra Cels.* V, 19 = *Lommatzsch* XIX, 196). — *Cyprianus* macht häufig Gebrauch von dem Buche (*testimon.* III, 1. 6. 62; *ad Fortunatum c.* 11; *de opere et eleemosynis c.* 5 u. 20). — Ueber das Weitere s. die Werke über die Kanonsgeschichte; auch Jahn's Einl. in die göttl. Bücher des Alten Bundes, 2. Aufl. II. Thl. 3. u. 4. Abschn. (1803), erste und zweite Beilage.

Vom griechischen Texte existiren drei Recensionen: 1) Die in den meisten Handschriften, u. A. auch im *Vaticanus* (Nr. II) und *Alexandrinus* (Nr. III) enthaltene. Ihr folgt die syrische Version bis Cap. 7, 9. — 2) Der Text des *cod. Sinaiticus* (Nr. X), der sehr stark vom gewöhnlichen abweicht. An ihn schliesst sich zwar nicht ganz, aber doch vorwiegend der alte Lateiner an. — 3) Der Text der *codd.* 44, 106, 107 (nach der Zählung von Holmes und Parsons), der mit demjenigen des *Sinaiticus* verwandt ist. Er liegt jedoch nur für Cap. 6, 9—13, 8 vor, da die genannten Handschriften vorher und nachher die gewöhnliche Recension geben. Dieser Text liegt dem Syrer von Cap. 7, 10 an zu Grunde. — Ob der gewöhnliche Text oder der des *Sinaiticus* der ursprüngliche ist, ist schwer zu entscheiden, da für beides sich Gründe geltend machen lassen. Für die Ursprünglichkeit des gewöhnlichen Textes entscheiden sich Fritzsche (Proleg. zu seiner Ausgabe) und Nöldeke (Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 45 ff.); für diejenige des *Sinaiticus:* Reusch (in seiner Separat-Ausgabe); vgl. auch Theolog. Literaturzeitung 1878, 333 f. — In Fritzsche's Ausgabe der Apokryphen sind sämmtliche drei Texte neben einander abgedruckt. Der Text des *Sinaiticus* ist separat herausgegeben von Reusch (*Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus, Bonnae* 1870). Sonst vgl. über die Ausgaben oben S. 582.

Von den alten Uebersetzungen sind zu nennen: 1) die lateinischen, und zwar a) der alte Lateiner, dessen Text in den von Sabatier verglichenen vier Handschriften sehr stark variirt, im wesentlichen aber mit dem *Sinaiticus* übereinstimmt (*Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* I). Die vier Handschriften Sabatier's repräsentiren zwei Recensionen, von denen die eine in drei Handschriften, die andere in einer (*Vat.* 7) enthalten ist[11]). Fragmente einer dritten Recension bieten die Citate in dem von Mai herausgegebenen *Speculum Augustini* (s. darüber Reusch, Das Buch Tobias 1857, S. XXVI). Noch nicht untersucht ist der Text eines *cod. Ambrosianus,* dessen Herausgabe von Ceriani für die *Monum. sacra et profana* beabsichtigt, aber meines Wissens bis jetzt nicht erfolgt ist. Das Gleiche gilt von einem Münchener Codex, dessen Herausgabe Ziegler in Aussicht gestellt hat (*Neubauer, The book of Tobit p.* X *n.* 6). S. überhaupt: Ilgen, Die Geschichte Tobi's S. CLXXXIII ff. Fritzsche, Handb. S. 11 f. Reusch, Das Buch Tobias S. XXV ff. Sengelmann, Das Buch Tobit S. 49—56. — b) Die Uebersetzung des Hieronymus (= *Vulgata*), die in ähnlicher Weise wie seine Bearbeitung des Buches Judith entstanden ist, s. *praef. in vers. libri Tob.* (*Vallarsi* X, 1 *sq.*): *Exigitis, ut librum Chaldaeo sermone conscriptum ad Latinum stilum tra-*

11) Der Text des *Vaticanus* 7 ist (nach Reusch, *Libellus Tobit* 1870 *p.* IV) genauer als von Sabatier herausgegeben von *Bianchini*, *Vindiciae canonicarum scripturarum, Romae* 1740, *p.* CCCL. Vgl. über diesen Text auch Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol. 1878, S. 218.

ham, librum utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes his quae apocrypha [*al. hagiographa*] *memorant manciparunt. Feci satis desiderio vestro . . . . Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui, et quidquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario sermonibus Latinis exposui.* Eine Vergleichung mit dem alten Lateiner zeigt, dass Hieronymus diesen zu Grunde gelegt und frei bearbeitet hat, wobei er den chaldäischen Text immerhin berücksichtigt haben mag. Vgl. Ilgen S. CXLIV ff. Fritzsche S. 12 f. Reusch S. XXXII ff. Sengelmann S. 56—61. Eine nähere Controle ist trotz der Wiederauffindung des chaldäischen Textes nicht möglich, da der uns erhaltene chaldäische Text selbst schon secundär ist. — 2) Der uns erhaltene syrische Text (zum erstenmale gedruckt in der Londoner Polyglotte Bd. IV) ist zusammengesetzt aus den Bruchstücken zweier verschiedener Versionen, deren eine (bis 7, 9) dem gewöhnlichen griechischen Texte, die andere (von 7, 10 an) dem Text der *codd.* 44, 106, 107 folgte. S. Ilgen S. CXXXVII f. CLXIX ff. Reusch S. XXX f. Sengelmann S. 47 f. Ueber die Ausgaben s. oben S. 583. In der grossen Mailänder Peschito-Handschrift ist das Buch Tobit nicht enthalten.

3) Der von Neubauer herausgegebene chaldäische Text (s. oben S. 606) stimmt im Wesentlichen mit der griechischen Recension des *Sinaiticus* überein und ist vermuthlich aus dieser geflossen. Der Text, wie er vorliegt, ist aber wahrscheinlich nur die verkürzte und überarbeitete Gestalt eines älteren chaldäischen Textes. S. ausser Neubauer's Ausgabe auch Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol. 1878, S. 216—222, und besonders Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 45—69.

4) Endlich sind noch zwei hebräische Bearbeitungen zu nennen, welche seit dem 16. Jahrhundert öfters gedruckt wurden, nämlich: a) der sogenannte *Hebraeus Fagii*, eine zuerst 1517 zu Constantinopel, dann 1542 von Fagius herausgegebene hebräische Uebersetzung auf Grund des gewöhnlichen griechischen Textes. S. darüber Ilgen S. CXXXVIII ff. Fritzsche S. 9 f. Reusch S. XLVII. Sengelmann S. 63 f. — b) Der *Hebraeus Münsteri*, eine freie hebräische Bearbeitung, welche (nach Neubauer S. XII) zuerst 1516 zu Constantinopel, dann 1542 von Sebastian Münster herausgegeben wurde. Bis zum Bekanntwerden des chaldäischen Textes glaubte man, dass ihr der alte Lateiner zu Grunde liege (so Ilgen S. CCXVII ff. Fritzsche S. 14. Reusch S. XLVII f. Sengelmann S. 61 ff.). Seitdem der chaldäische Text vorliegt, darf es als sicher gelten, dass der *Hebraeus Münsteri* aus dem Chaldäischen geflossen ist, jedoch nicht aus dem uns erhaltenen Texte, sondern aus einer älteren Gestalt desselben. S. bes. Nöldeke a. a. O.; auch Bickell a. a. O. In dieser älteren Gestalt war noch wie im griechischen Texte in den ersten drei Capiteln die erste Person gebraucht, die auch der *Hebr. Münst.* beibehalten hat. Eine gute Ausgabe des *Hebr. Münst.* unter Vergleichung von zwei Handschriften nebst englischer Uebersetzung lieferte Neubauer (*The book of Tobit, a chaldee text etc. ed. by Neubauer, Oxford* 1878). Beide hebräische Texte nebst lateinischer Uebersetzung sind auch in die Londoner Polyglotte Bd. IV aufgenommen. Ueber die älteren Ausgaben vgl. *Wolf, Bibliotheca Hebraea* I, 391 *sqq.* II, 413 *sq.* III, 275. IV, 154. *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* III, 738 *sq. Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana* (1852—1860) *col.* 200—202. *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 425.

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 583. — Commentare: **Ilgen**, Die Geschichte Tobi's nach drey verschiedenen Originalen, dem Griechischen dem Lateinischen des Hieronymus und einem Syrischen übersetzt und mit Anmerkungen exegetischen und kritischen Inhalts auch einer Einleitung versehen, Jena 1800. — **Fritzsche**, Die Bücher Tobi und Judith erklärt (Exeget. Handbuch zu den Apokryphen II. Thl.) Leipzig 1853. — **Reusch**, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt, Freiburg 1857. — **Sengelmann**, Das Buch Tobit erklärt, Hamburg 1857. — **Gutberlet**, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt, Münster 1877. — Die ältere Literatur bei *Fabricius-Harl.* III. 738 *sq.* *Fürst, Bibl. Jud.* III. 425 *sq.* Fritzsche S. 20. Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 496.

Einzel-Untersuchungen: [**Eichhorn**], Ueber das Buch Tobias (Allgem. Biblioth. der bibl. Literatur II, 410 ff.). — **Reusch**, Der Dämon Asmodäus im B. Tobias (Theol. Quartalschr. 1856, S. 422—445). **Ders.**, Recension Sengelmann's in der Theol. Quartalschr. 1858, S. 318—332. — *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* IV, 1857, *p.* 59—71. VI, 1858, *p.* 373—382. — **Hitzig**, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 250—261 — **Hilgenfeld**, ebendas. 1862, S. 181—198. — **Ewald**, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (3. Aufl.) S. 269 ff. — **Grätz**, Gesch. der Juden Bd. IV (2. Aufl.) Note 17, S. 466 f. — **Kohut**, Etwas über die Moral und die Abfassungszeit d. B. Tobias (Geiger's Jüdische Zeitschr. f. Wissenschaft u. Leben X, 1872, S. 49—73; auch separat). — **Fritzsche** in Schenkel's Bibellex. V, 540 ff. — ***Renan**, L'église chrétienne* (1879) *p.* 554—561. — **Grätz**, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1879, S. 145 ff. 385 ff. 433 ff. 509 ff. — **Grimm**, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1881, S. 38—56. — **Preiss**, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1885, S. 24—51. — Die Einleitungswerke von **Jahn**, **Eichhorn**, **Bertholdt**, **Welte**, **Scholz**, **Nöldeke**, **De Wette-Schrader**, **Reusch**, **Keil**, **Kaulen**, **Kleinert**, **Reuss** (s. oben S. 584).

V. Prophetische Pseudepigraphen.

Die bisher genannten Literatur-Producte schliessen sich alle in der Form mehr oder weniger an die Vorbilder der älteren, kanonisch gewordenen Literatur an und stehen ihr auch dem Geiste und Inhalte nach am nächsten. Eine neue Literaturgattung, und zugleich die beliebteste und einflussreichste in unserer Periode, ist die der prophetischen Pseudepigraphen. Während die alten Propheten mit ihren Lehr- und Mahnreden sich direct an das Volk wendeten, zunächst in mündlicher Rede und erst in zweiter Linie auch schriftstellerisch, pflegen jetzt die Männer, die von religiösem Enthusiasmus getrieben mit Lehr- und Mahnrede auf die Zeitgenossen wirken wollen, nicht selbst hervorzutreten, sondern unter der geborgten Autorität grosser Namen der Vergangenheit zum Volk zu reden, in der Erwartung, dass die Wirkung auf diese Weise um so sicherer und mächtiger sein werde. Man darf die Vorliebe für diese Form als einen Beweis für den Epigonen-Charakter der Zeit betrachten. Auch stark religiöse Naturen haben doch nicht mehr den Muth, mit

dem stolzen Anspruch aufzutreten, dass ihre Rede Gottes Rede sei; sie fühlen vielmehr das Bedürfniss, sich zu decken durch anerkannte Autoritäten der Vorzeit. So sind denn alle Schriften prophetischen Inhalts in unserer Periode Pseudepigraphen. Unter dem Namen eines Henoch, Moses, Baruch, Esra, der zwölf Patriarchen werden die Schriften in die Welt gesandt: die wirklichen Verfasser kennen wir von keiner. Dabei wird der Standpunkt der Pseudonymität in der Regel mit Geschick durchgeführt. Die Schriften sind so abgefasst, als ob sie wirklich für die Zeitgenossen der betreffenden Männer geschrieben wären. Was aber diesen fingirten Zeitgenossen gesagt wird, ist freilich von der Art, dass es mehr für die Zeitgenossen des wirklichen Verfassers von Interesse ist. Von dem künstlich eingenommenen Standpunkte aus werden Blicke in die Zukunft gethan, oft in detaillirter Weise die künftige Geschichte Israels und der Welt geweissagt, aber stets so, dass die Weissagung abbricht in der Zeit des wirklichen Verfassers, und nun eben für diese Zeit sowohl das Gericht als der Anbruch des Heils geweissagt wird, den Sündern zur Warnung, den Frommen zur Tröstung und Ermunterung. Die Thatsache, dass die angeblichen Weissagungen in der bisherigen Geschichte sich bereits erfüllt haben, dient zugleich dem Propheten zur Beglaubigung: um so zuversichtlicher wird man auch dem glauben, was nun (vom Standpunkt der wirklichen Zeitgenossen aus) noch in der Zukunft liegt.

Der Inhalt dieser prophetischen Pseudepigraphen ist sehr mannigfaltig. Wie in den älteren prophetischen Schriften so ist auch hier in der Regel beides mit einander verbunden: Belehrung und Ermahnung. Bald wiegt die eine bald die andere vor; jene z. B. im Buche Henoch, diese in den Testamenten der zwölf Patriarchen. Niemals aber fehlt eine von beiden ganz. Die Ermahnung stützt sich immer auf vorangegangene Belehrung, und die ertheilte religiöse Belehrung will immer zu entsprechendem Verhalten antreiben. Jenachdem aber das eine oder das andere vorwiegt, ist der Charakter dieser Schriften doch ein sehr verschiedener. Bald machen sie mehr den Eindruck von Moralpredigten (so die Testamente der zwölf Patriarchen), bald haben sie es mehr mit der Enthüllung göttlicher Geheimnisse zu thun (so das Buch Henoch). So gross jedoch auch diese Verschiedenheiten sind, ihrem Wesen nach gehören alle unter dieselbe Kategorie. — Die Enthüllungen, welche gegeben werden, betreffen, dem paränetischen Zweck entsprechend, in erster Linie die Geschichte des jüdischen Volkes und der Menschheit überhaupt; demnächst aber auch theologische Probleme, wie die Frage nach dem Verhältniss von Sünde und Uebel einerseits, Gerechtigkeit und Glückseligkeit andererseits. Es werden aber auch Aufschlüsse er-

theilt über die Geheimnisse der Natur, den übernatürlichen himmlischen Ursprung und Hintergrund der natürlichen irdischen Vorgänge. Ueber alle diese Dinge, die mit der religiösen Lebensführung in näherem oder entfernterem Zusammenhange stehen, soll authentische Belehrung ertheilt werden.

Die Form dieser Belehrungen ist die apokalyptische. Sie geben sich durchweg als übernatürliche Offenbarungen aus, welche durch den Mund jener Gottesmänner, in deren Namen die Schriften ausgehen, den Menschen ertheilt werden. Dabei ist es dieser späteren „Apokalyptik" im Unterschied von der älteren echten Prophetie durchweg eigenthümlich, dass sie ihre Enthüllungen nicht in klarer deutlicher Rede, sondern in geheimnissvoller Räthsel-Form giebt. Das Mitzutheilende wird in Gleichnisse und Bilder gehüllt, die den Inhalt nur errathen lassen. Doch ist der Grad der Verhüllung verschieden. Bald besteht sie nur darin, dass der Verfasser es unterlässt, die Namen der im Uebrigen deutlich bezeichneten Personen zu nennen. Bald aber ist auch die ganze Darstellung eine symbolische. Es werden Personen unter dem Bilde von Thieren, Vorgänge in der Geschichte der Menschheit unter dem Bilde von Naturereignissen dargestellt. Und wenn dann die Deutung beigefügt wird, so ist in der Regel auch diese nur eine leichtere Form, nicht eine Lösung des Räthsels.

Veranlasst sind die meisten dieser Schriften durch Zeiten besonderer Noth und Drangsal; oder doch durch die gedrückte Lage des Volkes überhaupt. Es ist der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen den Verheissungen, welche Gott seinem Volke gegeben und der gegenwärtigen Knechtung und Verfolgung desselben durch die heidnischen Mächte, — dieser Widerspruch ist es, der die Verfasser zum Schreiben veranlasst. Und wenn nicht eine wirkliche Drangsal und Verfolgung vorliegt, so ist doch eine pessimistische Beurtheilung der Zustände das Motiv zum Schreiben. Die gegenwärtige Lage, der jetzige Zustand des auserwählten Volkes steht in grellem Widerspruch mit seiner wahren Bestimmung. Es muss ein völliger Umschwung kommen, und zwar bald. Dies ist die Ueberzeugung, die in allen diesen Schriften zum Ausdruck kommt. Sie verdanken also ihre Entstehung einerseits einer pessimistischen Beurtheilung der Gegenwart und andererseits einem sehr energischen Glauben an die herrliche Zukunft des Volkes. Und ihr Zweck ist, diesen Glauben auch in Anderen zu wecken und zu beleben. Es gilt nicht zu verzweifeln, sondern an dem Glauben festzuhalten, dass Gott sein Volk durch alle die Trübsale, die er zu seiner Prüfung und Läuterung ihm sendet, doch hindurchführen werde zu Glanz und Herrlichkeit. Dieser Glaube soll das Volk trösten und ermuntern

in den Leiden der Gegenwart. Indem aber dieser Umschwung als nahe bevorstehend verkündigt wird, soll dies zugleich eine Mahnung für die Sünder sein, noch umzukehren so lange es Zeit ist. Denn das Gericht ist unerbittlich: den Einen bringt es Heil, den Anderen Verderben. — Die thatsächliche Wirkung dieser enthusiastischen Verkündigungen ist augenscheinlich eine starke und nachhaltige gewesen. Durch sie ist die messianische Hoffnung belebt, durch sie ist das Volk in dem Glauben bestärkt worden, dass es nicht zum Dienen, sondern zum Herrschen berufen sei. Eben darum hat aber diese apokalyptische Literatur auch einen wesentlichen Antheil an der Entwickelung der politischen Stimmung des Volkes. Wenn seit der Schatzung des Quirinius, mit welcher Judäa unter unmittelbar römische Verwaltung gestellt wurde, die revolutionäre Strömung im Volke von Jahr zu Jahr mächtiger wurde, bis sie endlich zu dem grossen Aufstand vom J. 66 führte, so ist dieser Process durch die apokalyptische Literatur wenn auch nicht ausschliesslich erzeugt, so doch wesentlich befördert worden.

Der Standpunkt aller dieser Schriften ist im Wesentlichen der correct jüdische. Sie ermahnen zu einem gottesfürchtigen Wandel nach der Norm des Gesetzes, und klagen über ungesetzliches Wesen, welches da und dort sich zeigt. Aber es ist doch nicht das officielle Judenthum der pharisäischen Schriftgelehrten, das hier zum Ausdruck kommt. Das Hauptgewicht wird nicht darauf gelegt, was das Volk zu thun hat, sondern darauf, was es zu erwarten hat. In ersterer Beziehung werden die Dinge mehr im Grossen und Ganzen genommen, ohne dass gerade auf die schulmässige Correctheit im Einzelnen besonderes Gewicht gelegt würde. Dabei fehlt es auch nicht an manchen Eigenthümlichkeiten, wie es bei solchen Erzeugnissen eines hochgesteigerten religiösen Enthusiasmus nicht anders zu erwarten ist. Bestimmte Kreise, aus denen die Schriften hervorgegangen sind, werden sich jedoch nicht namhaft machen lassen. Man hat besonders an die Essener gedacht[12]). Allein die etwaigen Berührungspunkte sind viel zu schwach, um auch nur eine dieser Schriften als essenisches Product bezeichnen zu können. Man kann nur sagen: sie sind nicht das Product der Schule, sondern der freien religiösen Individualität.

---

12) So Hilgenfeld in seiner Schrift: Die jüdische Apokalyptik (1857) S. 253 ff.; bis zu einem gewissen Grade auch Lucius, Der Essenismus (1881) S. 109 ff.

1. Das Buch Daniel.

Die älteste und originellste der hiehergehörigen Schriften — zugleich das Vorbild der späteren — ist das kanonische Buch Daniel. Der unbekannte Verfasser dieser Apokalypse hat mit schöpferischer Kraft die Formen geschaffen, in welchen sich die Späteren bewegten. Das Buch ist das unmittelbare Erzeugniss der makkabäischen Kämpfe, mitten aus diesen heraus geboren. Noch während die Wogen des Kampfes hoch gehen, will der Verfasser seine Glaubensgenossen ermuntern und trösten durch die Verheissung baldiger Erlösung.

Das Buch zerfällt in zwei Hälften. Die erste Hälfte (Cap. 1—6) enthält eine Reihe paränetischer Erzählungen, die zweite Hälfte (Cap. 7—12) eine Reihe prophetischer Gesichte. — In Cap. 1 wird erzählt, wie der junge Daniel nebst drei Gefährten am Hofe des Königs Nebukadnezar von Babel erzogen wird. Um sich nicht durch heidnische Speise zu verunreinigen, weigern sich die vier jüdischen Jünglinge, die vom König gelieferte Kost zu geniessen, und nähren sich statt dessen nur von Gemüse und Wasser. Trotzdem ist ihr Aussehen besser als das der andern Jünglinge, welche die königliche Kost geniessen. Der paränetische Zweck dieser Erzählung liegt auf der Hand. — Cap. 2: Der König Nebukadnezar hat einen Traum und verlangt, dass die Weisen ihm sowohl den Inhalt des Traumes selbst als die Deutung kund thun sollen. Von den eingeborenen Weisen ist jedoch keiner dazu im Stande. Nur Daniel vermag das Geforderte zu leisten und wird dafür vom Könige reich belohnt und zum Obersten aller Weisen Babels ernannt. In der Deutung des Traumes wird bereits gesagt, dass nach dem Reiche Nebukadnezar's noch drei andere Reiche kommen werden, deren letztes (das griechische) „gespalten" sein wird (in das der Ptolemäer und Seleuciden) und durch Gottes Hand zermalmt werden wird. — Cap. 3: Nebukadnezar lässt ein goldenes Bild errichten und verlangt, dass man dasselbe anbete. Da die drei Gefährten des Daniel sich dessen weigern, werden sie in einen feurigen Ofen geworfen, bleiben aber in demselben unversehrt, so dass Nebukadnezar selbst seine Thorheit einsieht und die drei Jünglinge zu hohen Ehren befördert. — Cap. 4: Nebukadnezar erzählt selbst in einem Edicte, wie er zur Strafe für seinen gottlosen Hochmuth von Wahnsinn befallen; sodann aber, da er Gott die Ehre gab, wieder in seine frühere Herrlichkeit eingesetzt worden sei. — Cap. 5: Der König Belsazar von Babel, der Sohn Nebukadnezars, veranstaltet ein üppiges Gelage, bei welchem die von Nebukadnezar aus Jerusalem weggeschleppten Tempelgeräthe

als Trinkgefässe benützt werden. Zur Strafe dafür verliert er noch in derselben Nacht Reich und Leben. — Cap. 6: Darius der Meder, der Besieger und Nachfolger Belsazar's, lässt den Daniel, da er gegen des Königs Verbot zu seinem Gotte betet, in die Löwengrube werfen, wo er völlig unversehrt bleibt. Darius sieht infolge dessen seine Thorheit ein und erlässt einen Befehl, dass man im ganzen Reiche den Gott Daniel's verehre. — Auch bei diesen letzten vier Erzählungen (Cap. 3—6) ist der paränetische Zweck überall sofort zu erkennen; zugleich tritt auch der zeitgeschichtliche Hintergrund deutlich hervor. Unter den drei Königen ist überall Antiochus Epiphanes zu verstehen, der in seinem gottlosen Hochmuthe sich selbst überhoben hat (C. 4), die heiligen Geräthe aus dem Tempel zu Jerusalem weggeschleppt (C. 5), den Juden die Anbetung ihres Gottes verboten (C. 6) und die Verehrung heidnischer Götter von ihnen gefordert hat (C. 3). Es wird gezeigt, wie er zur Strafe dafür der Vernichtung werde preisgegeben, die von ihm verfolgten Juden aber wunderbar gerettet werden. — Während also alle diese Erzählungen die von Antiochus verfolgten Gläubigen zur Standhaftigkeit ermuntern sollen, wird in dem zweiten Theil des Buches (Cap. 7—12) in verschiedenen Gesichten vom Standpunkte der chaldäischen Zeit aus die künftige Entwickelung der Weltereignisse geweissagt. Alle Gesichte stimmen darin überein, dass sie als letztes Weltreich das griechische weissagen, welches schliesslich ausläuft in das gottlose Regiment des Antiochus Epiphanes, der zwar nicht genannt, aber wiederholt deutlich gekennzeichnet ist. In sehr detaillirter Weise wird namentlich in dem letzten Gesichte (Cap. 10 bis 12) die Geschichte des Ptolemäer- und Seleucidenreiches (denn diese beiden sind unter dem Reich des Südens und dem Reich des Nordens zu verstehen) und ihrer mannigfaltigen Beziehungen zu einander geweissagt. Das Auffallendste dabei ist dies, dass die Weissagung immer genauer und detaillirter wird, je mehr sie sich der Zeit des Antiochus Epiphanes nähert. Die Geschichte dieses Königs wird geradezu, ohne dass sein Name genannt wird, mit aller Genauigkeit erzählt (11, 21 ff.). Es wird noch die Abschaffung des jüdischen Gottesdienstes, die Entweihung des Tempels und die Aufstellung des heidnischen Opferaltares, sowie der Beginn der makkabäischen Erhebung (11, 32—35) geweissagt. Hiermit aber bricht die Weissagung plötzlich ab, und der Verfasser erwartet nun, dass unmittelbar nach jenen Kämpfen das Ende eintreten und das Gottesreich anbrechen werde. Und es ist nicht etwa nur das 11. Capitel, wo die Weissagung mit dieser Zeit abbricht; sondern der Gesichtskreis des Verfassers geht überhaupt nicht über diese Zeit hinaus; auch nicht in den Gesichten von den vier Weltreichen (Cap. 2 und 7). Denn das vierte Weltreich ist nicht das römische, sondern das griechische, wie

bei unbefangener Betrachtung keinem Zweifel unterliegen kann (das erste ist das babylonische, das zweite das medische, das dritte das persische, das vierte das griechische).

Angesichts dieser Thatsachen wird heutzutage von allen Auslegern, die nicht schlechterdings durch dogmatische Gründe gebunden sind, anerkannt, dass unser Buch in der Zeit der makkabäischen Erhebung entstanden ist, und zwar genauer in den Jahren 167—165 vor Chr., nämlich noch vor der Wiedereinweihung des Tempels; denn dieses Ereigniss liegt noch ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers. Nur für diese Zeit hat das Buch überhaupt Sinn und Verstand. Denn sein ganzer Inhalt ist auf eine praktische Wirkung eben in dieser Zeit berechnet. Mit all seinen Erzählungen und Offenbarungen will es die Schaar der gesetzestreuen Israeliten einerseits zu standhaftem Festhalten am Gesetz ermuntern und andererseits sie trösten durch die gewisse Aussicht auf baldige Erlösung. Eben jetzt — das ist der Gedanke des Verfassers — wo die Noth am höchsten, ist auch das Heil am nächsten. Die Zeit der heidnischen Weltreiche ist abgelaufen. Das letzte derselben, welches zugleich das gottloseste und frevelhafteste ist, wird durch ein baldiges wunderbares Eingreifen Gottes in den Gang der Geschichte vernichtet werden; und die Weltherrschaft wird alsdann den „Heiligen des Höchsten", den glaubenstreuen Israeliten gegeben werden. Sie werden das Reich ererben und es besitzen immer und immerdar. Das sollen die jetzt schwer Bedrückten und Verfolgten zu Trost und Ermunterung sich gesagt sein lassen.

Das Buch ist theils in hebräischer, theils in aramäischer (chaldäischer) Sprache geschrieben (aramäisch: 2, 4—7, 28). Man sieht also daraus, dass eben damals das Aramäische als Volkssprache in Palästina durchdrang und das Hebräische verdrängte. Zwei Jahrhunderte später, zur Zeit Jesu Christi, ist dieser Process schon völlig abgeschlossen (s. oben S. 8).

Das hohe Ansehen, welches das Buch von Anfang an bei den gläubigen Israeliten genoss, erhellt am besten aus der Thatsache, dass es noch Aufnahme in den Kanon fand. Selbst das etwas ältere Spruchbuch des Jesus Sirach, das doch nach Form und Inhalt der althebräischen Literatur näher steht als das Buch Daniel, ist nicht mehr in den hebräischen Kanon gekommen. Offenbar ist der Grund beider Thatsachen der, dass das Buch Jesus Sirach unter dem wirklichen Namen seines Verfassers ausging, das Buch Daniel aber unter dem einer älteren Autorität. Sonst sind von gleichzeitigen literarischen Erzeugnissen nur noch eine Anzahl Psalmen in den Kanon gelangt, indem sie der schon bestehenden Psalmensammlung einverleibt wurden. — Bekanntschaft mit Daniel finden wir bereits bei der ältesten Sibylle (*Orac. Sibyll.* III, 396—400, nur wenige Decennien später als Daniel); ferner I *Makk.* 2, 59—60 und *Baruch* 1, 15—18.

Die exegetische und kritische Literatur über das Buch Daniel ist verzeichnet bei: De Wette-Schrader, Einleitung in die kanon. und apokr. Bücher des A. T. (1869) S. 485 f. Kleinert, Abriss der Einleitung zum A. T. (1878) S. 59, 61. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) §. 464. Graf, Art. „Daniel" in Schenkel's Bibellex. I, 564.

Gelegentlich stehe hier noch ein kleiner Beitrag zur Auslegung von *c.* 9, 24—27. Der Verf. giebt dort Aufschluss über die 70 Jahre Jeremia's (*Jerem.* 25, 11—12), indem er sie in 70 Jahrwochen (7 × 70 Jahre) umdeutet. Und zwar zerlegt er sie in 7 + 62 + 1. Die ersten 7 Jahrwochen (also 49 Jahre) rechnet er, wie dem Zusammenhange nach nicht wohl zweifelhaft sein kann, von der Zerstörung Jerusalem's bis zum Auftreten des Cyrus, was ungefähr stimmt (588—537 v. Chr.). Die folgenden 62 Jahrwochen dagegen rechnet er vom Auftreten des Cyrus bis auf seine Zeit, und zwar genauer: bis „ein Gesalbter ausgerottet werden wird", worunter wahrscheinlich die Ermordung des Hohenpriesters Onias III i. J. 171 zu verstehen ist. Nun sind aber v. J. 537—171 nur 366 Jahre, während 62 Jahrwochen 434 Jahre ergeben würden. Der Verf. hat also ungefähr 70 Jahre zu viel gerechnet. Man hat gemeint, dies sei nicht möglich, und hat daher die dem Zusammenhang allein entsprechende Erklärung auf verschiedene Weise zu umgehen gesucht. Dass aber ein solcher Irrthum in der That möglich ist, beweist auf's schlagendste der Umstand, dass z. B. auch Josephus sich in einem ähnlichen Irrthum befindet, wie aus folgenden drei Stellen hervorgeht: 1) *Bell. Jud.* VI, 4, 8 rechnet er vom zweiten Jahre des Cyrus bis zur Zerstörung Jerusalem's durch Titus (70 n. Chr.) 639 Jahre. Darnach fiele also das zweite Jahr des Cyrus 569 v. Chr. 2) *Antt.* XX, 10 rechnet er von der Rückkehr aus dem Exil (im ersten Jahre des Cyrus) bis auf Antiochus V Eupator (164—162) 414 Jahre. 3) *Antt.* XIII, 11, 1 rechnet er von der Rückkehr aus dem Exil (im ersten Jahre des Cyrus) bis auf Aristobul I (105—104) 481 Jahre. Das Auftreten des Cyrus fiele also nach 1) in d. J. 570 v. Chr., nach 2) etwa in d. J. 578, nach 3) in d. J. 586, während es in Wahrheit in d. J. 537 fällt. Josephus hat also 40—50 Jahre zu viel gerechnet. Noch genauer stimmt mit Daniel der jüdische Hellenist Demetrius überein, der von der Wegführung der zehn Stämme in's Exil bis auf Ptolemäus IV (222 vor Chr.) 573 Jahre rechnet, also genau wie Daniel um etwa 70 Jahre zu viel (s. die Stelle bei *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141; näheres über Demetrius s. unten §. 33). Offenbar folgt also Daniel einer auch sonst verbreiteten Ansicht, indem er für diesen Zeitraum etwa 70 Jahre zu viel ansetzt. Es fehlte eben damals noch an genügenden Hülfsmitteln für eine sichere Chronologie. Bei Daniel kann aber der Irrthum um so weniger befremden, als bei ihm die Ansetzung von 62 Jahrwochen für den betreffenden Zeitraum nur eine Consequenz seiner Deutung der jeremianischen Weissagung war.

2. Das Buch Henoch.

Unter den Gottesmännern des Alten Testamentes nimmt Henoch (neben Elias) insofern eine singuläre Stellung ein, als er von der Erde weg direct in den Himmel versetzt wurde. Ein solcher Mann musste ganz besonders geeignet erscheinen, der Welt Offenbarungen über die göttlichen Geheimnisse zu ertheilen, da er ja des unmittel-

baren Umgangs mit Gott gewürdigt worden ist. So ist denn schon frühzeitig, wahrscheinlich noch im zweiten Jahrh. vor Chr., eine apokalyptische Schrift unter seinem Namen ausgegangen, die dann später ergänzt und überarbeitet worden ist. Dieses Henochbuch ist bereits dem Verfasser der „Jubiläen“ und der „Testamente der XII Patriarchen“ bekannt, und ist dann in der christlichen Kirche sehr beliebt geworden. Es wird bekanntlich schon im Judasbrief (*Jud.* 14—15) citirt und von vielen Kirchenvätern unbedenklich als eine echte Schrift Henoch's mit authentischen gottlichen Offenbarungen benützt, wenn es auch nie officiell von der Kirche als kanonisch anerkannt worden ist. Noch der byzantinische Chronist Georgius Syncellus (um 800 n. Chr.) citirt zwei grössere Stücke daraus (*Syncell. Chron. ed. Dindorf* I, 20—23 u. 42—47). Seitdem aber war das Buch verschollen und galt für verloren, bis im vorigen Jahrhundert die Kunde auftauchte, dass es sich in der abyssinischen Kirche in äthiopischer Uebersetzung erhalten habe. Der Engländer Bruce brachte im J. 1773 drei Handschriften davon nach Europa. Aber erst im J. 1821 wurde das Ganze durch die englische Uebersetzung von Laurence bekannt gemacht. Eine deutsche Uebersetzung lieferte Hoffmann, und zwar für Cap. 1—55 (1833) aus dem Englischen von Laurence, für Cap. 56 bis Schluss (1838) aus dem Aethiopischen nach einer neu verglichenen Handschrift. Der äthiopische Text wurde zuerst von Laurence 1838, dann nach fünf Handschriften von Dillmann 1851 veröffentlicht. Letzterer gab auch eine neue, wesentlich berichtigte deutsche Uebersetzung heraus (1853), welche seitdem die Grundlage aller Untersuchungen bildete. Eine wesentliche Förderung für das Verständniss des Buches schien zu hoffen, als ein kleines griechisches Fragment (*c.* 89, 42—49 umfassend) aus einem mit tachygraphischen Noten geschriebenen *Codex Vaticanus* (*cod. gr.* 1809) von Mai in Facsimile veröffentlicht (*Patrum Nova Biblioth. Vol.* II) und von Gildemeister entziffert wurde (Zeitschr. der DMG. 1855, S. 621—624). Denn nach Mai's Angabe schien es, dass der Codex noch weit mehr enthalte, als was veröffentlicht war. Aber leider hat eine erneute Untersuchung der Handschrift durch Gebhardt ergeben, dass sie ausser dem entzifferten Fragmente nichts weiter von Henoch enthält (Merx' Archiv Bd. II, 1872, S. 243).

Um über Entstehung und Wesen dieses merkwürdigen Buches einigermassen in's Klare zu kommen, ist es vor allem nöthig, eine kurze Inhaltsübersicht zu geben.

Cap. 1, 1: Ueberschrift. Die Segensworte des Henoch über die Auserwählten und Gerechten. Cap. 1—5: Einleitung. Henoch berichtet, dass er ein Gesicht im Himmel sah, welches die Engel ihm

zeigten; und von ihnen hörte er die Geschichte aller künftigen Geschlechter: dass den Gottlosen ewige Verdammniss, den Gerechten aber ewiges Leben zu Theil werden wird. 6—11: Erzählung vom Fall der Engel, im Anschluss an *Genesis* 6, aber mit reichen Ausschmückungen. Gott ordnet an, welche Strafen die gefallenen Engel treffen sollen, und wie die Erde von ihrer Missethat und Bosheit zu reinigen sei. Beiderlei Befehle haben die Engel zu vollziehen. 12—16: Henoch, der mit den Engeln im Himmel verkehrt, wird von diesen auf die Erde gesandt, um den gefallenen Engeln das bevorstehende Strafgericht anzukündigen (Henoch erzählt hier wieder in der ersten Person). Als er sich seines Auftrages entledigt, bewegen ihn die gefallenen Engel, Fürbitte für sie bei Gott einzulegen. Aber Henoch wird mit seiner Fürbitte von Gott abgewiesen und erhält in einem neuen gewaltigen Gesichte den Auftrag, ihnen abermals den Untergang anzukündigen. 17—36: Henoch berichtet (in der ersten Person), wie er über Berge, Wasser und Ströme entrückt ward, und überall durch eigene Anschauung den geheimen göttlichen Ursprung aller Dinge und Vorgänge in der Natur kennen lernte. Auch das Ende der Erde wurde ihm gezeigt, und der Ort, an welchen die bösen Engel werden verbannt werden; und der Wohnort der abgeschiedenen Seelen, sowohl der Gerechten wie der Ungerechten; und der Baum des Lebens, welcher den auserwählten Gerechten verliehen werden wird; und der Strafort der verdammten Menschen; und der Baum der Erkenntniss, von welchem Adam und Eva gegessen hatten. — 37—71: „Das zweite Gesicht der Weisheit, welches sah Henoch, der Sohn Jared's“, bestehend aus d r e i B i l d e r r e d e n. 38—44: Erste Bilderrede. Henoch sieht in einem Gesichte die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen. Er sieht auch die Myriaden mal Myriaden, welche vor der Herrlichkeit des Herrn der Geister stehen, und die vier Erzengel Michael, Rufael, Gabriel und Fanuel. Er sieht ferner die Geheimnisse des Himmels: Die Behälter der Winde und die Behälter der Sonne und des Mondes, endlich auch die Blitze und die Sterne des Himmels, welche alle einzeln mit Namen gerufen werden und darauf hören. 45—57: Zweite Bilderrede. Henoch erhält Aufschluss über den „Auserwählten“, den „Menschensohn“, d. h. über den Messias, sein Wesen und seinen Beruf: wie er Gericht hält über die Welt und sein Reich aufrichtet. 58—69: Dritte Bilderrede. Von der Seligkeit der Gerechten und Auserwählten; von den Geheimnissen des Blitzes und Donners; vom Gericht, welches der Auserwählte, der Menschensohn, halten wird. Eingeschaltet sind hier mehrere Stücke, welche den Zusammenhang unterbrechen und deutlich ihren Ursprung von einer andern Hand verrathen. 70—71: Schluss der Bilderreden. — 72—82: „Das Buch

über den Umlauf der Lichter des Himmels", oder das astronomische Buch. Henoch giebt hier allerlei astronomische Belehrungen zum Besten, die er selbst vom Engel Uriel empfangen hat. — 83—90: Zwei Gesichte. *a*) 83—84: Henoch sieht in einem schrecklichen Gesichte das Verderben, welches über die sündige Welt (durch die Sintfluth) kommen wird, und bittet Gott, dass er nicht alle Menschen von der Erde vertilgen möge. *b*) 85—90: Das Gesicht von den Rindern, Schafen, wilden Thieren und Hirten; unter welchem Bilde die ganze Geschichte Israels bis zum Anbruch der messianischen Zeit geweissagt wird. Da diese Geschichts-Vision das einzige Stück ist, welches für die Bestimmung der Abfassungszeit einen annähernd sichern Anhaltspunkt bietet, so wird später auf seinen Inhalt noch näher einzugehen sein. 91: Ermahnung Henoch's an seine Kinder zum Leben in der Gerechtigkeit (als Schluss des Vorhergehenden). — 92: Einleitung zum folgenden Abschnitt. 93 und 91, 12—17: Henoch giebt „aus den Büchern" Aufschluss über die Weltwochen. In der 1. Woche lebt Henoch, in der 2. Noa, in der 3. Abraham, in der 4. Mose; in der 5. wird der Tempel gebaut; am Ende der 6. wird er wieder zerstört; in der 7. entsteht ein abtrünniges Geschlecht; am Ende dieser Woche empfangen die Gerechten Belehrung über die Geheimnisse des Himmels; in der 8. empfängt die Gerechtigkeit ein Schwert, und die Sünder werden in die Hände der Gerechten übergeben werden, und es wird gebaut werden ein Haus dem grossen Könige; in der 9. wird das Gericht geoffenbart; in der 10., im siebenten Theile, wird sein das Gericht für die Ewigkeit. — 94—105: Weherufe über die Sünder und Gottlosen, Verkündigung ihres sichern Unterganges, Ermahnung zur Hoffnungsfreudigkeit an die Gerechten (sehr breit und in lauter Wiederholungen sich bewegend). — 106—107: Erzählung von der Geburt Noa's, und was sich dabei ereignete. Sein wunderbares Aussehen giebt dem Henoch Veranlassung, die Sintfluth zu weissagen. — 108: „Eine andere Schrift Henoch's", in welcher er erzählt, wie er durch einen Engel Aufschluss erhielt über das höllische Feuer, in welches die Geister der Sünder und Lästerer gebracht werden, und über die Segnungen, welche den Demüthigen und Gerechten werden zu Theil werden.

Wie man aus dieser Inhaltsangabe ersieht, giebt sich das Ganze als eine Reihe von Offenbarungen, welche dem Henoch bei seinen Wanderungen durch Himmel und Erde und seinem Verkehr mit den himmlischen Geistern zu Theil wurden. Zur Belehrung der Menschheit hat er diese Offenbarungen in Schrift verfasst und der Nachwelt überliefert. Der Inhalt ist überaus mannigfaltig. Er umfasst ebensowohl die Gesetze der Natur, wie die Ordnungen und die

Geschichte des Reiches Gottes. Ueber alles dies Belehrungen zu geben, ist der Zweck des geheimnissvollen Buches.

Zur Ermittelung der Entstehungsverhältnisse bietet das Buch nur wenig Anhaltspunkte. Die Ansichten darüber gehen daher auch weit auseinander. Doch hat sich wenigstens in Betreff einiger Hauptpunkte ein gewisser Consensus herausgebildet. Zunächst steht die Ansicht von J. Chr. K. von Hofmann, Weisse und Philippi, dass das ganze Buch das Werk eines christlichen Verfassers sei (wobei Hofmann nur kleinere Einschaltungen annimmt), ziemlich isolirt da[13]. Sie ist bei allen Dreien wesentlich aus dogmatischen Motiven entsprungen, bei Hofmann und Philippi namentlich aus der Absicht, die Thatsache zu beseitigen, dass unser Buch im Brief Judä citirt wird (das Verhältniss soll vielmehr das umgekehrte sein: jene Stelle im Judasbrief habe erst Veranlassung zur Abfassung unseres Buches gegeben). Ueberhaupt aber wird fast von keinem neueren Forscher der einheitliche Ursprung des Ganzen festgehalten. Auch Dillmann, der in seiner Uebersetzung und Erklärung im Wesentlichen noch einen einheitlichen Ursprung annahm (mit nur kleineren, wenn auch ziemlich zahlreichen Einschaltungen), hat — obwohl ihm Wittichen fast durchweg beigestimmt hat — diese Ansicht längst aufgegeben. Er ist mit fast allen Forschern darin einig, dass das Buch aus mehreren, ganz verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei. Fast allgemein wird dabei anerkannt, dass namentlich die sogenannten „Bilderreden" Cap. 37—71 einem besonderen Verfasser zuzuweisen seien (so z. B. Krieger, Lücke 2. Aufl., Ewald, Dillmann später, Köstlin, Hilgenfeld, Langen, Sieffert, Reuss, Volkmar). In der Hauptmasse des Uebrigen (Cap. 1—36 und 72—108) werden ebenfalls fast allgemein mehr oder weniger zahlreiche Einschaltungen angenommen, deren Umfang freilich sehr verschieden bestimmt wird. Auch in der Bestimmung der Abfassungszeit dieser Hauptmasse, namentlich der Gesichte Cap. 83—90, herrscht eine relativ weitgehende Einstimmigkeit. Nur Volkmar hat auch hier seiner Vorliebe für die Barkochba-Zeit nicht widerstehen können: er lässt diese Stücke von einem Jünger Akiba's geschrieben sein. Alle Anderen sind darin einig, dass sie dem zweiten Jahrhundert vor Chr. angehören, wobei man entweder in der ersten Makkabäerzeit stehen bleibt (so Krieger, Lücke 2. Aufl., Langen) oder bis in die Zeit des Johannes Hyrkanus herabgeht (so Ewald, Dillmann, Köstlin, Sieffert, Reuss, auch Wittichen), oder auch bis in die des Alexander Jannäus (so Hilgenfeld). Am

13) Lücke, der früher (1. Aufl.) auch dahin neigte, hat später die Ansicht entschieden aufgegeben.

schwankendsten sind die Ansichten über den inhaltlich bedeutendsten Abschnitt, über die Bilderreden Cap. 36—71. Hilgenfeld und Volkmar stimmen hier mit Hofmann, Weisse und Philippi insofern überein, als auch sie für diese Stücke einen christlichen Verfasser annehmen (Hilgenfeld einen christlichen Gnostiker). Alle Anderen setzen sie noch in die vorchristliche Zeit, Langen wie das Uebrige in die erste Makkabäerzeit, Ewald um 144 vor Chr., Köstlin, Sieffert und Dillmann (Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 351 f.) noch vor 64 vor Chr., Krieger und Lücke in die erste Zeit des Herodes, während Reuss auf eine nähere Bestimmung verzichtet.

Das erreichte Mass der Uebereinstimmung darf zugleich als ein Gradmesser dafür gelten, wie weit hier überhaupt gesicherte Resultate zu gewinnen sind. Sicher ist vor allem so viel, dass das Buch kein einheitliches Product ist. Nicht nur die Bilderreden Cap. 37—71 sind sicher ein selbständiges Stück, sondern auch das Uebrige ist sehr disparaten Inhaltes, offenbar mit zahlreichen kleineren oder grösseren Einschaltungen durchsetzt. Beschränken wir uns auf die Haupt-Massen, so werden folgende Gruppen zu unterscheiden sein:

1. Die Grundschrift, d. h. die Hauptmasse von Cap. 1—36, 72—105, aber mit der eben ausgesprochenen Restriction. Für die Bestimmung der Abfassungszeit bietet nur die Geschichts-Vision c. 85—90 einen sicheren Anhaltspunkt. Es wird hier unter dem Bilde von Rindern und Schafen die ganze Geschichte der Theokratie von Adam an bis auf die Zeit des Verfassers dargestellt. Henoch sieht in einem Traumgesichte, wie ein weisser Farre (Adam) aus der Erde hervorkam; nach ihm ein weibliches Rind (Eva); mit diesem noch andere Rinder, ein schwarzes (Kain) und ein rothes (Abel). Das schwarze Rind stiess das rothe, worauf es von der Erde verschwand. Das schwarze Rind aber zeugete viele andere schwarze Farren. Hierauf gebar jene Kuh (Eva) noch einen weissen Farren (Seth), von welchem viele andere weisse Farren ausgingen. Vom Himmel herab aber fielen Sterne (Engel) und vermischten sich mit den Kühen der schwarzen Farren (den Töchtern Kain's) und zeugeten Elephanten, Kameele und Esel (die Riesen). Auf diese Weise wird nun die Geschichte weitergeführt, indem die theokratische Linie immer durch weisse Farren dargestellt ist. Von Jakob an treten an die Stelle der weissen Farren weisse Schafe. Die symbolische Darstellung ist überall durchsichtig und bietet der Deutung kaum Schwierigkeiten dar bis auf die Zeit, da die Schafe von wilden Thieren angegriffen werden, d. h. bis zum Auftreten der feindlichen Weltmächte Assur und Babel. Es wird nämlich *c.* 89, 55 erzählt, wie der Herr der Schafe sie überliess in die Hand der Löwen und Tiger und Wölfe und Schakale, und in die Hand der Füchse und

an alle wilden Thiere; und die wilden Thiere begannen die Schafe zu zerreissen. Und der Herr verliess ihr Haus (Jerusalem) und ihren Thurm (den Tempel) *c.* 89, 56, d. h. er entzog ihm seine gnadenreiche Gegenwart (denn von der Zerstörung ist erst viel später die Rede). Und er bestellte siebenzig Hirten, um die Schafe zu weiden, und trug ihnen auf, durch die wilden Thiere so viele, aber nicht mehr, zerreissen zu lassen, als er ihnen befehlen werde (89, 59—60). Und er rief „einen anderen" und befahl ihm, aufzuschreiben, wie viele Schafe die Hirten zu Grunde richten (89, 61—64). Und die Hirten weideten „zu ihrer Zeit" und überliessen die Schafe in die Hand der Löwen und Tiger. Und diese verbrannten jenen Thurm (den Tempel) und zerstörten jenes Haus (Jerusalem, 89, 65—66). Und die Hirten übergaben den wilden Thieren viel mehr Schafe, als ihnen befohlen war (89, 68—71). Und als die Hirten zwölf Stunden lang geweidet hatten, kehrten drei von jenen Schafen zurück und begannen das Haus (Jerusalem) und den Thurm (den Tempel) wieder zu bauen (89, 72—73). Aber die Schafe waren verblendet und vermischten sich mit den Thieren des Feldes; und die Hirten erretteten sie nicht aus der Hand der Thiere (89, 74—75). Als aber fünfunddreissig[14]) Hirten geweidet hatten, kamen alle Vögel des Himmels, die Adler, die Geier, die Weihen, die Raben, und begannen, jene Schafe zu fressen, und ihnen die Augen auszuhacken, und ihr Fleisch zu fressen (90, 1—2). Und als hinwiederum dreiundzwanzig Hirten geweidet hatten und im Ganzen achtundfünfzig Zeiten vollendet waren (90, 5), da wurden kleine Lämmer geboren von den weissen Schafen, und sie begannen zu den Schafen zu schreien; aber diese höreten sie nicht (90, 6—7). Und die Raben flogen auf die Lämmer und nahmen eines von den Lämmern, und zerbrachen und frassen die Schafe, bis jenen Lämmern Hörner wuchsen, und namentlich ein grosses Horn hervorsprosste, welchem alle Jungen zuliefen (90, 8—10). Und die Adler und Geier und Raben und Weihen zerrissen die Schafe noch immer fort. Und die Raben wollten das Horn jenes Jungen zerbrechen und kämpften mit ihm; und es stritt mit ihnen. Und der Herr half jenem Jungen; und die Thiere flohen und fielen alle vor seinem Angesicht (90, 11—15). Hier bricht die Geschichte ab. Denn was folgt, scheint für den Verfasser in der Zukunft zu liegen. Es wird nur noch bemerkt, dass die zwölf letzten Hirten mehr als die vor ihnen umgebracht hatten (90, 17).

In der Deutung dieser in allen Hauptpunkten klaren und durchsichtigen Darstellung scheinen die Ausleger fast gewetteifert zu

---

14) Dillmann hat 36, was ohne handschriftliche Bezeugung ist. Die Handschriften *haben* 37. Aber das Folgende lässt es kaum zweifelhaft, dass 35 zu lesen ist.

haben, um sie misszuverstehen. Haben doch alle älteren Ausleger bis Lücke einschliesslich unter den 37 ersten Hirten die einheimischen Könige der Reiche Israel und Juda verstanden! Heutzutage ist man freilich darin einig, dass die 70 Hirten die Zeit der Knechtung Israels durch die heidnischen Weltmächte bedeuten. Aber ein seltsames Missverständniss ist es, wenn fast alle Ausleger meinen, dass die 70 Hirten ebensoviele heidnische Herrscher seien. Die ganze Darstellung lässt ja keinen Zweifel darüber, dass die Hirten vielmehr Engel sind, welche darüber zu wachen haben, dass von den wilden Thieren so viele Schafe, als Gott will, aber nicht mehr, zerrissen werden. Soviel ich sehe, ist bis zur ersten Auflage dieses Buches von Hofmann der Einzige gewesen, der dies erkannt hat (Schriftbeweis I, 422)[15]. Die heidnischen Herrscher sind ja, wie nicht zweifelhaft sein kann, durch die wilden Thiere und die wilden Vögel angedeutet. Die Hirten müssen also doch eine andere Bedeutung haben. Sie können aber überhaupt nicht Menschen bedeuten; denn diese erscheinen in der ganzen Vision ausnahmslos unter dem Bilde von Thieren, während die Engel auch *c.* 87 unter dem Bilde von Menschen eingeführt werden. Und dass die Hirten in der That Engel sind, wird auch noch durch Folgendes bestätigt: 1) Sie erscheinen, ehe sie anfangen zu weiden, alle gleichzeitig vor Gott und erhalten von ihm den Auftrag, nach einander zu weiden (89, 59). Wie passt dies auf die heidnischen Herrscher? Oder sollen diese etwa als präexistent gedacht werden? 2) Sie werden beim Gericht zusammengestellt mit den gefallenen Engeln (90, 20 ff.). 3) Der Engel, der die Zahl der umgekommenen Schafe aufzuschreiben hat, wird *c.* 89, 61 kurzweg „ein anderer" genannt, was doch wohl voraussetzen lässt, dass die unmittelbar zuvor genannten Hirten gleiches Wesens mit ihm sind. 4) Mit den heidnischen Herrschern können die Hirten auch darum nicht identisch sein, weil sie ja nach *c.* 89, 75 auch die Aufgabe haben, die Schafe vor den wilden Thieren zu schützen. Sie sind also offenbar eine unparteiische, über den Schafen und den Thieren stehende Macht, oder sollen dies wenigstens sein[16]. Der Gedanke des Verfassers ist demnach der, dass von der

15) Seitdem sind derselben Ansicht beigetreten: Kesselring (Lit. Centralbl. 1874, 133), *Drummond* (*The Jewish Messiah p.* 40 *sq.*) und Wieseler (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1882, S. 186).

16) Auch in der späteren jüdischen Haggada findet sich die Vorstellung, dass über die Heidenwelt 70 Engel gesetzt seien, nämlich je einer über jede der 70 Heidenvölker. S. *Targum Jonathan* zu *Deut.* 32, 8. *Pirke de-Rabb Elieser c.* 24. Wagenseil zu *Sota* VII, 5 (in Surenhusius' Mischna III, 263 *sq.*). Schegg, Evangelium nach Lukas übers. und erklärt II, 69. Ueberhaupt die Ausleger zu *Luc.* 10, 1.

Zeit an, da nach Gottes Rathschluss Israel von den heidnischen Weltmächten angefeindet und geknechtet wurde, Gott Engel als Wächter bestellt, welche dafür zu sorgen haben, dass die Weltmächte das von Gott gewollte Strafgericht an Israel vollziehen; aber auch dafür, dass sie nicht über Gebühr Israel bedrücken und verfolgen. Die Wächter aber versäumen ihre Pflicht; überlassen den Thieren mehr als ihnen zukommt und werden dafür, wie am Schlusse geweissagt wird, gleich den gefallenen Engeln in das höllische Feuer geworfen werden.

Es würde zu weit führen, wenn wir in der Widerlegung der Missverständnisse fortfahren wollten. Wir müssen uns begnügen, die richtige Deutung im Anschluss namentlich an Dillmann und Ewald kurz vorzutragen. Die Zahlen des Textes lehren uns, dass der Verfasser die Zeit der Heidenherrschaft in vier Perioden theilt nach dem Schema 12 + 23 + 23 + 12, womit nur im allgemeinen zwei kürzere Perioden (am Anfang und Ende) und zwei längere (in der Mitte) bezeichnet sein wollen. Denn jede chronologisch genaue Berechnung ist im Princip verfehlt, mag man nun mit Hilgenfeld Jahrsiebende oder mit Volkmar Jahrzehende annehmen. Wie die einzelnen Perioden abzugrenzen sind, kann ebenfalls nicht zweifelhaft sein. Die erste beginnt mit dem Auftreten der heidnischen Weltmächte (also zunächst Assur's) gegen Israel, und geht bis zur Rückkehr der Exulanten unter Cyrus, wobei nur fraglich ist, welches die drei zurückkehrenden Schafe (89, 72) sind. Wahrscheinlich meint der Verfasser Serubabel, Esra und Nehemia, indem er den wenig hervortretenden Gefährten Serubabel's, Josua, übergeht. Die zweite Periode reicht von Cyrus bis Alexander dem Grossen. Denn die Einführung der Raubvögel an Stelle der wilden Thiere (90, 2) bezeichnet deutlich den Uebergang von den Persern auf die Griechen. Die dritte Periode reicht von Alexander dem Grossen bis auf Antiochus Epiphanes. Nur hartnäckiges Vorurtheil kann ja verkennen, dass unter den Lämmern (90, 6) die Makkabäer zu verstehen sind. Die vierte Periode endlich geht vom Beginn der Makkabäerzeit bis auf die Gegenwart des Verfassers. Dass diese in die Zeit der hasmonäischen Fürsten fällt, kann nach alledem nicht zweifelhaft sein. Und es ist immerhin wahrscheinlich, dass unter dem grossen Horn, welches zuletzt erwähnt wird, Johannes Hyrkan zu verstehen ist. Nur müssen wir Gebhardt beistimmen, wenn er wegen der Unsicherheit des äthiopischen Textes vor einer zu sehr in's Einzelne gehenden Deutung warnt. Aber dies wird (da vom Beginn der Makkabäerzeit an noch 12 Hirtenzeiten gerechnet werden) allerdings feststehen, dass der Verfasser etwa im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts vor Christo schrieb. Wenn wir die Ansetzung von 12 + 23 + 23 + 12 Zeiten für die

vier Perioden mit ihrer wirklichen Dauer vergleichen, so sehen wir, dass sich die Zeit für das Auge des Verfassers nach rückwärts zu verjüngt. Er rechnet für die dritte Periode (333—175 vor Chr.) ebensoviel wie für die zweite, während diese in Wahrheit bedeutend länger war (537—333 vor Chr.). Und noch mehr hat sich die erste Periode für sein Auge zusammengezogen. Es entspricht dies ganz dem nach rückwärts gewandten Blicke.

Wenn wir voraussetzen dürfen, dass der Verfasser der Geschichts-Vision überhaupt der Verfasser von *c.* 1—36. 72—105 ist, so wäre damit auch die Abfassungszeit dieser sämmtlichen Stücke entschieden.

2. Die Bilderreden *c.* 37—71 (mit Ausnahme der noachischen Stücke). Schon bei flüchtigem Lesen fällt es auf, dass die Bilderreden ebenso einheitlich unter sich, wie verschieden von den übrigen Stücken des Buches sind. Es kann in der That keine Frage sein, dass sie von einem andern Verfasser herrühren. Der Gebrauch der Gottesnamen, die Angelologie, die Eschatologie, die Lehre vom Messias ist wesentlich anders als im übrigen Buche (vgl. bes. Köstlin S. 265—268). Auch darüber kann wohl kein Zweifel obwalten, dass sie jünger sind, als die Grundschrift. Denn die von Ewald beliebte zeitliche Voranstellung ist bereits von Köstlin (S. 269—273) genügend widerlegt worden. Zu den Eigenthümlichkeiten der Bilderreden gehört besonders dies, dass hier die messianische Erwartung und die Person des Messias ganz und gar in den Vordergrund tritt, während sonst diese Gegenstände kaum ein paarmal berührt werden. Dies hängt wieder zusammen mit einer weiteren Eigenthümlichkeit, auf welche namentlich Köstlin aufmerksam gemacht hat: dass nämlich hier nicht, wie sonst, als Gegensatz zu den Frommen die Sünder und Gottlosen überhaupt erscheinen, sondern vielmehr die heidnischen Machthaber, die Könige und Gewaltigen dieser Erde (*c.* 38, 4—5. 46, 7—8. 48, 8—10. 53, 5. 54, 2. 55, 4. 62, 1. 3. 6. 9—11. 63, 1—12). Es erklärt sich daraus eben das starke Hervortreten der messianischen Hoffnung in diesen Stücken. Aber wann sind sie verfasst? Die einzige Stelle, welche einigen Anhalt für die Zeitbestimmung bietet, ist *c.* 56, wo für die Endzeit geweissagt wird, dass die Parther und Meder vom Osten heraufziehen und das heilige Land betreten, aber an der heiligen Stadt ein Hemmniss finden und im Kampfe gegen einander zu Grunde gehen werden (56, 5—7). Wenn Köstlin aus dieser Stelle schliessen wollte, dass die Schrift vor 64 vor Chr. verfasst sein müsse, weil sonst zu erwarten [illegible] dass auch die Römer hier genannt würden, so ist zu antworten [illegible] diese Erwartung völlig grundlos und unberechtigt ist. Weit[illegible] tiger wird man mit Lücke vielmehr schliessen, dass die Stelle be-

den Einfall der Parther in Palästina (40—38 vor Chr.) zur Voraussetzung hat, indem die Erinnerung an ihn von Einfluss war auf die Gestaltung der eschatologischen Erwartungen des Verfassers; wornach also die Bilderreden frühestens zur Zeit des Herodes geschrieben sind. Andererseits setzt die Weissagung, dass die parthische Macht vor Jerusalem zerschellen werde, den Bestand dieser Stadt voraus, da im andern Falle doch vor allem ihr Wiederaufbau geweissagt sein müsste. Aber die Hauptfrage ist nun: Sind die Reden vorchristlich oder nachchristlich? Eine Antwort darauf wäre um so erwünschter, als sich gerade die Bilderreden mehrfach mit der Christologie und Eschatologie der Evangelien berühren. Aber leider ist eine sichere Entscheidung sehr schwer. So viel indess sollte man wenigstens anerkennen, dass die hier vorgetragene Anschauung vom Messias vollkommen von jüdischen Prämissen aus begreiflich ist und es zu ihrer Erklärung nicht erst der Annahme christlichen Einflusses bedarf. Specifisch-christliches findet sich in dem ganzen Abschnitte nicht. Doch gesetzt, es fände sich solches, so ist wenigstens nicht glaublich, dass ein Jude sich dieses sollte angeeignet haben. Man muss dann sofort das Ganze für christlichen Ursprungs erklären. Und dies geschieht in der That von allen denjenigen, welche es nicht für vorchristlich halten (Hofmann, Weisse, Hilgenfeld, Volkmar, Philippi). Macht man aber mit dieser Annahme Ernst, so häufen sich erst die Schwierigkeiten. Ein christlicher Anonymus würde schwerlich zo zurückhaltend gewesen sein, dass er jede Anspielung auf die geschichtliche Person Jesu vermieden hätte. Er konnte ja doch nur den Zweck haben, Gläubige zu gewinnen. Wie hätte er aber diesen Zweck erreichen sollen, wenn er immer nur von der Erscheinung des Messias in Herrlichkeit, immer nur von „dem Auserwählten" als Weltrichter redete, ohne die leiseste Andeutung davon, dass er zuvor in Niedrigkeit erscheinen müsse? Fürwahr, wenn man die Gründe unbefangen gegen einander abwägt, wird man den vorchristlichen Ursprung entschieden für wahrscheinlicher erklären müssen, als den christlichen. Auch der dagegen erhobene Einwand, dass nach *Matth.* 16, 13—16. *Joh.* 12, 34 der Ausdruck „Menschensohn" im Zeitalter Christi noch keine gangbare Bezeichnung des Messias gewesen sei, während er doch in den Bilderreden häufig in diesem Sinne vorkommt, ist nicht stichhaltig. Denn es darf aus jenen Stellen überhaupt nicht gefolgert werden, dass der Ausdruck „Menschensohn" damals noch nicht gangbares Messiasprädicat war. Bei der Johannesstelle beruht dies lediglich auf falscher Auslegung (s. dagegen z. B. Meyer). Die Matthäusstelle aber erledigt sich damit, dass in deren ursprünglichem, bei *Marc.* 8, 27 = *Luc.* 9, 18 erhaltenem Wortlaute der Ausdruck „Menschensohn" gar nicht vorkommt.

3. Die noachischen Bestandtheile. Durch die Untersuchungen von Dillmann, Ewald und Köstlin ist bereits hinlänglich erwiesen, dass die Stücke 54, 7—55, 2. 60. 65—69, 25 den Zusammenhang unterbrechen und erst später in die Bilderreden eingeschoben sind. Zu allem Ueberfluss wird *c.* 68, 1 „das Buch der Bilderreden Henoch's" ausdrücklich citirt. Man nennt jene Stücke die noachischen, weil sie theils von Noah und seiner Zeit handeln, theils als von ihm geschrieben sich ausgeben. Wahrscheinlich sind auch *c.* 106—107 hieher zu rechnen. — Ein selbständiger späterer Zusatz ist *c.* 108. — Ueber die Zeit aller dieser Interpolationen lässt sich nichts ermitteln.

Das ganze Henoch-Buch, welches auf diese Weise allmählich entstand, hat ohne Zweifel zum Vaterland Palästina (vgl. Dillmann, Einleitung S. LI). Da aber die jetzige äthiopische Uebersetzung aus dem Griechischen geflossen ist, so ist es fraglich, ob letzteres Original war oder auch wieder Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen. Schon die zahlreichen hebräischen Engelnamen machen jedoch letzteres wahrscheinlich, ganz abgesehen davon, dass man zur Zeit der Hasmonäer in Palästina schwerlich griechisch schrieb. Fast allgemein wird daher eine hebräische oder aramäische Urschrift angenommen[17]. Nur Volkmar (Zeitschr. der DMG. 1860, S. 131) und Philippi (S. 126) meinen ein griechisches Original annehmen zu müssen.

Zur Henochsage überh. vgl. (nächst *Gen.* 5, 18—24): *Sirach* 44, 16. 49, 14. *Hebr.* 11, 5. *Irenaeus* V, 5, 1. *Tertullian. De anima c.* 50. *Hippolyt. De Christo et Antichristo c.* 43—47. *Evang. Nicodemi* (= *Acta Pilati*) *c.* 25. *Historia Josephi* (*apocr.*) *c.* 30—32. — *Thilo, Codex apocr. Nov. Test. p.* 756 *sqq.* Rud. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen S. 459 ff. Winer, RWB. Art. „Henoch". Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II Art. „Henochsage". Ueberhaupt die bibl. Realwörterbücher. Die Ausleger zu *Apoc. Joh. c.* 11. — Zahlreiche ältere Dissertationen bei *Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 222 *sq.*

Auf Bekanntschaft mit unserem Buche beruht vielleicht schon die Notiz eines jüdischen oder samaritanischen Hellenisten (wahrscheinlich nicht des Eupolemus, sondern eines Unbekannten, s. §. 33), welche Alexander Polyhistor und nach ihm Eusebius uns aufbewahrt haben, dass Henoch der Erfinder der Astrologie sei (*Euseb. Praep. evang.* IX, 17, 8 *ed. Gaisford: τοῦτον εὑρηκέναι πρῶτον τὴν ἀστρολογίαν*). — Im Buch der Jubiläen wird das Buch Henoch reichlich benützt, ja ausdrücklich erwähnt (s. Ewald's Jahrbb. der bibl. Wissensch. II, 240 f. III, 18 f. 90 f. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 403 ff.). — In den *Testam. XII Patriarch.* wird an folgenden neun Stellen ausdrücklich auf Weissagungsschriften Henoch's Bezug [illegible]men:

17) Für die Annahme eines hebräischen Ori[illegible] *Hal*[illegible] *nal Asiatique* 1867, *Avril-Mai p.* 352—395.

Symeon 5; *Levi* 10, 14, 16; *Juda* 18; *Sebulon* 3; *Dan* 5; *Naphthali* 4; *Benjamin* 9. Ferner geht auf Henoch auch die Erwähnung der ἐγρήγορες (Wächter = Engel) zurück in *Ruben* 5; *Naphthali* 3.

Christliche Zeugnisse: *Epist. Judae* 14: ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων κ. τ. λ. — *Epist. Barnabae* c. 4: τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνὼχ λέγει. — *Ibid.* c. 16: λέγει γὰρ ἡ γραφή (folgt ein Citat aus Henoch). — *Irenaeus* IV, 16, 2: *Sed et Enoch sine circumcisione placens Deo, cum esset homo, Dei legatione ad angelos fungebatur et translatus est et conservatur usque nunc testis justi judicii Dei.* — *Tertullian. De cultu feminarum* I, 3: *Scio scripturam Enoch, quae hunc ordinem angelis dedit, non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur. Opinor, non putaverunt illam ante cataclysmum editam post eum casum orbis omnium rerum abolitorem salvam esse potuisse* . . . . Tertullian zeigt dann, wie dies doch möglich war; und fährt darauf fort: *Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino reiciendum est, quod pertineat ad nos. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. A Judaeis potest jam videri propterea reiecta, sicut et cetera fere quae Christum sonant* . . . . *Eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet.* Zu vgl. auch der ganze Anfang von c. 2, der dem Inhalte nach aus Henoch entnommen ist. — *Idem, De cultu feminar.* II, 10: (*iidem angeli*) *damnati a deo sunt, ut Enoch refert.* — *Idem, De idololatr.* c. 4: *Antecesserat Enoch praedicens etc.* — *Idem, De idololatr.* c. 15: *Haec igitur ab initio praevidens spiritus sanctus* (!) *etiam ostia in superstitionem ventura praececinit per antiquissimum propheten Enoch.* — *Clemens Alex. Eclogae prophet.* c. 2 (*Dindorf* III, 456): „Εὐλογημένος εἶ ὁ βλέπων ἀβύσσους, καθήμενος ἐπὶ Χερουβίμ“ ὁ Δανιὴλ λέγει ὁμοδοξῶν τῷ Ἐνὼχ τῷ εἰρηκότι „καὶ εἶδον τὰς ὕλας πάσας“. — *Idem, Eclogae prophet.* c. 53 (*Dindorf* III, 474): ἤδη δὲ καὶ Ἐνώχ φησιν τοὺς παραβάντας ἀγγέλους διδάξαι τοὺς ἀνθρώπους ἀστρονομίαν καὶ μαντικὴν καὶ τὰς ἄλλας τέχνας. — *Celsus* bei *Origenes c. Cels.* V, 52 sucht nachzuweisen, dass die Christen sich selbst widersprechen würden, wenn sie sagten, Christus sei der Einzige von Gott auf die Erde gesandte ἄγγελος. Zum Beweise dafür citirt er Folgendes: ἐλθεῖν γὰρ καὶ ἄλλους λέγουσι πολλάκις καὶ ὁμοῦ γε ἑξήκοντα ἢ ἑβδομήκοντα· οὓς δὴ γενέσθαι κακοὺς καὶ κολάζεσθαι δεσμοῖς ὑποβληθέντας ἐν γῇ· ὅθεν καὶ τὰς θερμὰς πηγὰς εἶναι τὰ ἐκείνων δάκρυα, κ. τ. λ. In der Besprechung dieser Stelle bemerkt Origenes (*c. Cels.* V, 54—55), dass die angeführte Geschichte aus dem Buch Henoch entnommen sei. Celsus habe sie aber offenbar nicht selbst gelesen, sondern kenne sie nur vom Hörensagen, wie er ja auch den Verfasser nicht nenne. — *Origenes c. Cels.* V, 54: ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνὼχ βιβλία (beachte den Pluralis). — *Id., De principiis* I, 3, 3: *Sed et in Enoch libro his similia describuntur.* — *Id., De principiis* IV, 35: *Sed et in libro suo Enoch ita ait: „Ambulavi usque ad imperfectum“ . . . . scriptum namque est in eodem libello dicente Enoch: „Universas materias perspexi“.* — *Id., in Numer. homil.* 28, 2 (*de la Rue* II, 384 = *Lommatzsch* X, 366): *De quibus quidem nominibus plurima in libellis, qui appellantur Enoch, secreta continentur et arcana: sed quia libelli isti non videntur apud Hebraeos in auctoritate haberi, interim nunc ea, quae ibi nominantur, ad exemplum vocare differamus.* — *Id., in Joannem tom.* VI c. 25 (*de la Rue* IV, 142 = *Lommatzsch* I, 241): ὡς ἐν τῷ Ἐνὼχ γέγραπται, εἴ τῳ φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον. — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 19: Τοῦ δὲ τὸν πρῶτον παρ' Ἑβραίοις μῆνα περὶ ἰσημερίαν εἶναι, παραστατικὰ καὶ τὰ ἐν τῷ Ἐνὼχ μαθήματα. — *Hieronymus, De viris*

illustr. c. 4: Judas frater Jacobi parvam, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonia, a plerisque rejicitur etc. — Id., comment. in epist. ad Titum 1, 12 (*Vallarsi* VII, 1, 708): *Qui autem putant totum librum debere sequi eum, qui libri parte usus sit, videntur mihi et apocryphum Enochi, de quo apostolus Judas in epistola sua testimonium posuit, inter ecclesiae scripturas recipere.* — In der sogenannten Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii* steht das Buch Henoch unter den Apokryphen (Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 121, 145). — Ebenso auch in dem anonymen Kanonsverzeichnisse, welches Montfaucon, Cotelier, Hody und Pitra herausgegeben haben (s. unten V, 7). — *Constit. apostol.* VI, 16: *καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς δέ τινες συνέγραψαν βιβλία ἀπόκρυφα Μωσέως καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἀδὰμ Ἡσαΐου τε καὶ Δαβὶδ καὶ Ἡλία καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν, φθοροποιὰ καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθρά.* — Noch andere *testimonia patrum* s. bei *Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 160—223; II, 55—61. Philippi, Das Buch Henoch S. 102 ff. Die beiden grossen Fragmente aus Syncellus auch bei Dillmann, Das Buch Henoch S. 82—86.

Ausgaben des äthiopischen Textes: *Laurence, Libri Enoch versio Aethiopica, Oxoniae* 1838. — *Dillmann, Liber Henoch Aethiopice, ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus, Lipsiae* 1851.

Uebersetzungen: 1) englische: *Laurence, The book of Enoch, an apocryphal production supposed to have been lost for ages, but discovered at the close of the last century in Abyssinia, now first translated from an ethiopic MS. in the Bodleian library, Oxford* 1821. — *Schodde, The book of Enoch, transl. with introduction and notes, Andover* 1882. — 2) Deutsche Uebersetzungen: Hoffmann (Andreas Gottlieb), Das Buch Henoch in vollständiger Uebersetzung mit fortlaufendem Commentar, ausführlicher Einleitung und erläuternden Excursen, 2 Thle. Jena 1833—1838. — Dillmann, Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt, Leipzig 1853.

Kritische Untersuchungen: Laurence in seiner engl. Uebersetzung. — Hoffmann (Andr. Gottl.), Art. „Henoch“ in Ersch und Gruber's Encykl. Sect. II Bd. 5 (1829) S. 399—409. Ders. in seiner deutschen Uebersetzung. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (auch unter dem Titel: Gesch. des Urchristenthums, Bd. 1—2, 1838) I, 93—109. — Wieseler, Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel (1839) S. 162 ff. — Krieger (Lützelberger), Beiträge zur Kritik und Exegese, Nürnberg 1845. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. 1852) S. 89—144; vgl. 1071—1073. — Hofmann (J. Chr. K.), Ueber die Entstehungszeit des Buches Henoch (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. VI, 1852, S. 87—91). Ders., Schriftbeweis (2. Aufl.) I, 420—423. Ders., Die heil. Schrift N. T.'s zusammenhängend untersucht VII, 2, S. 205 ff. — Dillmann in seiner deutschen Uebersetzung. Ders., in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 308—310. Ders., Zeitschr. der DMG. 1861, S. 126—131. Ders., in Schenkel's Bibellex. III (1871) S. 10—13. Ders., in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII (1883) S. 350—352. — Ewald, Abhandlung über des äthiopischen Buches Henókh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung (Abhandlungen der königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Bd. VI. 1853—1855, hist.-phil. Classe S. 107—178. Auch als Separat-Abdruck). Ders., Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl. IV, 451 ff. — Weisse, Die Evangelienfrage (1856) S. 214—224. — Köstlin, Ueber die Entstehung des Buchs Henoch (Theol. Jahrbücher 1856, S. 240—279, 370—386). — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (1857) S. 91—184. Ders., Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. Bd. III, 1860, S. 319—334. IV, 1861, S.

212—222. V, 1862, S. 216—221. XV, 1872, S. 584—587. — Volkmar, Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch nach dem äthiopischen Text (Zeitschr. der DMG. Bd. XIV, 1860, S. 87—134, 296). Ders. in der Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. IV, 1861, S. 111—136, 422 ff. V, 1862, S. 46 ff. Ders., Eine Neutestamentliche Entdeckung und deren Bestreitung, oder die Geschichts-Vision des Buches Henoch im Zusammenhang, Zürich 1862. — Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben, Jahrg. III, 1864/65, S. 196—204. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 35—64. — *Sieffert, Nonnulla ad apocryphi libri Henochi originem et compositionem nec non ad opiniones de regno Messiano eo prolatas pertinentia, Regimonti Pr.* 1867 (dasselbe auch unter dem Titel: *De apocryphi libri Henochi origine et argumento, Regimonti Pr. s. a.*). — *Hallévi, Recherches sur la langue de la rédaction primitive du livre d'Enoch* (*Journal asiatique* 1867, *avril—mai p.* 352—395). — Philippi, Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judasbriefe, Stuttg. 1868. — Wittichen, Die Idee des Menschen (1868) S. 63—71. Ders., Die Idee des Reiches Gottes (1872) S. 118—133, 145—148, 149 f. — Gebhardt, Die 70 Hirten des Buches Henoch und ihre Deutungen, mit besonderer Rücksicht auf die Barkochba-Hypothese (Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T.; Bd. II, Heft 2, 1872, S. 163—246). — *Tideman, De apocalypse van Henoch en het Essenisme* (*Theol. Tijdschrift* 1875, *p.* 261—296). — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 17—73. — Lipsius, Art. „Enoch" in: *Smith and Wace, Dictionary of christian biography vol.* II (1880) *p.* 124—128. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s §. 498—500. — Wieseler, Zur Abfassungszeit des Buchs Henoch (Zeitschr. der DMG. 1882, S. 185—193).

3. Die *Assumptio Mosis.*

Aus einer Stelle des Origenes (*De princip.* III, 2, 1) wusste man längst, dass die im Briefe Judä (*Jud.* 9) berührte Sage von einem Streite des Erzengels Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis aus einer apokryphischen *Adscensio Mosis* entnommen ist. Auch sonst hatte man von dieser *Ἀνάληψις Μωυσέως* einige Kunde durch Citate bei Kirchenvätern und späteren Schriftstellern (s. unten). Aber erst in neuester Zeit wurde ein grosses Stück davon von Ceriani auf der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand in altlateinischer Uebersetzung aufgefunden und im ersten Hefte seiner *Monumenta* (1861) veröffentlicht. Das Bruchstück ist zwar ohne Titel. Aber die Identität mit der alten *Ἀνάληψις Μωυσέως* erhellt aus folgendem Citate (*Acta Synodi Nicaenae* II, 18 bei *Fabric.* I, 845): *Μέλλων ὁ προφήτης Μωυσῆς ἐξιέναι τοῦ βίου, ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ Ἀναλήψεως Μωυσέως, προσκαλεσάμενος Ἰησοῦν υἱὸν Ναυὴ καὶ διαλεγόμενος πρὸς αὐτὸν ἔφη· Καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην.* Diese Worte finden sich nämlich in dem Ceriani'schen Bruchstücke 1, 14: *itaque excogitavit et invenit me, qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius.* — Seit der Veröffentlichung durch Ceriani wurde die Schrift herausgegeben von Hil-

genfeld (*Clementis Romani epist.* 1866, 2. *ed.* 1876), von Volkmar (lat. und deutsch 1867), von Schmidt und Merx (Merx' Archiv 1868), und von Fritzsche (*Libri apocr.* 1871). Eine Rückübersetzung in's Griechische, aus welchem die lateinische Uebersetzung geflossen ist, gab Hilgenfeld (Zeitschr. 1868, und *Messias Judaeorum* 1869).

Der Inhalt der Schrift ist folgender (wir citiren nach der Capitel-Eintheilung Hilgenfeld's, welche nur von Volkmar verlassen, von Schmidt-Merx und Fritzsche aber beibehalten ist; die Vers-Eintheilung ist von Fritzsche):

c. 1, 1—9. Einleitung, wornach das Folgende angesehen sein will als eine Ansprache, welche Moses an Josua hielt, als er diesen zu Ammon jenseits des Jordan zu seinem Amtsnachfolger einsetzte. 1, 10—17. Moses eröffnet dem Josua, dass die Zeit seines Lebens abgelaufen sei und er hingehe zu seinen Vätern. Als Vermächtniss übergiebt er ihm Weissagungsbücher, welche Josua an einem von Gott bestimmten Orte aufbewahren soll. 2. Moses weissagt dem Josua in wenigen kurzen Zügen die Geschichte Israel's vom Einzug in Palästina bis zum Untergang der Reiche Israel und Juda. 3. Ein König (Nebukadnezar) wird vom Osten kommen und wird Stadt und Tempel mit Feuer zerstören und die Einwohner mit sich wegführen in sein Reich. Die Weggeführten werden sich dann dessen erinnern, dass dies alles schon von Moses geweissagt worden ist. 4. Infolge der Fürbitte eines Mannes, der über ihnen ist (des Daniel), wird Gott sich wiederum ihrer erbarmen und wird einen König (den Cyrus) erwecken, dass er sie in ihre Heimath entlasse. Einige Theile der Stämme werden zurückkehren und werden die Stätte erneuern und werden in der Treue verharren, aber traurig und seufzend, weil sie nicht opfern können dem Herrn ihrer Väter [18]). 5. Und das Strafgericht wird kommen über ihre Könige (die heidnischen Machthaber). Aber sie selbst (die Juden) werden uneins werden hinsichtlich der Wahrheit [19]). Und es werden den Altar beflecken solche, die nicht Priester sind, sondern Sklaven von Sklaven geboren. Und ihre Schriftgelehrten (*magistri [et] doctores eorum*) werden parteiisch sein und das Recht verkehren. Und ihr Land wird voll sein von Ungerechtigkeit. 6. Dann werden ihnen Könige erstehen und Priester des höchsten Gottes genannt werden und

18) Der Verfasser scheint den Opfercultus des zweiten Tempels nicht als den wahren anzuerkennen, weil er unter heidnischer Obhut stand und von griechenfreundlichen Priestern verwaltet wurde.

19) Hilgenfeld hat richtig erkannt, dass mit *Et ipsi dividentur ad veritatem* ein neuer Satz zu beginnen ist. Den Text haben Schmidt und Merx glücklich hergestellt durch *Καὶ αὐτοὶ διαμερισθήσονται πρὸς τὴν ἀλήθειαν* (vgl. *Ev. Luc.* 11, 17).

werden doch Frevel üben vom Allerheiligsten aus (es sind damit deutlich die Hasmonäer gemeint). Und ihnen wird nachfolgen ein frecher König, der nicht sein wird vom Geschlechte der Priester, ein verwegener und gottloser Mensch. Und er wird jene richten, wie sie es verdienen. Er wird ausrotten ihre Angesehenen mit dem Schwerte; und wird an unbekannten Orten begraben ihre Leiber, so dass Niemand weiss, wo ihre Leiber sind[20]. Er wird tödten Alte und Junge und nicht schonen. Dann wird grosse Furcht vor ihm sein unter ihnen in ihrem Lande; und er wird unter ihnen Gericht halten, wie es die Aegypter unter ihnen gethan haben, vierunddreissig Jahre lang (selbstverständlich geht dies Alles auf Herodes den Grossen). Und er wird Söhne hervorbringen, welche als seine Nachfolger kürzere Zeit herrschen werden. In ihr Land werden Cohorten kommen und ein mächtiger König des Abendlandes (Quintilius Varus), der sie unterwerfen und gefangen nehmen und einen Theil ihres Tempels durch Feuer zerstören wird; Einige wird er kreuzigen um ihre Stadt[21]. 7. Darnach wird das Ende der Zeiten eintreten. Es wird enden der Lauf, wann vier Stunden gekommen sein werden . . . . . (hier folgen in der Handschrift mehrere kaum lesbare Zeilen). Und es werden herrschen unter ihnen verderbliche und gottlose Menschen, welche sagen, sie seien gerecht. Trügerische Menschen sind sie, die nur sich zu Gefallen leben, verstellt in allen ihren Dingen und zu jeder Stunde des Tages Liebhaber von Gelagen, Schlemmer der Kehle . . . . . (folgt wieder eine Lücke). Sie verschlingen die Güter der Armen und sagen, dass sie dies aus Erbarmen thun. Ihre Hände und Sinne treiben Unreines und ihr Mund redet Ungeheures; und dazu sagen sie: Rühre mich nicht an, auf dass du mich nicht verunreinigest . . . . 8. Es wird kommen über sie Rache und Zorn, wie solcher nicht war unter ihnen von Anfang an bis zu der Zeit, da er ihnen erweckte einen König der Könige (Antiochus Epiphanes) der die Bekenner der Beschneidung kreuzigt und ihren Knaben die Vorhaut überziehen lässt und sie zwingt, öffentlich zu tragen die unreinen Götzenbilder und zu schmähen das Wort. 9. Dann, wenn jener ein Edict erlässt, wird

---

20) Vgl. *Antt.* XV, 10, 4: *πολλοὶ δὲ καὶ φανερῶς καὶ λεληθότως εἰς τὸ φρούριον ἀναγόμενοι, τὴν Ὑρκανίαν, ἐκεῖ διεφθείροντο.*

21) Die Stelle lautet nach Fritzsche's Emendation: *Et producet natos, (qui su)ccedentes sibi* [= *ei*] *breviora tempora dominarent* [*cod. donarent*]. *In partes eorum cohortes* [*cod. mortis*] *venient et occidentis rex potens, qui expugnabit eos, et ducet captivos, et partem aedis ipsorum igni incendet, aliquos crucifiget circa coloniam eorum.* — Vgl. in Betreff des Tempelbrandes *Antt.* XVII, 10, 2; in Betreff der Kreuzigungen *Antt.* XVII, 10, 10. Es handelt sich also um den Varus-Krieg vom J. 4 vor Chr.

ein Mann vom Stamme Levi, dessen Name sein wird *taxo*, welcher sieben Söhne hat, der wird zu diesen sagen: Sehet, meine Söhne, es ist eine abermalige Rache gekommen über das Volk, eine grausame, ohne Erbarmen. Denn welches Volk von Gottlosen hat je so Grosses erduldet, wie uns getroffen hat. Nun höret, meine Söhne, und lasset uns dieses thun: Lasset uns drei Tage fasten und am vierten gehen in eine Höhle, welche auf dem Felde ist, und lieber sterben, als die Gebote unseres Herrn, des Gottes unserer Väter, übertreten [22]. 10. Und dann wird erscheinen sein Reich unter aller seiner Creatur. Dann wird der Teufel ein Ende haben, und die Traurigkeit wird mit ihm dahin sein. Denn erheben wird sich der Himmlische von dem Sitze seines Reiches. Und die Erde wird erzittern; die Sonne wird ihr Licht nicht geben und die Hörner des Mondes werden gebrochen werden. Denn es erscheinet Gott, der Höchste, und strafet die Völker. Dann wirst du glücklich sein, Israel; und Gott wird dich erhöhen. — Und du, Josua (mit diesen Worten wendet sich Moses wieder an den Angeredeten) bewahre diese Worte und dieses Buch. Ich aber werde zur Ruhe meiner Väter gehen. — In Cap. 11 wird nun erzählt, wie nach dieser Rede sich Josua an Moses wandte und klagte über dessen bevorstehenden Weggang und über seine eigene Schwäche und Unfähigkeit im Vergleich zu der grossen Aufgabe, die ihm gestellt sei. Darauf wird Cap. 12 noch berichtet, dass Moses den Josua ermahnte, seine Kraft nicht zu unterschätzen und an der Zukunft seines Volkes nicht zu verzweifeln, da es nach Gottes Rathschluss zwar um seiner Sünde willen viel gestraft, aber niemals ganz ausgerottet werden könne.

Hier bricht die Handschrift ab. Aber das Vorhergehende lässt

---

22) Man nimmt gewöhnlich an, dass *Cap.* 8—9 direct auf die Endzeit gehe. Es scheint dies aber nur indirect der Fall zu sein. Der Verf. lässt nämlich den Moses prophezeihen, dass in der Endzeit Zustände eintreten werden, wie sie ausserdem nur einmal vorher, nämlich in der Zeit des Antiochus Epiphanes kommen werden. Zur Schilderung dieser Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes gehört auch *Cap.* 9, worin demnach eine ähnliche Sage wie II *Makk.* 7 vorliegt. Das Verbergen in der Höhle hat nicht nur den Zweck, sich der Verfolgung zu entziehen, sondern auch den, die ungehinderte Beobachtung des Gesetzes zu ermöglichen; vgl. bes. II *Makk.* 6, 11, und die rabbinischen Sagen über Simon ben Jochai (Grätz, Gesch. der Juden IV, 470 ff.); im Allgemeinen auch Lucius, Der Essenismus S. 128. — Ueber das räthselhafte *taxo* hat man sich unnöthigerweise die Köpfe zerbrochen. Es liegt ohne Zweifel Textverderbniss vor. Unbegreiflich aber ist es, wie Hilgenfeld darunter den Messias hat verstehen können. Das wäre doch ein seltsamer Messias, der nichts Besseres zu thun hat, als sich in eine Höhle zu verkriechen, um dort seinen Tod zu erwarten. Nach Philippi freilich geht dies sogar auf Christus und seine Jünger (S. 177—180).

erwarten, und die Fragmente bestätigen es, dass im Folgenden noch die Hinwegnahme Mosis erzählt war, wornach die ganze Schrift den Titel Ἀνάληψις Μωυσέως erhielt. In diesem Schlusse der Schrift muss auch die Rede gewesen sein von dem Streite des Erzengels Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis; welcher Streit bekanntlich auch *Judae* 9 erwähnt wird.

Ueber die Abfassungszeit gehen die Ansichten sehr auseinander. Ewald, Wieseler, Drummond und Dillmann setzen die Abfassung in das erste Decennium nach dem Tode des Herodes; Hilgenfeld glaubt das Jahr 44—45 nach Chr. berechnen zu können; Schmidt und Merx die Zeit zwischen 54—64 nach Chr.; Fritzsche und Lucius das sechste Jahrzehend des ersten Jahrhunderts nach Chr.; Langen setzt sie bald nach der Zerstörung Jerusalem's durch Titus (indem er Cap. 8 fälschlich auf dieses Ereigniss deutet); Hausrath unter Domitian, Philippi in das zweite christliche Jahrhundert (was bei ihm nur den Zweck hat, die Abfassung einem Christen zuschreiben zu können und das Verhältniss von *Judae* 9 zu unserem Apokryphum in sein Gegentheil zu verkehren, s. bes. S. 177. 182); Volkmar in das Jahr 137—138 nach Chr. (nach seiner bekannten Vorliebe für die Barkochba-Zeit). Fast alle genannten Kritiker stützen ihre Berechnung auf die fast unlesbaren Zahlenbruchstücke des 7. Capitels. Man sollte aber billig darauf verzichten, auf diese lückenhaften Zeilen irgend etwas zu bauen; und wenn wir ausserdem keinen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit hätten, müsste man überhaupt jeden Versuch dazu aufgeben. Es scheint aber doch, dass wir zwei solcher Anhaltspunkte haben. 1) Gegen Ende von Cap. 6 ist deutlich gesagt, dass die Söhne des Herodes kürzere Zeit als ihr Vater (*breviora tempora*) herrschen werden. Bekanntlich haben aber Philippus und Antipas länger als ihr Vater regiert; und man merkt allen Kritikern, welche die Abfassung in eine spätere Zeit setzen, die Verlegenheit an, in welche sie angesichts dieser Worte gerathen. Sie sind eben nur zu erklären unter der Voraussetzung, dass die Schrift noch in der ersten Zeit der Regierung jener Fürsten geschrieben ist. 2) Es ist so gut wie allgemein anerkannt, dass die letzten Sätze von Cap. 6 sich auf den Krieg des Varus im J. 4 vor Chr. beziehen[23]). Wenn nun Cap. 7 fortgefahren wird: *Ex quo facto finientur tempora*, so lässt dies doch kaum einen andern Schluss zu, als den, dass der Verfasser

23) So Hilgenfeld, Volkmar, Schmidt-Merx, Wieseler, Dillmann u. A., auch Langen, Theolog. Literaturbl. 1871, Nr. 3, Sp. 90 (mit Zurücknahme seiner früheren, völlig unhaltbaren Beziehung auf Pompejus; s. Judenth. in Paläst. S. 109).

bald nach dem Varus-Kriege geschrieben habe. Die darauf folgenden Zahlen-Räthsel des 7. Capitels können dann nicht eine Weiterführung der Geschichte enthalten, sondern sie bringen, nachdem die Geschichte bis auf die Gegenwart herabgeführt ist, nachträglich noch eine Berechnung derselben. Nur ist bei ihrem lückenhaften Charakter jeder Deutungsversuch fruchtlos. Die Ansicht von Ewald, Wieseler, Drummond und Dillmann hinsichtlich der Abfassungszeit wird demnach im Wesentlichen die richtige sein.

Ueber den Parteistandpunkt des Verfassers giebt uns theils Cap. 7, theils Cap. 10 Aufschluss. Die *homines pestilentiosi* nämlich, gegen welche in Cap. 7 polemisirt wird, sind keineswegs die herodianischen Fürsten (so Hilgenfeld); auch nicht die Sadducäer (so Volkmar S. 105, Geiger S. 45 f., Lucius S. 116 ff.); auch nicht die Sadducäer und Pharisäer (so Wieseler S. 642 f., indem er Vers 3—4 auf die Sadducäer, Vers 6—10 auf die Pharisäer bezieht); sondern allein die Pharisäer, auf welche jedes Wort unverkennbar passt (so Ewald, Gesch. V, 81, Schmidt-Merx S. 121, Philippi S. 176). Der Verfasser war also Gegner der Pharisäer; aber weder Essener, denn als solcher würde er nicht Cap. 7 die pharisäischen Reinigungen verspotten (*Jos. B. J.* II, 8, 10); noch Sadducäer, denn nach Cap. 10 erwartet er sehnlichst den Anbruch des Reiches Gottes, und zwar ein Reich Gottes mit äusserlichen Geberden. Es wird vielmehr Wieseler Recht haben, wenn er den Verfasser unter der Partei der Zeloten sucht, die bei aller Verwandtschaft mit den Pharisäern doch diese gründlich hassten, da sie ihnen im Gesetz zu doctrinär und in der Politik zu unentschieden waren.

Dass das Buch in Palästina entstanden ist, wird man wenigstens für die nächstliegende und natürlichste Annahme erklären dürfen. Hilgenfeld und Hausrath denken an Rom, jedoch ohne Gründe dafür anzugeben. Unter der Voraussetzung palästinensischen Ursprungs ist es auch wahrscheinlich, dass es ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben ist. Aber mit Bestimmtheit lässt sich dies nicht behaupten. Nur so viel ist gewiss, dass unsere altlateinische Uebersetzung aus dem Griechischen geflossen ist.

Die Legende über den Tod des Moses ist in der jüdischen Literatur mannigfaltig und reich entwickelt. Abgesehen von unserer Schrift kommen in Betracht: *Philo* (*Vita Mosis*), *Josephus* (*Antt.* IV *fin.*), *Midrasch Tanchuma, Midrasch debarim rabba* (in's Deutsche übersetzt von Wünsche 1882), und ein Midrasch, welcher speciell von dem Hinscheiden Mosis (פטירת משה, *Petirath Mosche*) handelt. Letzterer ist in zwei verschiedenen Recensionen öfters herausgegeben worden, u. A. mit einer lateinischen Uebersetzung von *Gilb. Gaulminus, Paris* 1629; die latein. Uebersetzung allein wieder abgedruckt von *Joh. Alb. Fabricius, Hamburg* 1714, und von *Gfroerer, Prophetae veteres pseudepigraphi, Stuttg.* 1840 (s. *Wolf, Bibliotheca Hebraea* II, 1278 *sq.* 1394.

Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 146. *Steinschneider, Catal. librorum Hebraeorum in Biblioth. Bodl. p.* 630 *sq.*). Die eine der beiden Recensionen auch bei *Jellinek, Beth ha-Midrasch,* Thl. I, 1853. Eine dritte, welche Jellinek für die älteste hält, in dessen *Beth ha-Midrasch* Thl. VI, 1877. — Vgl. überhaupt über diese Legenden: Bernard's Ausgabe des Josephus, Anmerkung zu *Antt.* IV *fin. Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 839 *sqq.* Beer, Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1863. *Benedetti, Vita e morte di Mosé, leggende ebr. tradotte, illustrate e comparate, Pisa* 1879 (hierüber: Magazin für die Wissensch. des Judenth. 1881, S. 57—60). Leop. v. Ranke, Weltgeschichte, III Thl. 2. Abth. (1883), S. 12—33.

Mit unserer *Assumptio Mosis* ist nicht zu verwechseln die christliche griechische Apokalypse Mosis, welche Tischendorf herausgegeben hat (*Apocalypses apocryphae, Lips.* 1866); desgleichen nach einer mailänder Handschrift *Ceriani, Monumenta sacra et profana* V, 1. Die Schrift gehört in die Kategorie der Adambücher, denn sie erzählt die Geschichte des Lebens und Todes Adams, wie sie dem Moses geoffenbart wurde. Vgl. darüber: Tischendorf, Stud. und Krit. 1851, S. 432 ff. *Le Hir, Études bibliques* (1869) II, 110—120. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 470 ff. — Nach Euthalius und Anderen hat auch die Stelle *Gal.* 6, 15 (*οὔτε περιτομή τι ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις*) in einem Apokryphum Mosis gestanden, wo sie natürlich nur aus dem Galaterbrief entlehnt sein konnte (*Euthalius* bei *Zaccagni, Collectanea monumentorum veterum* 1698, *p.* 561 = *Gallandi, Biblioth. Patr.* X, 260. Ebenso *Syncellus ed. Dindorf* I, 48 und ein anonymes Verzeichniss der Citate im Neuen Testamente bei *Montfaucon, Bibliotheca Bibliothecarum* I, 195 = *Diarium Italicum p.* 212, und bei *Cotelier, Patr. apost.*, Anm. zu *Const. apost.* VI, 16). Da Euthalius sich ganz derselben Verweisungsformel (*Μωυσέως ἀποκρύφου*) auch bei der Stelle *Judae* 9 bedient (*Zaccagni p.* 485), so darf man vielleicht annehmen, dass ihm eine christliche Ueberarbeitung der *Assumptio Mosis* vorgelegen hat, in welche die Stelle *Gal.* 6, 15 aufgenommen war. Syncellus und der Verfasser des anonymen Verzeichnisses haben offenbar aus Euthalius geschöpft. — Gnostische Bücher des Moses bei den Sethianern erwähnt *Epiphan. haer.* 39, 5. Apokrypha Mosis überhaupt: *Const. apost.* VI, 16. *Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 825—849. II, 111—130. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 232—235. Dillmann Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 352 ff. (Nr. 4, 18, 26, 29, 35).

Gebrauch der *Assumptio Mosis* in der christlichen Kirche: *Epist. Judae* 9. — *Clemens Alexandrinus, Adumbrat. in epist. Judae* (bei Zahn, *Supplementum Clementinum* 1884, S. 84): *Hic confirmat assumptionem Moysi.* Auch andere Legenden bei *Clemens Alex.* über den Tod und die Himmelfahrt Mosis sind höchst wahrscheinlich aus unserer Schrift entnommen (*Strom.* I, 23, 153. VI, 15, 132. Vgl. Zahn S. 96 f.). — *Origenes, De principiis* III, 2, 1: *Et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse describitur, de quo in Adscensione Mosis, cujus libelli meminit in epistola sua apostolus Judas, Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Mosis ait a diabolo inspiratum serpentem causam exstitisse praevaricationis Adae et Evae.* — *Idem, in Josuam homil.* II, 1 (*ed. Lommatzsch* XI, 22): *Denique et in libello quodam, licet in canone non habeatur, mysterii tamen hujus figura describitur. Refertur enim, quia duo Moses videbantur: unus vivus in spiritu, alius mortuus in corpore.* — *Didymus Alex. in epist. Judae enarratio* (bei *Gallandi, Biblioth. Patr.* VI, 307) sieht in der

Stelle *Judae* 9 einen Beweis dafür, dass auch der Teufel nicht von Natur oder *substantialiter* böse sei, und sagt, dass die *adversarii hujus contemplationis praescribunt praesenti epistolae et Moyseos assumptioni propter eum locum ubi significatur verbum Archangeli de corpore Moyseos ad diabolum factum.* — *Acta Synodi Nicaen.* II, 20 (bei *Fabric.* I, 844): Ἐν βιβλίῳ δὲ Ἀναλήψεως Μωυσέως Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος διαλεγόμενος τῷ διαβόλῳ λέγει κ. τ. λ. Eine andere Stelle aus denselben Acten s. oben S. 630. — *Evodii epist. ad Augustin.* (*Augustin. epist.* CCLIX bei *Fabric.* I, 845 *sq.*): *Quanquam et in apocryphis et in secretis ipsius Moysi, quae scriptura caret auctoritate, tunc cum ascenderet in montem ut moreretur vi corporis, efficitur ut aliud esset quod terrae mandaretur, aliud quod angelo comitanti sociaretur. Sed non satis urgit me apocryphorum praeferre sententiam illis superioribus rebus definitis.* — Noch mehr Stellen, namentlich aus griechischen Scholien, s. bei Rönsch, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1869, S. 216—220. *Hilgenfeld, Clementis Romani epist.* 2. *ed. p.* 127—129. — In den Apokryphen-Verzeichnissen werden unterschieden eine Διαθήκη Μωυσέως und eine Ἀνάληψις Μωυσέως (beide unmittelbar nebeneinander in der Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii* bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 121, 145; sowie in dem von Pitra und Anderen herausgegebenen anonymen Kanonsverzeichnisse, s. unten V, 7). Da die uns erhaltene Schrift in Wirklichkeit ein „Vermächtniss Mosis" ist, dieselbe aber, wie gezeigt wurde, in den Acten des Concils von Nicäa als Ἀνάληψις Μωυσέως citirt wird, so ist anzunehmen, dass jene beiden Titel nur die beiden Hälften eines und desselben Werkes bezeichnen, von welchem uns die erste Hälfte erhalten ist, während die Citate der Kirchenväter sich fast alle auf die zweite Hälfte beziehen.

Ausgaben des lateinischen Textes: *Ceriani, Monumenta sacra et prof. tom.* I *fasc.* 1 (*Mediolan.* 1861) *p.* 55—64. — *Hilgenfeld, Clementis Romani epistulae* (auch unter dem Titel: *Novum Testam. extra canonem receptum fasc.* I), 1. *ed.* 1866 *p.* 93—115. 2. *ed.* 1876 *p.* 107—135. — Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt, eine Quelle für das Neue Testament, zum erstenmale deutsch herausgegeben im Zusammenhang der Apokrypha und der Christologie überhaupt, Leipzig 1867. — Schmidt (Moriz) und Merx, Die *Assumptio Mosis* mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen herausgegeben (Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T.'s Bd. I, Hft. 2, 1868, S. 111-152). — *Fritzsche, Libri apcryphi Vet. Test. graece* (*Lips.* 1871) *p.* 700—730; vgl. *Prolegom. p.* XXXII—XXXVI. — Eine Rückübersetzung in's Griechische versuchte Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1868, S. 273—309, 356; und in seinem *Messias Judaeorum* 1869, *p.* 435—468; vgl. *Proleg. p.* LXX—LXXVI.

Zur Kritik und Exegese, ausser den eben genannten Ausgaben: Ewald, Göttinger gelehrte Anz. 1862, St. 1. Ders., Geschichte des Volkes Israel Bd. V (3. Aufl. 1867) S. 73—82. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 102—111. Ders. in Reusch's Theolog. Literaturbl. 1871, Nr. 3. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, S. 217—223. — Haupt, Ebendas. S. 448. — Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. XI, 1868, S. 76—108, 466—468. XII, 1869, S. 213—228. XIV, 1871, S. 89—92. XVII, 1874, S. 542—562. XXVIII, 1885, S. 102—104. — Philippi, Das Buch Henoch (1868) S. 166—191. — *Colani, L'Assomption de Moïse* (*Revue de Théologie* 1868, 2. *livr.*). — *Carrière, Note sur le Taxo de l'Assomption de Moïse* (*Revue de Théol.* 1868, 2. *livr.*). — Wieseler, Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt untersucht (Jahrbb. für deutsche Theologie 1868,

S. 622—648). Ders., *Θασσί* und Taxo (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1882, S. 193 f.) — Geiger's Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1868, S. 41—47. — Heidenheim, Beiträge zum bessern Verständniss der *Ascensio Mosis* (Vierteljahrschr. für deutsch- und englisch-theol. Forschung und Kritik Bd. IV, Hft. 1, 1869). — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte 2. Aufl. IV, 76—80 (1. Aufl. III, 278—282). — Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 216—218. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 74—84. — Lucius, Der Essenismus (1881) S. 111—119, 127 f. — Reuss, Geschichte der heil. Schriften A. T.'s §. 572. — Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 352 f. — *Deane, The assumption of Moses* (*Monthly Interpreter* 1885, *March, p.* 321—348).

4. Die Apokalypse Baruch's.

In der grossen Mailänder Peschito-Handschrift (*cod. Ambros. B.* 21. *Inf.*) befindet sich auch eine Apokalypse Baruch's, von welcher wir sonst keine sichere Kunde haben. Nur ein kleines Stück davon, nämlich der am Schlusse (Cap. 78—86) mitgetheilte Brief an die 9½ Stämme in der Gefangenschaft, ist auch anderwärts überliefert und bereits in der Pariser und Londoner Polyglotte gedruckt. Ausserdem aber fehlt fast jede Spur (s. unten). — Das Buch ist zuerst durch eine von Ceriani angefertigte und herausgegebene lateinische Uebersetzung bekannt geworden (1866). Später hat Ceriani den syrischen Text selbst publicirt (in Typen-Druck 1871, und in photolithographischer Nachbildung 1883). Die lateinische Uebersetzung Ceriani's hat Fritzsche mit einigen Emendationen in seine Ausgabe der Apokryphen aufgenommen (1871).

Das Buch giebt sich als eine von Baruch verfasste Schrift, in welcher er (überall in der ersten Person) erzählt, was ihm unmittelbar vor und nach der Zerstörung Jerusalem's widerfahren ist, und welche Offenbarungen er empfangen hat. Der Inhalt ist dieser. — Erster Abschnitt. Cap. 1—5: Im fünfundzwanzigsten Jahre des Jechonja [eine ganz confuse Zeitbestimmung, womit der Verfasser die Zeit der Zerstörung Jerusalem's bezeichnen will] verkündigt Gott dem Baruch den bevorstehenden Untergang Jerusalem's und des Reiches Juda. 6—8: Am folgenden Tage kommt das Heer der Chaldäer vor die Stadt. Aber nicht die Chaldäer, sondern vier Engel Gottes zerstören dieselbe. Erst dann ziehen die Chaldäer ein und führen die Einwohner in die Gefangenschaft weg. 9—12: Während Jeremia mit in die Gefangenschaft zieht, bleibt Baruch auf Gottes Befehl zurück auf der Trümmerstätte. — Zweiter Abschnitt. 13—15: Nachdem er sieben Tage gefastet hat, verkündigt ihm Gott, dass auch über die Heiden einst das Strafgericht kommen werde zu seiner Zeit; und beruhigt ihn überhaupt über das Glück der Gott-

losen und das Unglück der Gerechten. 16—20: Auch noch andere Bedenken, welche Baruch vorbringt, weist Gott zurück und befiehlt ihm schliesslich, sich durch abermaliges siebentägiges Fasten zum Empfange einer Offenbarung über die Ordnung der Zeiten vorzubereiten. — Dritter Abschnitt. 21—26: Nachdem Baruch gefastet und zu Gott gebetet hat, wird er zunächst von Gott wegen seiner Zweifel und seines Kleinmuthes zurechtgewiesen und erhält dann auf seine Frage, wann das Strafgericht über die Gottlosen erscheinen werde und wie lange es dauern werde, von Gott folgenden Aufschluss. 27—28: In zwölf Theile wird die Zeit der Drangsal zerfallen und jeder Theil wird seine eigene Plage haben. Das Mass jener Zeit wird aber sein zwei Theile, Wochen, von sieben Wochen (*duae partes hebdomades septem hebdomadarum*). 28—30: Auf die weitere Frage Baruch's, ob die Drangsal nur über einen Theil der Erde oder über die ganze Erde kommen werde, antwortet Gott, dass sie allerdings die ganze Erde betreffen werde. Darnach aber wird geoffenbart werden der Messias und wird eine Zeit der Freude und Herrlichkeit anbrechen. 31—34: Nach Empfang dieser Offenbarungen beruft Baruch die Aeltesten des Volkes zu einer Versammlung in das Thal Kidron und verkündigt ihnen, dass *post modicum tempus concutietur aedificatio Sion, ut aedificetur iterum. Verum non permanebit ipsa illa aedificatio, sed iterum post tempus eradicabitur, et permanebit desolata usque ad tempus. Et postea oportet renovari in gloria, et coronabitur in perpetuum.* — Vierter Abschnitt. 35—37: Während hierauf Baruch auf den Trümmern des Allerheiligsten wehklagt, entschlummert er und empfängt im Traume eine neue Offenbarung. Er sieht einen grossen Wald, umgeben von Bergen und Felsen. Gegenüber wuchs ein Weinstock und unter diesem entsprang eine Quelle, welche zu grossen Strömen anwuchs, die den Wald und die Berge unterwühlten, so dass diese einstürzten und weggespült wurden. Nur eine Ceder blieb übrig, bis schliesslich auch diese entwurzelt wurde. Darauf kam der Weinstock und die Quelle und befahlen der Ceder, wegzugehen dahin, wohin der Wald bereits gegangen sei. Und die Ceder brannte; der Weinstock aber wuchs, und Alles um ihn her blühte. 38—40: Auf Baruch's Bitte deutet ihm Gott das Traumgesicht folgendermassen. Siehe das Reich, welches Zion vernichtet, wird selbst vernichtet und unterworfen werden von einem andern, welches nach ihm kommt. Und auch dieses wird untergehen, und ein drittes wird sich erheben. Und dann wird auch dieses vertilgt werden, und es wird ein viertes erstehen, grausamer als alle vorigen. Und wenn die Zeit seines Sturzes gekommen ist, dann wird mein Gesalbter geoffenbart werden, welcher gleich ist einer Quelle und einem Weinstock, und er wird die

Schaaren jenes Reiches vernichten. Und jene letzte Ceder bedeutet den letzten Feldherrn (*dux*, Fürsten?) desselben, welcher von meinem Gesalbten verurtheilt und getödtet werden wird. Und die Herrschaft meines Gesalbten wird ewiglich währen. 41—43: Baruch erhält den Auftrag, das Volk zu ermahnen, sich selbst aber durch abermaliges Fasten zu neuen Offenbarungen vorzubereiten. 44—46: Baruch ermahnt die Aeltesten des Volkes. — Fünfter Abschnitt. 47—48, 24: Er fastet sieben Tage und betet zu Gott. 48, 25—50: Die neuen Offenbarungen, welche er erhält, verbreiten sich zunächst im Allgemeinen über die Drangsale der letzten Zeit. 49—52: Als hierauf Baruch den Wunsch ausspricht, auch über die neue Leiblichkeit der auferstandenen Gerechten Näheres zu erfahren, wird ihm auch hierüber Aufschluss ertheilt; sowie überhaupt über die Seligkeit der Gerechten und die Unseligkeit der Gottlosen. — Sechster Abschnitt. 53: In einer neuen Vision sieht Baruch, wie eine grosse Wolke aufstieg vom Meere und die ganze Erde bedeckte und regnen liess zuerst schwarze Wasser und dann helle, dann wieder schwarze und wieder helle, und so weiter in zwölfmaligem Wechsel. Zuletzt kamen schwarze Wasser und nach ihnen ein leuchtender Blitz, welcher die ganze Erde heilte, und endlich zwölf Ströme, welche sich jenem Blitze unterwarfen. 54—55: Auf Baruch's Gebet erhält er durch den Engel Ramiel folgende Deutung des Gesichtes. 56—67: Die grosse Wolke bedeutet die gegenwärtige Welt. Die ersten, dunkeln Wasser bedeuten die Sünde Adam's, durch welche er den Tod und das Verderben in die Welt gebracht hat. Die zweiten, hellen Wasser bedeuten den Abraham und seine Nachkommen, die, obwohl nicht im Besitze des geschriebenen Gesetzes, doch dessen Gebote befolgten. Die dritten, dunkeln Wasser sind die folgenden Geschlechter der sündigen Menschheit, besonders die Aegypter. Die vierten, hellen Wasser bedeuten das Auftreten Mosis, Aaron's, Josua's und Kaleb's, und die Gesetzgebung und die Offenbarungen Gottes an Moses. Die fünften, dunkeln Wasser sind die Werke der Amorrhäer und der Zauberer, an welchen auch Israel sich betheiligte. Die sechsten, hellen Wasser bedeuten die Zeit David's und Salomo's. Die siebenten, dunkeln Wasser bedeuten den Abfall Jerobeam's und die Sünden seiner Nachfolger und den Untergang des Zehnstämme-Reiches. Die achten, hellen Wasser bedeuten die Rechtschaffenheit Hiskia's und seine Errettung vor Sanherib. Die neunten, dunkeln Wasser bedeuten die allgemeine Gottlosigkeit in den Tagen Manasse's und die Ankündigung des Untergangs Jerusalem's. Die zehnten, hellen Wasser bezeichnen die Zeit des frommen Königs Josia. Die elften, dunkeln Wasser bedeuten die gegenwärtige (zur Zeit Baruch's eingetretene) Trübsal,

den Untergang Jerusalem's und die babylonische Gefangenschaft. 68: Mit den zwölften, hellen Wassern aber hat es folgende Bewandtniss. Das Volk Israel wird wiederum Freude erleben; und Jerusalem wird wieder gebauet werden; und die Opfer werden wieder hergestellt werden; und die Priester werden zurückkehren zu ihrem Dienste. 69—71: Die letzten dunkeln Wasser aber, welche darnach noch kommen werden und schlimmer sind, als alle früheren, bedeuten dies: Ueber die ganze Erde wird kommen Drangsal und Verwirrung. Wenige werden über Viele herrschen; Arme werden reich und Reiche arm sein; Frevler werden über Helden erhöhet werden; Weise werden schweigen und Thoren reden. Und es werden auf Gottes Befehl die Völker, welche er dazu bereitet hat, kommen und werden kämpfen mit den Fürsten, welche übrig sind (*cum ducibus, qui reliqui fuerint tunc*). Und es wird geschehen: Wer dem Kriege entronnen ist, wird durch das Erdbeben umkommen; und wer diesem entgangen ist, durch das Feuer; und wer diesem entronnen ist, durch den Hunger. Und wer von allen diesen Uebeln errettet ist, wird in die Hände meines Gesalbten überliefert werden. 72—74: Auf diese furchtbaren dunkeln Wasser werden aber schliesslich wieder helle Wasser folgen. Dies bedeutet: Es wird kommen die Zeit meines Gesalbten; und er wird Gericht halten über die Völker, und wird auf ewig den Thron seines Reiches einnehmen. Und alle Trübsal wird ein Ende haben; und es wird Friede und Freude herrschen auf Erden. 75—76: Baruch dankt Gott für die gegebene Offenbarung und erhält von ihm die Weisung, nach vierzig Tagen den Gipfel eines Berges zu ersteigen, wo vor seinem Blicke alle Gegenden der Erde vorübergehen werden. Dann werde er von der Erde genommen werden. — Siebenter Abschnitt. 77: Baruch hält eine Ermahnungsrede an das Volk und schreibt auf dessen Bitte am 21. Tage des 8. Monats auch an die Brüder in der Gefangenschaft zwei Ermahnungsschreiben, eines an die $9^1/_2$ Stämme und eines an die $2^1/_2$ Stämme. 78—86: Der Inhalt des ersteren Schreibens ist dieser: Baruch erinnert zunächst seine Leser daran, dass das Gericht Gottes, welches über sie ergangen ist, ein gerechtes war; er berichtet ihnen dann von der Zerstörung Jerusalem's durch Nebukadnezar und von der Wegführung der Einwohner in die Gefangenschaft, und verkündet ihnen das zukünftige Gericht Gottes über ihre jetzigen Bedränger und ihre dereinstige Erlösung. Schliesslich gründet er darauf die Ermahnung, in der Treue gegen Gott und dessen Gesetz zu verharren. 87: Diesen Brief sendet er durch einen Adler an die $9^1/_2$ Stämme in der Gefangenschaft.

Hier schliesst das Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt. Aber es muss ursprünglich noch mehr enthalten haben. Denn aus Cap. 77, 19

ist zu schliessen, dass auf das Schreiben an die $9^1/_2$ Stämme auch noch ein solches an die $2^1/_2$ Stämme folgte. Und nach Cap. 76 muss auch noch erzählt gewesen sein, wie dem Baruch von einem hohen Berge aus alle Länder der Erde gezeigt wurden, und wie er darauf hinweggenommen wurde von der Erde.

Was die Abfassungszeit betrifft, so lässt sich wenigstens dies mit Gewissheit sagen, dass unsere Apokalypse erst nach der Zerstörung Jerusalem's durch Titus geschrieben ist. Denn Cap. 32, 2—4 verkündigt Baruch dem versammelten Volke, dass Jerusalem (nach der ersten Zerstörung durch Nebukadnezar) wiederum werde erbauet werden. Aber dieser Bau werde nicht bleiben, sondern ebenfalls wieder zerstört werden. Und dann werde die Stadt eine Zeit lang wüste bleiben, bis sie schliesslich in Herrlichkeit erneuert und auf ewig gekrönt werden wird. Ausser dieser Stelle findet sich aber keine andere, welche über die Abfassungszeit einige Auskunft gäbe. Denn aus den dunkeln Worten, dass die Zeit der Drangsal dauern werde „zwei Theile Wochen von sieben Wochen“ (28, 2: *duae partes hebdomades septem hebdomadarum*), kann hiefür nichts gefolgert werden, da der Sinn dieser Worte höchst unsicher, ja unklar ist. Die Berechnungen, welche namentlich Ewald, Hilgenfeld, Wieseler und Dillmann auf Grund dieser Stelle versucht haben, entbehren daher jeder sicheren Grundlage. Eher könnte vielleicht das Verwandtschaftsverhältniss zum vierten Buch Esra einen Anhaltspunkt bieten. Es finden sich nämlich zwischen beiden Büchern so zahlreiche Berührungen in Gedanken und Ausdruck (nachgewiesen von Langen S. 6—8), dass nothwendig entweder Identität des Verfassers beider oder Benützung des einen durch das andere anzunehmen ist. Fast allgemein glaubt man nun mit mehr oder weniger Sicherheit die Abhängigkeit unseres Buches von Esra nachweisen zu können (so Ewald, Langen, Hilgenfeld, Hausrath, Stähelin, Renan, Drummond, Dillmann). Irgendwie entscheidende Gründe scheinen mir jedoch bis jetzt nicht dafür vorgebracht worden zu sein. Bei Langen, der zuerst die Frage eingehender erwogen und das Urtheil der Späteren beeinflusst hat, ist der Hauptgrund der, dass das Buch Baruch in der Lehre von der Erbsünde die schroffe Ansicht Esra's berichtige. Zur Beurtheilung dieses Argumentes setzen wir dasjenige, was beide über diesen Punkt haben, hier neben einander.

Esra:	Baruch:
3, 7: *Et huic (Adamo) mandasti diligere viam tuam, et praeterivit eam; et statim instituisti*	17, 3: (*Adam*) *mortem attulit et abscidit annos eorum, qui ab eo geniti fuerunt.*

in eum mortem et in nationibus ejus.

3, 21—22: *Cor enim malignum bajulans primus Adam transgressus et victus est; sed et omnes, qui de eo nati sunt. Et facta est permanens infirmitas.*

4, 30: *Quoniam granum seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio, et quantum impietatis generavit usque nunc, et generat usque dum veniat area!*

7, 48: *O tu quid fecisti Adam? Si enim tu peccasti, non est factus solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te advenimus.*

23, 4: *Quando peccavit Adam et decreta fuit mors contra eos, qui gignerentur, etc.*

48, 42: *O quid fecisti Adam omnibus, qui a te geniti sunt!*

54, 15. 19: *Si enim Adam prior peccavit, et attulit mortem super omnes immaturam; sed etiam illi, qui ex eo nati sunt, unusquisque ex eis praeparavit animae suae tormentum futurum: et iterum unusquisque ex eis elegit sibi gloriam futuram . . . . . Non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam.*

Langen glaubt nun, dass namentlich die zuletzt citirten Worte Baruch's (54, 19: *Non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam*) die schroffe Ansicht Esra's limitiren wollen. Allein man sieht leicht, dass die sonstigen Aeusserungen Baruch's ebenso schroff sind, wie die Esra's. Und andererseits finden sich bei Esra zahlreiche Stellen, welche ebenso stark wie Baruch 54, 19, wenn auch mit andern Worten, den Gedanken betonen, dass Jeder sein Verderben selbst verschuldet habe. Man vergleiche nur z. B. 8, 55—61. Eine wirkliche Verschiedenheit liegt also hier nicht einmal vor; geschweige denn eine Correctur des Einen durch den Andern. Auch was sonst an Gründen für die Priorität Esra's und die Abhängigkeit Baruch's geltend gemacht worden ist, sind Erwägungen sehr allgemeiner Art, denen sich ebenso triftige Erwägungen im umgekehrten Sinne gegenüberstellen lassen. Man meint, beim Verf. des 4. Esra sei „die Stimmung trostloser, das Ringen nach Aufschluss und Beruhigung tiefer, unmittelbarer und gewaltiger, weil die Eindrücke der furchtbaren Ereignisse noch frischer sind, eben darum auch die Darstellung bei aller Redseligkeit noch packender u. s. w." (so Dillmann). Ich glaube, man kann eher umgekehrt sagen, dass gerade bei Baruch das Problem im Vordergrunde steht: wie das Unglück Israel's und die Straflosigkeit seiner Bedrücker möglich und denkbar ist, während dem Esra zwar auch dieses Problem, aber fast noch mehr die andere Frage am Herzen liegt: weshalb doch so Viele verloren gehen und so Wenige gerettet werden. Das Zurücktreten der ersteren

Frage hinter diese zweite rein theologische scheint mir eher dafür zu sprechen, dass Esra später ist als Baruch. Auch ist er entschieden kunstvoller, gereifter, abgeklärter. Eine sichere Entscheidung ist aber hier kaum möglich. Es wird sich daher auch nicht feststellen lassen, ob das Buch bald nach der Zerstörung Jerusalem's (so Hilgenfeld, Fritzsche, Drummond) oder unter Domitian (so Ewald) oder unter Trajan (so Langen, Wieseler, Renan, Dillmann) geschrieben ist. Am wahrscheinlichsten dürfte es allerdings sein, dass es nicht lange nach dem Untergang der heiligen Stadt geschrieben ist, als die Frage: wie Gott ein solches Unglück zulassen konnte, noch eine brennende war. Jedenfalls ist es älter als Papias, dessen Träumereien über das tausendjährige Reich (*Irenaeus* V, 33, 3) aus unserer Apokalypse (29, 5) entnommen sind[24]. — In welcher Sprache es ursprünglich geschrieben ist, muss dahingestellt bleiben. Der uns vorliegende syrische Text ist aus dem Griechischen geflossen (s. Langen S. 8 f. Kneucker S. 192 f. Dillmann S. 358).

Von einer Benützung des Buches in der christlichen Kirche findet sich ausser der eben genannten Stelle des Papias keine sichere Spur. Es scheint, dass es durch die verwandte Esra-Apokalypse in den Hintergrund gedrängt wurde. Doch beweist die Erhaltung des Buches durch die Mailänder Peschito-Handschrift, dass es wenigstens in der syrischen Kirche auch später noch gebraucht wurde. In den Apokryphen-Verzeichnissen der Stichometrie des Nicephorus und der Synopsis Athanasii (bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 121, 145) werden am Schlusse aufgezählt: *Βαρούχ, Ἀββακοὺμ, Ἐζεκιὴλ καὶ Δανιὴλ ψευδεπίγραφα.* Es ist aber sehr ungewiss, ob mit dem an erster Stelle Genannten unsere Apokalypse gemeint ist, denn es hat, abgesehen von dem Baruch der griechischen Bibel, der in jenen Verzeichnissen zu den kanonischen Büchern gerechnet wird, auch noch andere Baruch-Apokrypha gegeben. 1) Aus einem gnostischen Buch Baruch werden in den *Philosophumena* V, 26—27 (vgl. V, 24) grosse Bruchstücke mitgetheilt. 2) Ein christliches Buch Baruch, welches mit unserer jüdischen Apokalypse verwandt ist und manches aus ihr entnommen hat, ist äthiopisch herausgegeben von Dillmann unter dem Titel *Reliqua verborum Baruchi* (in Dillmann's *Chrestomathia aethiopica, Lips.* 1866), griechisch schon in einem griechischen *Menaeum* (*Venetiis* 1609) und neuerdings wieder von Ceriani unter dem Titel *Paralipomena Jeremiae* (*Monumenta sacra et profana, t.* V, 1, *Mediol.* 1868, *p.* 9—18), endlich in deutscher Uebersetzung von Prätorius (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1872, S. 230—247) und von König (Stud. und Krit. 1877, S. 318—338). Vgl. über dasselbe auch: Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII,

---

24) Harvey hat in seiner Ausgabe des Irenäus (II, 417) den Nachweis versucht, dass der Text des Papias eine syrische Vorlage voraussetze, da eine darin vorkommende Unregelmässigkeit sich am einfachsten bei der Annahme eines syrischen Originales erkläre. Wenn dies richtig wäre, würde es für unsern Fall von grossem Interesse sein. Die betreffende Unregelmässigkeit ist jedoch anders zu erklären. S. Gebhardt und Harnack's Ausgabe des *Barnabas*briefes (2. Aufl. 1878) S. 87.

183. *Fritzsche, Libri apocr. proleg. p.* XXXII. Sachsse, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1874, S. 268 f. Kneucker, Das Buch Baruch S. 196 f. Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 358 f. — 3) In der von Harnack neu herausgegebenen *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* wird aus einem Buch Baruch folgendes erwähnt (Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. I, Heft 3, 1883, S. 25): *prope finem libri sui de nativitate ejus [scil. Christi] et de habitu vestis et de passione ejus et de resurrectione ejus prophetavit dicens: Hic unctus meus, electus meus, vulvae incontaminatae jaculatus, natus et passus dicitur.* Nach der hier vorausgesetzten Christologie kann die Bearbeitung frühestens aus dem vierten Jahrh. nach Chr. stammen (s. Harnack S. 46). — Auch in Cyprian's *Testim.* III, 29 ist in einer Handschrift ein Baruch-Citat eingeschaltet, welches sich nicht nachweisen lässt. — 4) Eine Apokalypse Baruch's in altslavischer Version hat Tichonrawow herauszugeben beabsichtigt (s. Theolog. Literaturztg. 1877, 658). Ob dieselbe erschienen ist und in welchem Verhältniss sie zu den sonst bekannten Baruchbüchern steht, vermag ich nicht zu sagen.

Der Brief an die 9½ Stämme in der Gefangenschaft, welcher den Schluss unserer Apokalypse bildet, ist bereits gedruckt in der Pariser Polyglotte Bd. IX, in der Londoner Polyglotte Bd. IV, in Lagarde's Ausgabe der syrischen Uebersetzung der Apokryphen (*Libri Vet. Test. apocryphi syriace, ed. de Lagarde, Lips.* 1861), lateinisch auch bei *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* II, 145—155. Auch in englischer und französischer Uebersetzung; s. Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen I, 175 f. und *Libri apocr. p.* XXXI. Kneucker, Das Buch Baruch S. 190 f.

Ceriani's lateinische Uebersetzung unserer Apokalypse erschien in den *Monumenta sacra et profana t.* I *fasc.* 2 (*Mediolan.* 1866) *p.* 73—98. — Dieselbe auch bei *Fritzsche, Libri apocryphi Vet. Test. graece* (*Lips.* 1871) *p.* 654—699. — Der syrische Text herausg. von: *Ceriani, Monum. sacra et profana t.* V *fasc.* 2 (*Mediolan.* 1871), *p.* 113—180. — Derselbe auch in der photolithographischen Nachbildung der ganzen Handschrift: *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere* VI *photolithographice edita curante et adnotante Antonio Maria Ceriani,* 2 Bde. in 4 Thln., Mailand 1876—1883 (die Apokalypse Baruch's im letzten Theile). Vgl. Theol. Literaturzeitung 1876, 329. 1878, 228. 1881, *col.* 4. 1884, *col.* 27.

Kritische Untersuchungen: *Langen, De apocalypsi Baruch anno superiori primum edita commentatio, Friburgi in Brisgovia* 1867 (24 *p.* 4). — Ewald, Göttinger gel. Anzeigen 1867, S. 1706 ff. Ders., Gesch. des Volkes Israel VII, 83—87. — Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1869, S. 437—440. Ders., *Messias Judaeorum p.* LXIII *sq.* — Wieseler, Theol. Stud. und Krit. 1870, S. 288 (in seiner Abhandlung über das vierte Buch Esra). — *Fritzsche, Libri apocr. Proleg. p.* XXX—XXXII. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. IV, 88 f. (1. Aufl. III, 290). — Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 211 ff. — *Renan, L'Apocalypse de Baruch* (*Journal des Savants* 1877, *Avril p.* 222—231). Ders., *Les évangiles* 1877, *p.* 517—530. — *Drummond, The Jewish Messiah* 1877, *p.* 117—132. — Kneucker, Das Buch Baruch 1879, S. 190—198. — Kaulen in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 2. Aufl. I, 1058 f. (Art. „Apokryphen-Literatur"). — Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 356—358 (Art. „Pseudepigraphen"). — *Deane, The apocalypse of Baruch,* I (*Monthly Interpreter* 1885, *April, p.* 451—461).

5. Das vierte Buch Esra.

Von allen jüdischen Apokalypsen hat in der alten und mittelalterlichen Kirche keine eine so grosse Verbreitung gefunden wie das sogenannte vierte Buch Esra. Von griechischen und lateinischen Kirchenvätern wird es als echte prophetische Schrift benützt (s. unten). Eine syrische, äthiopische, arabische und armenische Uebersetzung geben Zeugniss von seiner Verbreitung im Morgenlande. Eine alte lateinische Uebersetzung ist in zahlreichen Bibelhandschriften erhalten, welche beweisen, dass das Buch auch noch in der mittelalterlich-römischen Kirche gerne gelesen wurde. Es wurde daher auch der officiellen römischen Vulgata als Anhang beigegeben. Ja selbst in manche protestantische deutsche Bibelübersetzungen fand es Eingang (näheres s. unten). — Die sämmtlichen uns vorliegenden fünf Versionen sind, theils direct theils indirect, aus einem (uns nicht erhaltenen) griechischen Texte geflossen, der wohl als der Urtext zu betrachten ist.

Der lateinische Vulgär-Text besteht aus 16 Capiteln. Hievon sind aber, wie allgemein anerkannt ist, die beiden ersten und die beiden letzten, welche in den orientalischen Uebersetzungen fehlen, spätere Zusätze von christlicher Hand. Das ursprüngliche Buch besteht sonach nur aus Cap. III—XIV. — Der Inhalt dieses ursprünglichen Buches gliedert sich in sieben Visionen, welche dem Esra, wie er selbst berichtet, zu Theil wurden. — Erste Vision (3, 1—5, 20). Im dreissigsten Jahre nach Zerstörung der Stadt befindet sich Esra in Babylon und betet zu Gott, indem er über das Unglück Israels und das Glück der Heidenvölker klagt (3, 1—36). Der Engel Uriel verweist ihm zunächst seine Klagen (4, 1—21) und belehrt ihn dann darüber, dass das Böse seine bestimmte Zeit habe (4, 22—32), wie auch die Verstorbenen ihre bestimmte Zeit in der Unterwelt zu bleiben haben (4, 33—43). Der grösste Theil des Unheils ist aber bereits vergangen, und sein Ende wird durch bestimmte Zeichen sich ankündigen (4, 44—5, 13). Esra ist von der gewordenen Offenbarung so erschöpft, dass er durch den Engel gestärkt werden muss. Durch siebentägiges Fasten bereitet er sich auf eine neue Offenbarung vor (5, 14—20). — Zweite Vision (5, 21—6, 34). Esra klagt abermals und wird wieder von dem Engel zurechtgewiesen (5, 21—40). Dieser zeigt ihm, dass in der Geschichte der Menschheit Eines auf das Andere folgen müsse, und nicht Anfang und Ende zugleich kommen können. Doch könne Esra merken, dass das Ende bereits herannahe. Es wird herbeigeführt werden durch Gott selbst, den

Schöpfer der Welt (5, 41—6, 6). Die Zeichen des Endes werden vollständiger als in der vorigen Vision dargelegt (6, 7—29). Uriel verabschiedet sich von Esra mit dem Versprechen neuer Enthüllungen (6, 30—34). — Dritte Vision (6, 35—9, 25). Esra klagt wieder und wird vom Engel zurechtgewiesen (6, 35—7, 25). Hierauf erhält er folgende Offenbarung. Wann die (in den früheren Visionen dargelegten) Zeichen eintreten werden, dann werden die von jenen Uebeln Erlösten Wunderbares sehen. Denn geoffenbart werden wird mein Sohn der Gesalbte sammt denen, welche bei ihm sind; und er wird erfreuen die Uebriggebliebenen 400 Jahre lang. Und nach diesen Jahren wird sterben mein Sohn der Gesalbte und alle Menschen, welche einen Odem haben. Sieben Tage lang, entsprechend den sieben Schöpfungstagen, wird Niemand auf Erden sein. Dann werden die Todten auferstehen; und der Höchste wird auf dem Richterstuhle erscheinen, und das Gericht wird gehalten werden (7, 26—35)[25]. Und es wird geoffenbart werden der Ort der Qual, und ihm gegenüber der Ort der Ruhe. Und die Länge des Gerichtstages wird sein eine Jahrwoche (6, 1—17 = Bensly Vers 36—44). Nur wenige Menschen werden gerettet werden. Die meisten werden dem Verderben überliefert (6, 18—48 = Bensly Vers 45—74). Uebrigens gehen die Gottlosen nach dem Tode nicht in Behausungen ein; sondern sofort, wenn sie gestorben sind, werden sie siebenfacher Qual überliefert, wozu u. a. auch dies gehört, dass eine Bekehrung ihnen nicht mehr möglich ist, und dass sie ihre künftige Verdammniss voraussehen. Die Gerechten aber kommen zur Ruhe und haben siebenfache Freude, wozu u. a. auch dies gehört, dass sie ihre Seligkeit voraussehen (6, 49—76 = Bensly 75—101). Am Tage des Gerichtes aber empfängt Jeder, was er verdient hat; und Keiner kann das Loos des Andern durch Fürbitte ändern (6, 77—83 = Bensly 102—105)[26]. Esra's Einwand, dass ja doch nach der Schrift häufig Gerechte für Gottlose Fürbitte eingelegt hätten, wird von dem Engel damit abgewiesen, dass, was für diese Welt gültig sei, nicht auch für die Ewigkeit Geltung habe (7, 36—45). Als Esra darüber klagt, dass durch Adam alles Verderben gekommen sei, weist ihn der Engel auf die Gottlosigkeit der Menschen hin, durch welche sie ihr Verderben selbst verschul-

---

25) Was nun folgt (6, 1—83), fehlt in den meisten Handschriften der lateinischen Uebersetzung und konnte früher nur aus den orientalischen ergänzt werden. Fritzsche giebt das Stück nach der syrischen Uebersetzung, aber mit Beibehaltung der in der äthiopischen üblichen Kapitel- und Verszählung. Seit 1875, *resp.* 1877 ist auch der lateinische Text aus zwei Handschriften bekannt (s. unten). Ich gebe im Obigen sowohl die von Fritzsche als die von Bensly in seiner Ausgabe des lateinischen Textes befolgte Vers-Zählung.

26) Hier beginnt wieder der lateinische Vulgärtext.

det haben (7, 46—69). Es folgen dann noch weitere Belehrungen über die Thatsache, dass von den Vielen, die geschaffen sind, nur so Wenige gerettet werden (8, 1—62). Endlich werden dem Esra auf's Neue die Zeichen der letzten Zeit dargelegt (8, 63—9, 13); und er abermals darüber beruhigt, dass so Viele verloren gehen (9, 14—25). — Vierte Vision (9, 26—10, 60). Während Esra wiederum klagt, sieht er zu seiner Rechten ein Weib, welches jammert und auf seine Fragen ihm erzählt, dass sie nach 30jähriger Unfruchtbarkeit einen Sohn geboren und ihn mit vieler Mühe auferzogen und ihm ein Weib genommen habe; dass er aber beim Eintritt in das Brautgemach niederstürzte und todt war (9, 26—10, 4). Esra tadelt sie, dass sie nur über ihren Sohn klagt, da sie doch vielmehr über den Untergang Jerusalem's und über das Verderben so vieler Menschen klagen sollte (10, 5—24). Da erglänzt plötzlich ihr Angesicht; sie stösst einen Schrei aus; die Erde erbebt; und an Stelle des Weibes erscheint eine festgebaute Stadt. Ueber dieses Gesicht ist Esra so bestürzt, dass er den Engel Uriel ruft, der alsbald erscheint und ihm folgende Deutung des Gesichtes giebt. Das Weib ist Zion. Die 30 Jahre der Unfruchtbarkeit bedeuten die 3000 Jahre, während welcher noch keine Opfer auf Zion gebracht wurden. Die Geburt des Sohnes bedeutet den Tempelbau Salomo's und die Einführung der Opfer auf Zion. Der Tod des Sohnes bedeutet die Zerstörung Jerusalem's. Die neugebaute Stadt aber wurde dem Esra im Gesichte gezeigt, damit er getröstet werde und nicht verzage (10, 25—60). — Fünfte Vision (11, 1—12, 51). In einem Traume sieht Esra einen Adler aus dem Meere aufsteigen, der hatte zwölf Schwingen und drei Häupter. Und aus den Schwingen wuchsen acht Gegen-Schwingen und wurden zu kleinen und ohnmächtigen Schwinglein. Die Häupter aber waren ruhend, und das mittlere Haupt war grösser als die andern Häupter. Und der Adler flog und herrschte über das Land. Und mitten aus seinem Körper ging eine Stimme aus, welche den Schwingen befahl, nach einander zu herrschen. Und die zwölf Schwingen herrschten nach einander (die zweite mehr als doppelt so lang, als irgend eine der übrigen 11, 17) und verschwanden dann; und ebenso zwei von den Schwinglein, so dass zuletzt nur die drei Häupter und sechs Schwinglein übrig waren. Zwei von diesen Schwinglein trennten sich von den übrigen und blieben unter dem Haupte zur Rechten. Die übrigen vier wollten herrschen; aber die beiden ersten verschwanden alsbald, und die beiden andern wurden von den Häuptern verzehrt. Und das mittlere Haupt herrschte über die ganze Erde und verschwand hierauf. Und ebenso herrschten die beiden andern Häupter. Aber das Haupt zur Rechten frass das zur Linken auf (11, 1—35). Hierauf sieht Esra einen Löwen, und hört,

wie er mit Menschenstimme jenen Adler als das vierte der Thiere bezeichnet, denen Gott die Herrschaft über die Welt verliehen hat. Und der Löwe verkündigt dem Adler den Untergang (11, 36—46). Darauf verschwand auch das übriggebliebene Haupt. Und die zwei Schwinglein, welche zu ihm übergegangen waren, begannen zu herrschen [27]). Aber ihre Herrschaft war schwach. Und der ganze Leib des Adlers verbrannte (12, 1—3). Die Deutung des Gesichtes, welche Esra erhält, ist diese. Der Adler ist das letzte der danielischen Weltreiche. Die zwölf Schwingen sind zwölf Könige, welche herrschen werden in ihm, einer nach dem andern. Der zweite wird beginnen zu herrschen und wird länger herrschen als die andern. Die Stimme, welche mitten aus dem Körper des Adlers ausging, bedeutet, dass während der Zeit jenes Reiches (*inter tempus regni illius,* so ist mit dem Syrer und den übrigen orientalischen Uebersetzungen zu lesen) arge Wirren entstehen werden; und es wird in Noth gerathen, aber nicht fallen, sondern die Herrschaft wiedergewinnen. Die acht Unterschwingen aber bedeuten acht Könige, deren Zeiten kurz sein werden. Zwei von diesen werden umkommen, wann die Zwischenzeit herannahet (*appropinquante tempore medio,* d. h. jenes Interregnum, von welchem eben die Rede war). Vier werden aufbewahrt für die Zeit, da das Ende herannahet; und zwei für die Endzeit selbst. Die drei Häupter aber bedeuten dies. In der Endzeit wird der Höchste drei Könige [28]) erwecken, welche die Erde beherrschen werden. Und sie werden die Gottlosigkeit voll machen und das Ende herbeiführen. Der Eine (= das mittlere Haupt) wird auf dem Bette sterben, aber unter Qualen. Von den zwei übrigen wird Einer durch das Schwert des Andern dahingerafft werden; und dieser wird selbst durch das Schwert fallen in der Endzeit. Die beiden Unter-Schwingen endlich, welche zu dem Haupte auf der Rechten übergehen, bedeuten die zwei letzten Könige der Endzeit, deren Herrschaft schwach sein wird und voll Verwirrung (12, 4—30). Der Löwe aber, welcher dem Adler den Untergang verkündigt, das ist der Messias, welchen der Höchste für das Ende aufbewahrt hat. Er wird sie (die Könige?) lebend vor Gericht stellen und sie ihrer Bosheit überführen und sie verderben. Das Volk Gottes aber wird er erfreuen (nämlich 400 Jahre lang, wie in der dritten Vision geweissagt war), bis dass der Tag des Gerichtes herbeikommt (12, 31—34). Nach diesen Offenbarungen erhält Esra den Auftrag, das

27) Den richtigen Text bieten hier die orientalischen Uebersetzungen. S. Hilgenfeld und Fritzsche (gegen Volkmar, welcher die corrumpirte LA. der lateinischen Uebersetzung beibehält).

28) So die orientalischen Uebersetzungen. Die lateinische hat *tria regna.*

Gesehene in ein Buch zu schreiben und dieses an einem verborgenen Orte aufzubewahren (12, 35—51). — Sechste Vision (13, 1—58). Abermals sieht er in einem Traume, wie aus dem Meere ein Mann aufstieg. Und viele Menschen ohne Zahl versammelten sich, um jenen Mann zu bekämpfen. Und als sie gegen ihn heranzogen, gab er aus seinem Munde Feuer-Hauch und Flammen, so dass sie alle verbrannten. Und dann kamen Andere zu ihm heran, einige freudig, andere traurig, einige in Fesseln (13, 1—13). Auf Esra's Bitte wird ihm das Gesicht folgendermassen gedeutet. Der Mann, welcher aus dem Meere aufsteigt, das ist der, durch welchen der Höchste seine Creatur erlösen wird. Er wird seine Feinde vernichten nicht durch Speer oder Kriegswerkzeug, sondern durch das Gesetz, welches dem Feuer gleicht. Die friedliche Menge aber, die zu ihm kommt, sind die zehn Stämme, welche aus der Gefangenschaft zurückkehren (13, 14—58). — Siebente Vision (14, 1—50). Esra erhält von Gott den Auftrag, das Volk zu unterweisen und sein Haus zu bestellen und der Sterblichkeit zu entsagen, da er von der Erde werde genommen werden. Auch soll er fünf Männer zu sich nehmen, welche vierzig Tage lang schreiben sollen, was ihnen befohlen wird. Und Esra that also. Und die Männer schrieben, was sie nicht verstanden. Darnach ward Esra hinweggerafft und aufgenommen an den Ort der ihm Aehnlichen (14, 1—50).

Für die Bestimmung der Abfassungszeit dieses merkwürdigen Buches ist hauptsächlich die Deutung des Adlergesichtes entscheidend. Denn andere Stellen, welche man zu diesem Zwecke beigezogen hat, bieten zu wenig sichere Anhaltspunkte. So wird Cap. 6, 9 bemerkt, dass die gegenwärtige Welt mit der Herrschaft Edom's schliessen, und die zukünftige mit der Herrschaft Israels beginnen werde (*finis enim hujus saeculi Esau, et principium sequentis Jacob*). Aber es ist fraglich, ob unter Edom die Herodianer (so Hilgenfeld, Volkmar) oder die Römer (so Oehler in Herzog's RE. 1. Aufl. IX, 430, 2. Aufl. IX, 660. Ewald, Abhandlung S. 198, Langen S. 125 f.) zu verstehen sind. Letzteres ist wohl das Richtige[29]). Aber auch wenn ersteres vorzuziehen wäre, so wäre bei der langen Dauer der

29) In rabbinischen Schriften ist Edom ganz gewöhnliche Bezeichnung Rom's, s. *Buxtorf, Lexicon Chaldaicum col.* 29 *sqq. Otho, Lex. rabb. s. v. Roma.* Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 29. Grünbaum, Zeitschr. der DMG. XXXI, 305—309. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. S. 348 u. sonst. — Die Bezeichnung findet sich schon im *Sifre* (s. Weber S. 60). Vgl. auch *Hieronymus, Comment. ad Jesaj.* 21, 11—12 (*Opp. ed. Vallarsi* IV, 217): *quidam Hebraeorum pro Duma Romam legunt, volentes prophetiam contra regnum Romanum dirigi, frivola persuasione qua semper in Idumaeae nomine Romanos existimant demonstrari.*

herodianischen Dynastie (bis 100 nach Chr.) nicht viel damit gewonnen. Vollends unsicher ist die Weltperiodenrechnung, welche Cap. 14, 11—12 vorgetragen wird (*Duodecim enim partibus divisum est saeculum, et transierunt ejus decimam et dimidium decimae partis, superant autem ejus duae post medium decimae partis*). Man sollte schon wegen der starken Schwankungen der Lesart (der Syrer und Armenier haben die Stelle gar nicht) auf jede Berechnung dieser Weltperioden verzichten. So sind wir denn für die Bestimmung der Abfassungszeit, abgesehen von dem allgemeinen Inhalt des Buches, allein auf das Adlergesicht angewiesen. Bei der Deutung desselben sind folgende Punkte, die sich aus der Inhaltsübersicht von selbst ergeben, festzuhalten: Die 12 Haupt-Schwingen, 8 Neben-Schwingen und 3 Häupter sind 23 Könige oder Herrscher, deren Auftreten nacheinander erfolgt, und zwar in folgender Ordnung. Zuerst kommen die 12 Haupt-Schwingen und 2 von den Neben-Schwingen. Dann folgt eine Zeit der Verwirrung. Nach dieser treten 4 Neben-Schwingen auf, und hierauf die 3 Häupter. Während der Herrschaft des dritten Hauptes wird der Messias geoffenbart, und erst nach dessen Auftreten erfolgt der Sturz des dritten Hauptes und die kurze ohnmächtige Herrschaft der 2 letzten Neben-Schwingen. Sowohl der Sturz des dritten Hauptes, als das Auftreten der beiden letzten Neben-Schwingen liegt demnach für den Verfasser noch in der Zukunft; woraus folgt, dass er während der Herrschaft des dritten Hauptes schrieb, und dass die beiden letzten Neben-Schwingen nicht der Geschichte, sondern lediglich der Phantasie des Verfassers angehören. Im Einzelnen ist noch Folgendes zu beachten: 1) Die zweite Haupt-Schwinge regiert mehr als doppelt so lange als irgend eine der übrigen (11, 17). 2) Manche der Schwingen, besonders der Neben-Schwingen, erheben sich, ohne wirklich zur Herrschaft zu gelangen, sind also blosse Prätendenten und Usurpatoren. 3) Sämmtliche Herrscher gehören einem Reiche an und sind, oder wollen wenigstens sein Beherrscher dieses ganzen Reiches. 4) Das erste Haupt stirbt eines natürlichen Todes (12, 26); das zweite wird von dem dritten ermordet (11, 35. 12, 28). Prüfen wir nun an der Hand dieses exegetischen Resultates die einzelnen Deutungsversuche, deren wir im Ganzen drei Gruppen unterscheiden können, insofern man unter dem Adler entweder 1) Rom unter dem Königthum und der Republik, oder 2) die Griechenherrschaft, oder 3) das römische Kaiserthum verstanden hat.

1) Auf die ganze römische Geschichte von Romulus bis auf Cäsar ist das Adlergesicht von Laurence, van der Vlis und Lücke (2. Aufl.) bezogen worden. Alle drei stimmen darin überein, dass die drei Häupter Sulla, Pompejus und Cäsar seien, und dass die

Abfassung in die Zeit Cäsar's (Lücke) oder bald nach dessen Ermordung (van der Vlis) oder noch etwas später (Laurence) zu setzen sei. Die Deutung der 12 + 8 Schwingen macht freilich Schwierigkeiten, da Rom nur sieben Könige hatte; und man muss sich nun helfen mit denjenigen, welche später nach der Alleinherrschaft trachteten, und mit den Parteigängern zur Zeit der Bürgerkriege. Wenn schon dies bedenklich ist, so scheitert die Deutung vollends daran, dass für einen jüdischen Apokalyptiker die Zeit vor Pompejus schlechterdings kein Interesse hatte, und dass es sich überhaupt bei der Deutung auf Rom nur um eine Zeit handeln kann, in welcher Rom eine weltbeherrschende Stellung einnahm. Denn die sämmtlichen Schwingen und Häupter bedeuten Herrscher, welche über die Welt gebieten oder wenigstens gebieten wollen.

2) Auf die Zeit der Griechenherrschaft deutet Hilgenfeld das Gesicht. Und zwar verstand er früher (Apokalyptik S. 217—221) unter den 12 + 8 Schwingen die Ptolemäer. Die 12 Haupt-Schwingen und die 2 ersten Neben-Schwingen zählte er in folgender Weise: 1) Alexander der Grosse, 2) Ptolemäus I Lagi, 3—8) Ptolemäus II bis VII, 9) Kleopatra I, 10—14) Ptolemäus VIII Lathyrus bis XII Auletes. Die übrigen sechs Neben-Schwingen sollten die Ausläufer des Ptolemäerreiches bis auf die jüngere Kleopatra († 30 v. Chr.) sein. Später (Ztschr. 1860, S. 335—358) setzte er an Stelle der Ptolemäer die Seleuciden, und zählte die 20 Könige von Alexander dem Grossen bis zu den seleucidischen Epigonen. Stets aber blieb er sich darin treu, die drei Häupter auf Cäsar, Antonius und Octavianus zu deuten und die Abfassung unmittelbar nach Antonius' Tod, also in's J. 30 vor Chr. zu setzen (Zeitschr. 1867, S. 285: „genau 30 vor Chr."). — Obwohl diese Deutung die 20 Könige besser unterbringt, als es bei der vorigen der Fall ist, so ist sie doch kaum haltbarer als diese. Ein Hauptverstoss ist vor allem dies, dass die 20 Schwingen auf griechische Herrscher, die drei Häupter aber auf römische Herrscher bezogen werden, während der Text schlechterdings verlangt, sie alle als Herrscher eines und desselben Reiches zu nehmen. Im Einzelnen widerspricht die Hilgenfeld'sche Deutung namentlich der bestimmten Angabe, dass die zweite Schwinge mehr als doppelt so lange als irgend eine der übrigen herrschen werde (11, 17). Denn weder bei Ptolemäus I Lagi, noch bei Seleucus I Nicator trifft dies zu. Hilgenfeld hat auch das Unbequeme dieser Stelle sehr empfunden und, nachdem er sie früher für interpolirt erklären wollte, neuerdings den Ausweg ergriffen, dass der Verfasser bei jener Angabe nur die ersten sechs Schwingen, nämlich die der rechten Seite, im Auge gehabt habe; und unter dieser Voraussetzung *sei in* der That die Notiz in Bezug auf Seleucus I zutreffend (Zeitschr.

1867, S. 286 f. 1870, S. 310 f.). Allein der Text lässt eine solche Beschränkung schlechterdings nicht zu (*nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium ejus*). Ein weiterer Widerspruch gegen den Text ist die Beziehung des ersten Hauptes auf Cäsar, der bekanntlich ermordet wurde, während er nach Cap. 12, 26 *super lectum* sterben sollte. Ueberhaupt aber wird jede Deutung für unhaltbar zu erklären sein, welche das Buch vor der Zerstörung Jerusalem's durch Titus entstanden sein lässt. Ein Hauptzweck des Buches ist gerade der, das Volk über den Untergang Jerusalem's zu trösten. Wiederholt erbittet sich Esra Aufschluss darüber, wie es möglich ist, dass die heilige Stadt im Staube liege, während die Heidenvölker frohlocken. Und er erhält darüber durch göttliche Offenbarung Belehrung und Tröstung. Solches zu schreiben, hat überhaupt nur Sinn und Zweck zu einer Zeit, da Jerusalem wirklich zerstört lag. Freilich handelt sich's um die erste Zerstörung (durch Nebukadnezar). Da aber in den nächsten Decennien nach dieser das Buch selbstverständlich nicht entstanden sein kann (schon wegen Cap. 11, 39; 12, 11, wo Daniel vorausgesetzt wird), so bleibt nur übrig, bis über die Zerstörung durch Titus herabzugehen, und anzunehmen, dass der Verfasser jene erste Zerstörung gleichsam als Typus der zweiten aufgefasst wissen will, und dass die Tröstungen, welche angeblich dem Esra zu Theil wurden, in Wahrheit derjenigen Generation gelten, bei welcher die Zerstörung vom J. 70 noch in frischem Andenken stand; wenn auch vielleicht für Pseudo-Esra dieses Ereigniss schon etwas weiter zurücklag, als für Pseudo-Baruch. Eine bestimmte Anspielung auf die Zerstörung durch die Römer wird man wohl auch in den Worten finden dürfen, welche der Löwe an den Adler richtet (11, 42): *destruxisti habitationes eorum qui fructificabant, et humiliasti muros eorum qui te non nocuerunt.* Es ist sonach ohne Zweifel richtig, wenn

3) Corrodi, Lücke (1. Aufl.), Gfrörer, Dillmann, Volkmar, Ewald, Langen, Wieseler, Keil, Hausrath, Renan, Drummond, Reuss, Gutschmid, Le Hir unter dem Adler das römische Kaiserthum verstehen. Sie stimmen alle darin überein, dass die Reihe der Herrscher mit Cäsar zu beginnen sei, und dass unter der zweiten Schwinge, deren Herrschaftsdauer die der übrigen um mehr als das Doppelte übertrifft (11, 17), Augustus zu verstehen sei. Dieser Punkt darf in der That als gesichert betrachtet werden. Denn die Zählung Cäsar's als ersten römischen Kaisers kommt auch sonst vor (*Joseph. Antt.* XVIII, 2, 2. 6, 10. *Orac. Sibyll.* V, 10—15. Vgl. Volkmar, S. 344). Und die Regierungszeit des Augustus wird in der Regel zu 56 Jahren berechnet, indem von

seinem ersten Consulate im J. 711 *a. U.* = 43 v. Chr. an gezählt wird (s. Volkmar S. 344. Gutschmid, Zeitschr. 1860, S. 37). Nach dieser Rechnung hat wirklich die Regierungszeit des Augustus die aller übrigen römischen Kaiser der ersten drei Jahrhunderte um mehr als das Doppelte übertroffen.

Eine wesentliche Differenz besteht nun aber zwischen Gutschmid und Le Hir einerseits und allen andern oben Genannten andererseits. Während nämlich Corrodi (I, 208) und die Uebrigen die drei Häupter auf die drei flavischen Kaiser (Vespasianus, Titus, Domitianus) deuten und darnach das Buch in die letzten Decennien des ersten Jahrhunderts nach Chr. setzen, giebt Gutschmid folgende Erklärung. Die 12 Haupt-Schwingen sind: 1) Cäsar, 2) Augustus, 3) Tiberius, 4) Caligula, 5) Claudius, 6) Nero, 7) Vespasian, 8) Domitian, 9) Trajan, 10) Hadrian, 11) Antoninus Pius, 12) Marcus Aurelius. Die 2 ersten Neben-Schwingen sind Titus und Nerva. Die 4 folgenden Neben-Schwingen: 1) Commodus, 2) Pertinax, 3) Didius Julianus, 4) Pescennius Niger. Die 3 Häupter: Septimius Severus (193—211 n. Chr.) mit seinen beiden Söhnen Caracalla und Geta. Geta wird von Caracalla ermordet, aber auch dieser fällt durch das Schwert (217 n. Chr.). Die 2 letzten Neben-Schwingen sind Macrinus und sein Sohn Diadumenianus, welche im J. 218 ermordet wurden. Unmittelbar zuvor, im Juni 218 soll das Adlergesicht verfasst sein (Zeitschr. 1860, S. 48). Uebrigens hält Gutschmid das Adlergesicht für spätere Interpolation und setzt die Hauptmasse des Buches, mit geringer Abweichung von Hilgenfeld, in das J. 31 vor Chr. — Fast in allen Punkten ist in der Deutung des Adlergesichtes Le Hir mit ihm zusammengetroffen (*Études Bibliques* I, 184—192). Die einzige Abweichung ist die, dass er mit Berufung auf die Kaiserliste des Clemens Alexandrinus die Regierung des Marcus Aurelius und Commodus als eine einzige rechnet, daher den Commodus noch zu den Haupt-Schwingen zählt, und dafür bei den Neben-Schwingen nach Pescennius Niger noch Clodius Albinus einschaltet. Auch er setzt aber nicht die Abfassung des ganzen Buches in das J. 218, unterscheidet vielmehr zwischen einer jüdischen Grundschrift und einer christlichen Ueberarbeitung. Erstere, schon im Briefe des Barnabas benützt, soll im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts nach Chr. entstanden sein; die christliche Ueberarbeitung aber, welcher auch das Adlergesicht angehört, im J. 218 nach Chr. (*Études Bibliques* I, 207 *sq.*).

Das Bestechende dieser Deutung ist, dass sie die 12 + 8 Schwingen wirklich im Einzelnen nachweist, was bei der Beziehung auf die Flavier-Zeit nicht gelingen will. Aber trotzdem ist sie sicherlich unrichtig. Vor allem steht entgegen, dass Clemens Alexandrinus

das Buch bereits citirt. Es war also gegen Ende des zweiten Jahrhunderts schon vorhanden. Freilich wollen Gutschmid und Le Hir durch Annahme von Interpolation oder Ueberarbeitung helfen. Aber dazu giebt das Buch selbst weder Recht noch Veranlassung. Das Adlergesicht fügt sich vortrefflich zu dem übrigen Inhalt, ja ist innerhalb des Ganzen kaum zu entbehren. Die Annahme, es sei später interpolirt, ist also höchst gewagt, dazu kommt dass auch im Einzelnen Manches nicht stimmt. Galba, Otho, Vitellius werden ganz übergangen. Commodus wird von Gutschmid als Neben-Schwinge gezählt, von Le Hir mit Marcus Aurelius zusammengenommen, was beides sehr gezwungen ist. Das Schlimmste aber ist, dass die beiden ersten Neben-Schwingen Titus und Nerva nicht, wie es doch der Text (12, 21) verlangt, *appropinquante tempore medio,* d. h. kurz vor dem Interregnum, vor der Zeit der Verwirrung, sondern mitten zwischen der friedlichen Herrschaft der Haupt-Schwingen regierten[30]).

Man wird sonach doch bei der gewöhnlichen Deutung auf die Flavier-Zeit stehen zu bleiben haben. Es ist ja unverkennbar, dass alles über die drei Häupter Gesagte vortrefflich auf die flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian passt. Sie, die den Untergang der heiligen Stadt herbeigeführt hatten, waren für den Juden wirklich der Höhepunkt der Macht und der Gottlosigkeit. Vespasian starb, wie es 12, 26 heisst, *super lectum et tamen cum tormentis* (vgl. *Sueton. Vesp.* 24. *Dio Cass.* LXVI, 17). Titus wurde freilich nicht, wie 11, 35; 12, 28 vorausgesetzt wird, durch Domitian ermordet. Aber der Glaube daran war doch verbreitet, und Domitian selbst gab durch sein Verhalten beim Tode des Bruders hinreichende Veranlassung zu diesem Gerüchte (*Sueton. Domitian.* 2. *Dio Cass.* LXVI, 26. *Orac. Sibyll.* XII, 120—123. *Aurelius Victor Caes.* 10 u. 11 sagt direct, dass Titus durch Domitian vergiftet worden sei). Auch dies entspricht der Wirklichkeit, dass einige der Neben-Schwingen, d. h. der Usurpatoren, von dem grossen Haupte mit Hülfe der beiden andern Häupter vernichtet werden. Aber freilich die Unterbringung der 12 + 8 Schwingen bietet nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Die 12 Haupt-Schwingen lassen sich mit Gfrörer, Dillmann und Wieseler etwa so zählen: 1) Cäsar, 2) Augustus, 3) Tiberius, 4) Caligula, 5) Claudius, 6) Nero, 7) Galba, 8) Otho, 9) Vitellius; dazu die drei Usurpatoren: 10) Vindex, 11) Nymphidius, 12) Piso. Aber was ist mit den 8 Neben-Schwingen zu thun? Um mit ihnen fertig zu werden, haben sich Volkmar und Ewald die seltsamsten Kunststücke erlaubt. Volkmar, welchem Renan folgt, zählt nicht 12 + 8,

30) S. gegen Gutschmid auch Volkmar S. 389 f.

sondern nur 6 + 4 Herrscher, indem er die Schwingen paarweise nimmt. Die 6 Herrscher sind die julischen Kaiser von Cäsar bis Nero; die 4 sind: Galba, Otho, Vitellius und Nerva. So Volkmar und Renan, während Cap. 12, 14 deutlich zu lesen ist: *regnabunt autem in ea reges duodecim, unus post unum;* und 12, 20: *exsurgent enim in ipso octo reges.* Ewald meint vollends, dass in den 12 Haupt-Schwingen sowohl die 8 Neben-Schwingen, als die 3 Häupter schon mit enthalten seien, also die drei Herrscher-Gruppen zu identificiren und im Ganzen nur 12 Herrscher (von Cäsar bis Domitian) zu zählen seien. Derartige Experimente verbieten sich exegetisch von selbst. Auch Langen' ist von Willkür nicht frei zu sprechen, wenn er die Zahlen nur als runde Summen nehmen und unter den 12 Haupt-Schwingen die sechs julischen Kaiser verstehen will. Denn der Text verlangt schlechterdings 12 + 8 Herrscher oder wenigstens Prätendenten. Unhaltbar ist es auch, wenn Gfrörer (I, 90 f.) die 8 Neben-Schwingen theils auf Herodes und einige seiner Nachkommen, theils auf jüdische (!!) Parteiführer, wie Johannes von Gischala und Simon Bar-Giora, beziehen will; oder wenn Wieseler die sämmtlichen 8 Neben-Schwingen auf die herodianische Dynastie deutet. Die Neben-Schwingen unterscheiden sich ja von den Haupt-Schwingen nur dadurch, dass ihre Herrschaft kurz und ohnmächtig ist (12, 20), oder dass sie gar nicht wirklich zur Herrschaft gelangen (11, 25—27). Im Uebrigen sind sie so gut wie die Haupt-Schwingen Gebieter des ganzen Reiches oder wollen es wenigstens sein. An Vasallenfürsten kann also nicht gedacht werden; sondern nur mit Corrodi (Gesch. des Chiliasmus I, 207) an „Gouverneurs, Competenten des Thrones und Rebellen", oder mit Dillmann (Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 312) an „römische Feldherren und Prätendenten". Allerdings mussten wir die bekannteren Usurpatoren schon in Anspruch nehmen, um nur die Zwölfzahl voll zu erhalten. Allein es scheint eben, dass der Verfasser alle diejenigen römischen Feldherren mitzählt, die in der Zeit der Verwirrung (68—70) irgend einmal mit Herrschaftsgelüsten auftraten. Und solcher möchten sich doch am Ende noch 6 aufbringen lassen. Denn nur um 6 handelt es sich, da, wie wir wissen, die beiden letzten Neben-Schwingen keine geschichtlichen Personen repräsentiren.

Ist die Deutung der drei Häupter auf die flavischen Kaiser richtig, so ist die Abfassungszeit leicht zu bestimmen. Wir sahen bereits, dass der Verfasser unter der Herrschaft des dritten Hauptes schrieb, indem er von der Todesart des zweiten schon Kenntniss hat, andererseits aber den Sturz des dritten erst nach dem Auftreten des Messias erwartet. Die Abfassung ist daher nicht mit Corrodi und Ewald schon unter Titus, aber auch nicht mit Volkmar, Langen,

Hausrath und Renan erst unter Nerva, sondern mit Gfrörer, Dillmann, Wieseler und Reuss unter Domitian (81—96 nach Chr.) zu setzen.

Die Bezeichnung unseres Buches als viertes Buch Esra ist nur in der lateinischen Kirche üblich. Sie beruht darauf, dass die kanonischen Bücher Esra und Nehemia als I. und II. *Esra*, und der Esra der griechischen Bibel als III. *Esra* gezählt wurden (so *Hieronymus, praefat. in version. libr. Ezrae, Opp. ed. Vallarsi* IX, 1524: *Nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est; nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur*). Diese Zählung ist auch in der officiellen römischen Vulgata beibehalten, wo der III. und IV. *Esra* als Anhang nach dem Neuen Testamente folgen. In der Handschrift von Amiens, aus welcher Bensly das lateinische Fragment herausgegeben hat, werden die kanonischen Bücher Esra und Nehemia zusammen als I. *Esra*, der sogenannte dritte Esra als II. *Esra* gezählt, und das vierte Buch Esra in drei Bücher getheilt, indem Cap. 1—2 als III. *Esra*, Cap. 3—14 als IV. *Esra*, und Cap. 15—16 als V. *Esra* gezählt werden (*Bensly, The missing fragment p.* 6). Aehnlich, nur noch complicirter, im Sangermanensis und dessen Tochter-Handschriften (*Bensly p.* 85 *sq.*). — Die älteste Bezeichnung scheint Ἔσδρας ὁ προφήτης gewesen zu sein (*Clemens Alex. Strom.* III, 16, 100) oder Ἔσδρα ἀποκάλυψις, denn unter dem Apokryphum dieses Namens, welches in dem von Montfaucon, Cotelier, Hody und Pitra herausgegebenen Apokryphen-Verzeichnisse aufgeführt wird (s. unten S. 671), ist wohl unser IV. Esra zu verstehen. — Mehr über die verschiedenen Titel s. bei Volkmar, Das vierte Buch Esra S. 3. Hilgenfeld, *Messias Judaeorum p.* XVIII—XXII.

Gebrauch und Ansehen in der christlichen Kirche. — Auf unser Buch geht wahrscheinlich zurück *Barnabae epist. c.* 12: Ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· Καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· Ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ. Vgl. IV *Esra* 4, 33: *quomodo et quando haec?* . . . 5, 5: *si de ligno sanguis stillabit.* Freilich fehlt hier die erste Hälfte des Citates. Doch wird dasselbe wohl mit Recht schon von Le Moyne und Fabricius (*Cod. pseudepigr.* II, 184) auf IV Esra zurückgeführt. Vgl. auch Cotelier, Hilgenfeld und Harnack in ihren Ausgaben des Barnabasbriefes; Hilgenfeld, Die apostol. Väter S. 47. — Ebenfalls aus IV Esra stammt höchst wahrscheinlich die Legende, dass die sämmtlichen heiligen Schriften, welche bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar zu Grunde gegangen waren, durch Esra auf wunderbare Weise wiederhergestellt worden seien. So schon *Irenaeus* III, 21, 2. *Tertullian. De cultu femin.* I, 3. *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 149. Vgl. IV *Esra* 14, 18—22 u. 37—47. *Fabricius, Codex pseudepigr.* I, 1156—1160. *Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* 107. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 414 f. (Art. „Kanon des A. T.'s"). — Das erste ausdrückliche Citat ist *Clemens Alex. Strom.* III, 16, 100: „Διὰ τί γὰρ οὐκ ἐγένετο ἡ μήτρα τῆς μητρός μου τάφος, ἵνα μὴ ἴδω τὸν μόχθον τοῦ Ἰακὼβ καὶ τὸν κόπον τοῦ γένους Ἰσραήλ;" Ἔσδρας ὁ προφήτης λέγει. Vgl. IV *Esra* 5, 35. — Wiederholt wird unser Buch als prophetisches namentlich von Ambrosius benützt und citirt. S. die Stellen bei *Fabricius Cod. pseudep.* II, 183, 185 *sqq. Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* XXII *sq. Le Hir, Études bibliques* I, 142. *Bensly, The missing fragment p.* 74—76. — Auch in dem sogenannten *Opus imperfectum in Matthaeum*, das unter den Werken

des Chrysostomus gedruckt ist (*ed. Montfaucon t.* VI), *homil.* XXXIV *s. fin.* wird unser Buch als *propheta Esdras* citirt (IV *Esra* 5, 42). — Nur Hieronymus, der überhaupt den kritischen Standpunkt gegenüber den Apokryphen vertritt, äussert sich ungünstig. S. die oben (S. 657) citirte Stelle aus der *praef. in version. libr. Ezrae,* und besonders *Adv. Vigilantium c.* 6 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 393): *Tu vigilans dormis et dormiens scribis et proponis mihi librum apocryphum, qui sub nomine Esdrae a te et similibus tui legitur, ubi scriptum est, quod post mortem nullus pro aliis audeat deprecari, quem ego librum numquam legi. Quid enim necesse est in manus sumere, quod ecclesia non recipit.* — Obwohl es aber vom officiellen Kanon ausgeschlossen blieb, hat es doch, namentlich im Mittelalter, weite Verbreitung gefunden. Bensly hat mehr als sechzig lateinische Bibelhandschriften nachgewiesen, in welchen es sich findet (*Bensly, The missing fragment p.* 42, 82 *sqq.*); und dabei sind die italienischen Bibliotheken kaum berücksichtigt. In der officiellen Vulgata ist es, wie schon erwähnt, im Anhang gedruckt. Auch in nicht wenige deutsche Bibel-Ausgaben, und zwar sowohl katholische als lutherische und reformirte, ist es aufgenommen (s. die Nachweise bei Gildemeister, *Esdrae liber quartus arabice* 1877, *p.* 42). — Ueber die Geschichte des Gebrauches vgl. auch *Fabricius, Codex pseudepigr.* II, 174—192. Ders., *Cod. apocryph. Nov. Test.* I, 936—938. Volkmar, Das vierte Buch Esra S. 273 f. *Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* XVIII—XXIV. LXIX *sq.*

Mit dem vierten Buche Esra ist nicht zu verwechseln die christliche Apokalypse Esra's, welche Tischendorf herausgegeben hat (*Apocalypses apocryphae, Lips.* 1866, *p.* 24—33). Vgl. darüber: Tischendorf, Stud. und Krit. 1851, S. 423 ff. Ders., *Prolegom.* zu seiner Ausgabe *p.* XII—XIV. *Le Hir, Études bibliques* (*Paris* 1869) II, 120—122. — Unter der Ἔσδρα ἀποκάλυψις, welche in dem von Montfaucon, Pitra u. A. herausgegebenen Apokryphenverzeichnisse aufgeführt wird, ist vermuthlich das vierte Buch Esra zu verstehen (s. unten S. 671). — Vgl. über die Esra-Apokryphen auch *Fabricius, Cod. pseudepigr.* I, 1162. — Ueber die späteren Zusätze zum vierten Buch Esra (Cap. I—II und XV—XVI), welche in den Handschriften noch als besondere Esrabücher erscheinen und erst im gedruckten Texte enger damit verbunden wurden, s. Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 356; und Bensly, *The missing fragment p.* 35—40.

Die uns erhaltenen Texte des vierten Buches Esra sind folgende:

1) Die alte lateinische Uebersetzung, die wörtlichste und darum wichtigste von allen. Der vulgäre Text, wie er lange Zeit hindurch gedruckt wurde, war sehr incorrect. In der Ausgabe von *Fabricius* (*Codex pseudepigraphus Vet. Test. t.* II, 1723, *p.* 173—307) ist die arabische Version, welche Ockley 1711 in englischer Uebersetzung bekannt gemacht hatte, durchgängig mit dem lateinischen Texte verglichen. Den Grund zur Herstellung eines kritischen Textes hat Sabatier gelegt durch Mittheilung der Varianten des wichtigen *codex Sangermanensis* (*Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* III, 1743, *p.* 1038, 1069—1084). Zahlreiche Verbesserungs-Vorschläge auf Grund des Sangermanensis und der im J. 1820 durch Laurence publicirten äthiopischen Version gab van der Vlis (*Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto, Amstelod.* 1839). Die erste kritische Ausgabe lieferte Volkmar (Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, Zweite Abth.: Das vierte Buch Esra, Tüb. 1863). Für dieselbe ist Sabatier's Collation des Sangermanensis und eine von Volkmar selbst verglichene Zü-

richer Handschrift benützt. Beide Handschriften waren indess nicht mit genügender Sorgfalt collationirt, wie die späteren Ausgaben von Hilgenfeld (*Messias Judaeorum, Lips.* 1869) und Fritzsche (*Libri apocryphi Vet. Test. graece, Lips.* 1871) gezeigt haben. Sie geben beide den lateinischen Text auf Grund von drei Handschriften: a) des *cod. Sangermanensis saec.* IX, für Hilgenfeld's Ausgabe neu verglichen von Zotenberg, b) des *cod. Turicensis saec.* XIII, ebenfalls für Hilgenfeld's Ausgabe von Fritzsche neu collationirt, c) eines *cod. Dresdensis saec.* XV, verglichen von Hilgenfeld. — In allen diesen Ausgaben fehlt zwischen *c.* 7, 35 und 7, 36 ein grosses Stück, das nur aus den orientalischen Versionen ergänzt werden konnte. Dasselbe ist für den lateinischen Text erst im J. 1875 aus einer Handschrift zu Amiens (früher in Corbie bei Amiens) durch Bensly bekannt gemacht worden (*Bensly, The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered an edited with an introduction and notes, Cambridge* 1875. Vgl. Theol. Litztg. 1876, 43 f.). Hiernach auch von Hilgenfeld abgedruckt (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, S. 421—435). Zwei Jahre später wurde dasselbe Stück nach einer Madrider Handschrift (früher in Alcalá de Henares) herausgegeben von Wood aus dem Nachlasse des Orientalisten John Palmer († 1840), der es bereits im J. 1826 abgeschrieben hatte (*Journal of Philology, vol.* VII, 1877, *p.* 264—278). — Ausser den bisher genannten Handschriften hat Bensly (S. 42, 82 ff.) noch etwa sechzig Handschriften des lateinischen Textes nachgewiesen[31]). Diejenigen von ihnen, welche im 7. Capitel die grosse Lücke haben — und das gilt wahrscheinlich von allen, jedenfalls vom *Turicensis* und *Dresdensis*, wie vom gedruckten Vulgärtext, — sind ohne Werth, da im *Sangermanensis* die Lücke durch Ausschneiden eines Blattes entstanden ist, demnach alle Handschriften und Texte, welche genau dieselbe Lücke haben, von jenem abhängig sind (wie Gildemeister nach einer brieflichen Mittheilung an Bensly bereits im J. 1865 bemerkt hat). Für eine künftige Ausgabe kommen daher zunächst nur in Betracht: a) der *Sangermanensis* (jetzt zu Paris), datirt vom J. 822 nach Chr. (Bensly S. 5), b) die Handschrift von Amiens, ebenfalls *saec.* IX, und vom Sangerm. unabhängig, c) die Madrider Handschrift. Dabei ist aber zu bemerken, dass die lateinischen Bibelhandschriften der meisten italienischen Bibliotheken für unser Buch noch gar nicht untersucht sind.

2) Die syrische Uebersetzung, nächst der lateinischen die beste und zuverlässigste, erhalten in der grossen Mailänder Peschito-Handschrift (*cod. Ambros. B.* 21. *Inf.*). Sie wurde erst durch Ceriani veröffentlicht, zuerst in lateinischer Uebersetzung (*Ceriani, Monumenta sacra et profana t.* I, *fasc.* 2, *Mediolan.* 1866, *p.* 99—124), dann im syrischen Texte selbst (*Ceriani, Monumenta sacra et profana t.* V, *fasc.* 1, *Mediolan.* 1868, *p.* 4—111). Letzterer ist auch enthalten in der photolithographischen Nachbildung der ganzen Handschrift (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex cod. Ambr. photolithographice ed. Ceriani,* 2 Bde. in 4 Thln., Mailand 1876—1883, vgl. oben S. 645). Die lateinische Uebersetzung Ceriani's hat Hilgenfeld seinem *Messias Judaeorum* (*Lips.* 1869) einverleibt.

3) Die äthiopische Uebersetzung, ebenfalls von Werth für die Reconstruction des Urtextes. Herausgegeben wurde sie bereits von Laurence mit

31) Ueber zwei Pariser und zwei Berliner Handschriften s. *Gildemeister, Esdrae liber quartus Arabice* 1877, *p.* 44 *fin.*

lateinischer und englischer Uebersetzung, aber nur nach einer Handschrift und nicht frei von Fehlern (*Laurence, Primi Ezrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica, nunc primo in medium prolata et Latine Angliceque reddita, Oxoniae et Londini* 1820). Manches hat van der Vlis berichtigt (*Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto, Amst.* 1839). Eine Sammlung von Varianten anderer Handschriften gab Dillmann im Anhang zu Ewald's Abhandlung (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XI, 1862—1863). Endlich hat Prätorius auf Grund der Dillmann'schen Varianten und mit Vergleichung einer Berliner Handschrift die lateinische Uebersetzung mehrfach berichtigt, welche Hilgenfeld in seinen *Messias Judaeorum* (*Lips.* 1869) aufgenommen hat. Eine kritische Ausgabe fehlt noch. Unter den äthiopischen Handschriften der sogenannten Magdala-Sammlung, welche in neuerer Zeit infolge des englischen Krieges gegen König Johannes von Abyssinien an das britische Museum gekommen sind, befinden sich nicht weniger als acht Handschriften unseres Buches (s. Wright's Katalog in der Zeitschr. der DMG. 1870, S. 599 ff. Nr. 5, 10, 11, 13, 23, 24, 25, 27. Bensly, *The missing fragment p.* 2 *not.* 3).

4) Die beiden arabischen Uebersetzungen sind wegen der grossen Freiheiten, welche sich ihre Verfasser erlaubt haben, nur von untergeordneter Bedeutung. a) Die eine, in einer Handschrift der Bodlejana zu Oxford, ist zunächst nur in englischer Uebersetzung bekannt gemacht worden von Ockley (in Whiston's *Primitive Christianity revived, vol.* IV, *London* 1711). Den arabischen Text gab erst Ewald (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XI, 1862—1863). Berichtigungen zu Ockley's Uebersetzung und zu Ewald's Text lieferte Steiner (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1868, S. 426—433), mit dessen Unterstützung auch Hilgenfeld eine lateinische Uebertragung für seinen *Messias Judaeorum* bearbeitete (*Lips.* 1869). Dieselbe Uebersetzung ist auch in einem Codex Vaticanus enthalten, der zwar nur eine Abschrift des Bodlejanus, aber dadurch von Werth ist, dass er zu einer Zeit angefertigt wurde, als ein im Bodl. jetzt fehlendes Blatt noch in demselben vorhanden war (*Bensly, The missing fragment p.* 77 *sq. Gildemeister, Esdrae liber quartus p.* 3; letzterer giebt S. 6—8 den Text dieses in Ewald's Ausg. fehlenden Stückes). — b) Von einer anderen arabischen Uebersetzung existirt ein Auszug ebenfalls in einem Cod. Bodlejanus, wornach ihn Ewald herausgegeben hat (a. a. O.). Eine deutsche Uebersetzung dieses Auszuges lieferte Steiner (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1868, S. 396—425). Ueber denselben vgl. auch Ewald, Nachrichten von der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1863, S. 163—180. Der vollständige Text dieser Uebersetzung ist nach einem Cod. Vaticanus, arab. und latein., herausgegeben von Gildemeister (*Esdrae liber quartus arabice, e codice Vaticano nunc primum edidit, Bonnae* 1877).

5) Die armenische Uebersetzung, noch freier als die arabische und für die Herstellung des Urtextes wenig brauchbar. Gedruckt wurde sie schon 1805 in der von den Mechitaristen besorgten Ausgabe der armenischen Bibel; aber erst Ceriani zog sie aus der Vergessenheit hervor, und Ewald gab Proben in deutscher Uebersetzung (Nachrichten von der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1865, S. 504—516). Eine von Petermann mit Vergleichung von vier Handschriften angefertigte lateinische Uebersetzung findet sich in Hilgenfeld's *Messias Judaeorum* (*Lips.* 1869). — In den älteren Ausgaben der armenischen Bibel (zuerst 1666) ist eine armenische Uebersetzung unseres

Buches gedruckt, welche der erste Herausgeber Uskanus selbst erst nach der Vulgata angefertigt hat (s. Scholz, Einl. in die heiligen Schriften Bd. I, 1845, S. 501. *Gildemeister, Esdrae liber quartus arabice p.* 43. Hiernach ist Bensly S. 2 Anm. 2 zu berichtigen).

Deutsche Uebersetzungen unseres Buches lieferten: Volkmar (Das vierte Buch Esra 1863) und Ewald (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XI, 1862—1863), während Hilgenfeld eine Rückübersetzung in's Griechische versuchte (*Messias Judaeorum Lips.* 1869).

Kritische Untersuchungen. Die ältere Literatur s. bei *Fabricius, Codex pseudepigr.* II, 174 *sqq.* Lücke, Einl. S. 187 ff. Volkmar, Das vierte Buch Esra (1863) S. 273—275. 374 ff. *Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* LIV *sqq.* — Corrodi (auch Corodi), Kritische Geschichte des Chiliasmus Bd. I, 1781, S. 179—230. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (auch unter dem Titel: Geschichte des Urchristenthums Bd. 1—2) 1838, I, 69—93. — Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. 1852) S. 144—212. — Bleek, Stud. und Krit. 1854, S. 982—990 (Anz. von Lücke's Einl.). — Noack, Der Ursprung des Christenthums Bd. I (1857) S. 341—363. — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (1857) S. 185—242. Ders., Die Propheten Esra und Daniel, 1863. Ders., Zeitschr. für wissensch. Theologie Bd. I, 1858, S. 250—270. III, 1860, S. 335—358. VI, 1863, S. 229—292. 457 f. X, 1867, S. 87—91, 263—295. XIII, 1870, S. 308—319. XIX, 1876, S. 421—435. — Gutschmid, Die Apokalypse des Esra und ihre späteren Bearbeitungen (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1860, S. 1—81). — Dillmann, in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 1860, S. 310—312. 2. Aufl. XII, 1883 S. 353—356 (Art. „Pseudepigraphen"). — Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, zweite Abth.: Das vierte Buch Esra, Tüb. 1863. Vorher von demselben: Das vierte Buch Esra und apokalyptische Geheimnisse überhaupt, Zürich 1858. Einige Bemerkungen über Apokalyptik (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1861, S. 83—92). — Ewald, Das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen arabischen Uebersetzungen und einer neuen Wiederherstellung (Abhandlungen der königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Bd. XI, 1862—1863, histor.-philol. Classe, S. 133—230. Auch als Separat-Abdruck). Ders., Gesch. des Volkes Israel Bd. VII, 3. Aufl. 1868, S. 69—83. — *Ceriani, Sul Das vierte Ezrabuch del Dottor Enrico Ewald (Estratto dalle Memorie del R. Instituto Lombardo di scienze e lettere) Milano* 1865. — Langen, Das Judenthum in Palästina 1866, S. 112—139. — *Le Hir, Du* IV[e] *livre d'Esdras (Études Bibliques, 2 voll. Paris* 1869, I, 139—250). — Wieseler, Das vierte Buch Esra nach Inhalt und Alter untersucht (Stud. und Krit. 1870, S. 263—304). — Keil, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in die kanon. und apokr. Schriften des A. T., 3. Aufl. 1873, S. 758—764. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. IV, 80—88 (1. Aufl. III, 282—289). — *Renan, L'apocalypse de l'an* 97 (*Revue des deux mondes* 1875, 1[er] *mars p.* 127—144). Ders., *Les évangiles* 1877, *p.* 348—373. — *Drummond, The Jewish Messiah* 1877, *p.* 84—117. — Reuss, Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) §. 597.

6. Die Testamente der zwölf Patriarchen.

In den bisher besprochenen prophetischen Pseudepigraphen überwiegen die Offenbarungen und Weissagungen, also das apokalyptische Element. Wie aber diese Offenbarungen selbst im letzten Grunde praktische Zwecke verfolgen: die Stärkung und Tröstung der Gläubigen, so fehlt es daneben auch nicht an directen Ermahnungen. Eine prophetisch-pseudepigraphische Schrift, in welcher diese letzteren den Hauptbestandtheil bilden, sind nun die Testamente der zwölf Patriarchen. Diese umfangreiche Schrift ist uns vollständig im griechischen Text erhalten, welcher zuerst von Grabe (1698) herausgegeben wurde, nachdem schon seit dem Anfang des 16. Jahrhundert's eine im 13. Jahrhundert durch Robert Grossetest, Bischof von Lincoln, angefertigte lateinische Uebersetzung in vielen Drucken verbreitet war.

Das Buch, wie es vorliegt, enthält zahlreiche sehr directe Hinweisungen auf die Menschwerdung Gottes in Christo, weshalb fast alle neueren Kritiker es für das Werk eines Christen halten. Es ist aber sehr fraglich, ob diese Auffassung richtig ist, ob nicht vielmehr die Grundschrift jüdisch ist, und die christlichen Stellen von der Hand eines Interpolators herrühren. — Wie schon der Titel andeutet, enthält das Buch die geistigen „Vermächtnisse", welche die zwölf Söhne Jakob's ihren Nachkommen hinterliessen. In jedem dieser Vermächtnisse lassen sich drei Bestandtheile unterscheiden. 1) Der betreffende Patriarch erzählt zuerst die Geschichte seines Lebens, indem er sich entweder begangener Sünden anklagt (so die Meisten), oder auch seiner Tugenden sich rühmt. Die biographischen Mittheilungen schliessen sich an die biblische Erzählung an, sind aber in der Weise des haggadischen Midrasch mit sehr viel neuem Detail bereichert. 2) Auf Grund der gegebenen Selbstbiographie ertheilt dann der Patriarch seinen Nachkommen entsprechende Ermahnungen: Sie sollen vor der Sünde, die ihrem Ahnherrn so schweren Kummer bereitet hat, sich hüten, oder, im Falle er Rühmliches von sich zu erzählen wusste, in der Tugend ihm nacheifern. Der Inhalt der Ermahnungen steht meist in sehr enger Beziehung zu den biographischen Mittheilungen: die Nachkommen werden eben vor derjenigen Sünde gewarnt, *resp.* zu derjenigen Tugend ermahnt, die der Patriarch von sich zu berichten hatte. 3) Daneben finden sich aber bei allen Testamenten (nur etwa mit Ausnahme des Testamentes Gad, wo dieser Theil nur kurz angedeutet ist) gegen Ende auch noch Weissagungen über die Zukunft des betreffenden Stammes: der Patriarch weissagt seinen Nachkommen, dass sie ab-

fallen werden von Gott oder, was zuweilen als gleichbedeutend erscheint, von den Stämmen Levi und Juda, und dass sie dafür in's Elend, speciell in Gefangenschaft und Zerstreuung gerathen werden. Mit dieser Weissagung ist häufig die Ermahnung verbunden, sich an die Stämme Levi und Juda anzuschliessen. Andererseits sind ebenfalls in diese Weissagungen zahlreiche, sehr directe Hinweisungen auf die Erlösung in Christo eingestreut.

Der Gedankenkreis dieser „Vermächtnisse" ist ein sehr disparater. Einerseits enthalten sie Vieles, was nur bei einem jüdischen Verfasser erklärlich erscheint. Die Geschichte der Erzväter ist ganz in der Weise des haggadischen Midrasch weiter ausgeführt. Der Verfasser setzt voraus, dass das Heil nur für die Kinder Sem's bestimmt ist, die Kinder Ham's aber dem Untergang geweiht sind (Symeon 6). Er zeigt ein lebhaftes Interesse für die jüdischen Stämme als solche; er beklagt ihren Abfall und ihre Zerstreuung; er ermahnt sie, an die Stämme Levi und Juda sich anzuschliessen als an die, welche von Gott zu Führern der anderen berufen sind[32]; er hofft auf ihre schliessliche Bekehrung und Befreiung. In seinen positiven Forderungen wird freilich nirgends die Beobachtung des Ceremonialgesetzes eingeschärft; dieselben sind vielmehr fast durchweg moralistisch: er warnt vor den Sünden des Neides, der Habsucht, des Zornes, der Lüge, der Unzucht; er ermahnt zur Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Lauterkeit und dgl. Aber er unterlässt es doch auch nicht, den priesterlichen Opfercultus, und zwar mit manchem über das A. T. hinausgehenden Detail, als eine gottgewollte Institution zu erwähnen[33]. Andererseits finden sich auch wieder zahlreiche Stellen, die nur von einem Christen geschrieben sein können, die den vollen christlichen Universalismus des Heils und die Erlösung durch die Menschwerdung

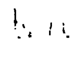
---

32) *Ruben* 6: *Τῷ γὰρ Λευὶ ἔδωκε Κύριος τὴν ἀρχὴν καὶ τῷ Ἰούδᾳ.* — *Juda* 21: *Καὶ νῦν, τέκνα, ἀγαπήσατε τὸν Λευὶ, ἵνα διαμείνητε· καὶ μὴ ἐπαίρεσθε ἐπ' αὐτὸν, ἵνα μὴ ἐξολοθρευθῆτε. Ἐμοὶ γὰρ ἔδωκε Κύριος τὴν βασιλείαν, κἀκείνῳ τὴν ἱερατείαν, καὶ ὑπέταξε τὴν βασιλείαν τῇ ἱερωσύνῃ.* — *Isaschar* 5 *fin.*: *Καὶ ὁ Λευὶ καὶ ὁ Ἰούδας ἐδοξάσθη παρὰ Κυρίου ἐν υἱοῖς Ἰακώβ. Καὶ γὰρ Κύριος ἐκλήρωσεν ἐν αὐτοῖς, καὶ τῷ μὲν ἔδωκε τὴν ἱερατείαν, τῷ δὲ τὴν βασιλείαν.* — *Dan* 5: *Οἶδα γὰρ ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἀποστήσεσθε τοῦ Κυρίου, καὶ προσωχθιεῖτε τὸν Λευὶ καὶ πρὸς Ἰούδαν ἀντιτάξεσθε.* — *Naphthali* 5 (in einem Gleichnisse): *καὶ ὁ Λευὶ ἐκράτησε τὸν ἥλιον, καὶ ὁ Ἰούδας φθάσας ἐπίασε τὴν σελήνην.* — *Ibid.* 8: *Καὶ ὑμεῖς οὖν ἐντείλασθε τοῖς τέκνοις ὑμῶν, ἵνα ἑνοῦνται τῷ Λευὶ καὶ τῷ Ἰούδᾳ.*

33) *Levi* 9. Beachte z. B. die Vorschrift: *Καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τα ἅγια, λούου· καὶ ἐν τῷ θύειν, νίπτου* (womit zu vgl. oben S. 227 f.); ferner ebendaselbst die Vorschrift, dass zum Feuer des Brandopferaltares nur das Holz von Bäumen, die stets ihr Laub behalten, verwendet werden dürfe (vgl. Buch der Jubiläen *c.* 21, in Ewald's Jahrbb. III, 19).

Gottes verkündigen; ja einmal wird bestimmt auf den Apostel Paulus hingedeutet (Benjamin c. 11). Die vorausgesetzte Christologie ist eine ausgeprägt patripassianische[34]).

Diese widersprechenden Erscheinungen hat schon der erste Herausgeber Grabe durch die Annahme erklärt, dass das Buch von einem Juden geschrieben, aber von einem Christen interpolirt worden sei. Alle neueren Kritiker (seit Nitzsch) sind jedoch über diese Hypothese zur Tagesordnung übergegangen und haben sich nur darüber gestritten, ob der Standpunkt des Verfassers ein judenchristlicher oder ein heidenchristlicher sei. Erstere Ansicht ist die herrschende; letztere ist von Ritschl in der 1. Aufl. seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" aufgestellt, später von Vorstman und Hilgenfeld adoptirt, von ihm selbst aber wieder verlassen worden. Daneben konnte man sich freilich doch der Beobachtung nicht verschliessen, dass ohne Annahme von Interpolationen nicht auszukommen sei. Namentlich Kayser hat eine ziemlich grosse Zahl von solchen nachzuweisen versucht. Aber die betreffenden Ausführungen treten auch bei ihm nur gelegentlich auf, um die Ansicht von dem judenchristlichen Charakter der Schrift durchführen zu können. In systematischer Weise ist die Frage, ob nicht das Ganze eine durchgreifende Ueberarbeitung erfahren habe, erst von Schnapp untersucht worden. Er sucht zu zeigen, dass zu dem ursprünglichen Bestande der Schrift nur die oben unter Nr. 1 und 2 genannten Partien, d. h. nur die biographischen Mittheilungen und die daran sich anschliessenden, ihnen genau entsprechenden Ermahnungen gehören. Alle diejenigen Abschnitte aber, welche die künftigen Geschicke der Stämme weissagen, und auch sonst noch einige verwandte (namentlich Visionen) sucht er als spätere Einschübe darzuthun; und zwar unterscheidet er zwischen jüdischen und christlichen Interpolationen. Die Hauptmasse der Einschübe rühre von jüdischer Hand her; in diese seien aber dann noch von christlicher Hand die zahlreichen Hinweisungen auf die Erlösung in Christo eingefügt worden. Die Grundschrift selbst würde demnach ebenfalls jüdischen Ursprungs sein. — Wie mir scheint, trifft diese Hypothese in ihrer zweiten Hälfte, soweit es sich um die



34) *Symeon* 6: *Κύριος ὁ Θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ, φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος.* — *Ibid. Θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν ἀνθρώπους.* — *Isaschar* 7: *ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν τὸν Θεὸν τοῦ οὐρανοῦ, συμπορευόμενον τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἁπλότητι καρδίας.* — *Sebulon* 9 *fin.*: *ὄψεσθε Θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου.* — *Dan* 5 *fin.*: *Κύριος ἔσται ἐμμέσῳ αὐτῆς, τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος.* — *Naphthali* 8: *ὀφθήσεται Θεὸς κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπὶ τῆς γῆς.* — *Aser* 7: *ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν, καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων.* — ***Benjamin*** **10**: *παραγενόμενον Θεὸν ἐν σαρκὶ ἐλευθερωτὴν οὐκ ἐπίστευσαν.*

christliche Ueberarbeitung handelt, jedenfalls das Richtige. Es ist ein vergebliches Bemühen, die disparaten Aussagen unserer Testamente unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des „judenchristlichen“ zu bringen: Alle Aussagen, welche specifisch christliches Gepräge tragen, sind ohne Ausnahme heidenchristlich-universalistisch. Das Heil ist bestimmt *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*. Die Christologie ist die patripassianische Christologie, wie sie in weiten Kreisen der christlichen Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts verbreitet war. Nichts weist hier auf einen „judenchristlichen“ Standpunkt hin. Mit diesen christlichen Stellen ist aber unvereinbar die oben charakterisirte Reihe von Aussagen, welche nur aus jüdischer Feder geflossen sein können. Wie soll ein christlicher, auch ein judenchristlicher Verfasser dazu kommen, die Stämme Levi und Juda als die von Gott mit der Führung Israel's beauftragten zu charakterisiren? Was soll es heissen, wenn er die anderen ermahnt, sich diesen anzuschliessen und ihnen sich unterzuordnen? Gerade die Stämme Levi und Juda, d. h. das officielle palästinensische Judenthum hat sich ja durch ungläubige Abweisung des Evangeliums ausgezeichnet. Auch ein judenchristlicher Verfasser kann also ihnen doch keine Führer-Rolle zuschreiben. Das letztere geschieht auch nicht lediglich im Sinne einer theoretischen Geschichtsbetrachtung, als ob der Verfasser nur für die Vergangenheit den Abfall der zehn Stämme von Levi und Juda tadeln wollte. Sondern er ermahnt auch jetzt noch zum Anschluss an sie. Und man kann dabei nicht etwa unter Levi im übertragenen Sinne den christlichen Klerus verstehen. Denn was soll dann der Stamm Juda?[34a]). Dazu kommt, dass manche der christlichen Stellen ganz augenscheinlich den Zusammenhang stören und sich schon dadurch als Einschiebsel zu erkennen geben. Ja die vielumstrittene Stelle über Paulus im Testamente Benjamin's (Cap. 11) fehlt noch im Bereiche der jetzigen Text-Ueberlieferung bei zwei von einander unabhängigen Zeugen, nämlich in der römischen Handschrift und in der armenischen Uebersetzung[35]). Es dürfte nach alledem ziemlich sicher sein, dass alle christlichen Stellen von der Hand eines Interpolator's her-

34a) Dass die betreffenden Aussagen über die Stämme Levi und Juda echt jüdisch sind, sieht man auch aus den ganz ähnlichen Aussagen im Buch der Jubiläen *c.* 31 (Ewald's Jahrbücher III, 39 f.).

35) S. *Sinker, Testamenta* XII *Patriarcharum, Appendix* (1879) S. 27 u. 59; und dazu Harnack, Theol. Literaturztg. 1879, 515. — Die römische Handschrift hat auch noch an einer anderen Stelle (vielleicht an mehreren?) den ursprünglichen Text, wo die übrigen christlich überarbeitet sind. *Symeon* 7 lautet nach *R.: Καὶ νῦν, τεκνία μου, ἐπακούσατε τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα*, ohne Zweifel das Ursprüngliche, während die Cambridger Handschrift hat: *Καὶ νῦν, τεκνία μου, ὑπακούετε Λευὶ καὶ ἐν Ἰούδᾳ λυτρωθήσεσθε.*

rühren, der eine jüdische Vorlage für die Zwecke und Bedürfnisse der christlichen Gemeinde überarbeitet hat. Bei dieser Annahme erklärt sich auch die Aussage unserer Testamente, dass Christus von den Stämmen Levi und Juda zugleich abstamme[36]). Wie ein christlicher Verfasser von sich aus dazu kommen soll, dies zu betonen, auch wenn Maria dem Stamm Levi angehörte, ist schwer ersichtlich, da die urchristliche Ueberlieferung nur auf die Abstammung aus Juda Werth gelegt hat. Wohl aber wird die Sache verständlich, wenn dem Verfasser ein Text vorgelegen hat, in welchem die Stämme Levi und Juda als die bevorzugten und massgebenden hervorgehoben waren. Er sucht dies nun von seinem christlichen Standpunkte aus dadurch zu begründen, dass er Christum als Priester aus dem Stamme Levi, als König aus dem Stamme Juda abstammen lässt, wobei dahingestellt bleiben mag, ob er die levitische Abstammung der Maria vorausgesetzt oder nur an eine geistige Zugehörigkeit Christi zu den beiden Stämmen, vermöge seines doppelten Amtes als Priester und König, gedacht hat[37]). Bemerkenswerth ist noch, dass der christliche Interpolator im Widerspruch mit seiner jüdischen Vorlage den Stamm Juda in der Regel voranstellt. — Der Umfang der christlichen Interpolationen lässt sich nicht überall mit einiger Sicherheit bestimmen. Vielleicht sind dieselben doch etwas umfangreicher, als Schnapp anzunehmen geneigt ist.

Schwieriger ist die andere Frage zu beantworten, ob etwa auch schon die jüdische Vorlage von mehreren Verfassern herrührt. Die Anhaltspunkte für die von Schnapp versuchte Ausscheidung der Weissagungsstücke sind nicht ebenso zwingend wie die für die Ausscheidung der christlichen Stellen. Doch lässt sich nicht läugnen, dass man in den meisten Fällen von dem plötzlichen Auftreten dieser Weissagungsstücke überrascht ist. Die Testamente scheinen zunächst nur

---

36) *Symeon* 7: *Ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοι Ιούδα ὡς βασιλέα, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον.* — *Levi* 2: *διὰ σοῦ καὶ Ἰούδα ὀφθήσεται Κύριος ἐν ἀνθρώποις.* — *Dan* 5: *Καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ Λευὶ τὸ σωτήριον Κυρίου.* — *Gad* 8: *ὅπως τιμήσωσιν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί· ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ Κύριος σωτῆρα τῷ Ἰσραήλ.* — *Joseph* 19: *τιμᾶτε τὸν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί· ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη.*

37) Für letzteres spricht *Symeon* 7; doch ist es möglich, dass der Ver fasser auf Grund von *Luc.* 1, 36 (*Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου*) die levitische Ab stammung der Maria angenommen hat, wie auch von manchen Kirchenvätern geschieht (s. darüber: Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides 1877, S. 44 ff.). Jedenfalls hat aber kein kirchlicher Schriftsteller vor dem Verfasser der Testamente direct die levitische Abstammung Jesu behauptet oder gar betont. Denn aus *Clemens Romanus* c. 32 hat dies nur Hilgenfeld und nach ihm Spitta vermöge einer sehr wunderlichen Exegese herausgelesen.

auf eine Moralpredigt angelegt zu sein. Sie handeln in der Regel von einer einzelnen speciellen Sünde, deren der Patriarch sich schuldig gemacht hat, und vor welcher er seine Nachkommen warnt. Wenn dann plötzlich in ganz allgemeinen Wendungen der künftige Abfall der Stämme geweissagt wird, ohne dass auf die behandelte specielle Sünde weiter Rücksicht genommen wird, so stört dies den Zusammenhang um so mehr, als die Schlussworte des Testamentes doch wieder so lauten, als ob nur Ermahnungen vorhergiengen. Man vergleiche namentlich Symeon 5—7, Levi 14—19[a], Juda 21—25, Dan 5. Jedenfalls lassen sich in den Testamenten, auch abgesehen von den specifisch christlichen Stellen, manche grössere Einschübe deutlich erkennen; so z. B. die beiden Visionen im Testamente Levi Cap. 2 - 5 und Cap. 8, welche den Zusammenhang unterbrechen. In dem biographischen Theile des Testamentes Joseph's stehen zwei ganz parallele Berichte unmittelbar neben einander (Cap. 1—10[a] und 10[b]—18), von welchen nur einer ursprünglich sein kann. In den Aussagen über den Stamm Levi findet sich der grelle Widerspruch, dass er einerseits den anderen als Führer empfohlen, andererseits selbst als abgefallen ja als Verführer der anderen dargestellt wird (Levi 14, Dan 5). Beides kann unmöglich von einer Hand herrühren. — Die Testamente haben also jedenfalls mehrfache Ueberarbeitungen erfahren. So viel aber darf nun wohl als sicher hingestellt werden, dass die Hauptmasse jüdischen Ursprungs ist. In erster Linie sind sie Moralpredigten, die theils an Jesus Sirach theils an Philo erinnern und von einem Verfasser herrühren, dem der sittliche Wandel mehr am Herzen liegt als das Ceremonialgesetz. Daneben wird, sei es nun von demselben oder von einem anderen Verfasser, in den Weissagungsstücken der Abfall von Levi und Juda als Ursache alles Uebel's hingestellt, und den in alle Welt zerstreuten Gliedern des Volkes der enge Anschluss an diese Stämme, also an die leitenden palästinensischen Kreise empfohlen.

Ueber die Abfassungszeit lässt sich sehr wenig Bestimmtes sagen. Da wahrscheinlich schon Irenäus die christliche Bearbeitung gekannt hat, so wird die jüdische Grundschrift nicht später als im ersten Jahrhundert nach Chr. enstanden sein; andererseits darf auch kaum höher hinaufgegangen werden, da der Verf. das Buch der Jubiläen wahrscheinlich schon benützt hat (s. unten). An einigen Stellen wird die Zerstörung Jerusalems und des Tempels vorausgesetzt (Levi 15; Dan 5 fin.). Aber ob diese zum ursprünglichen Bestande der Schrift gehören, ist sehr fraglich. Möglicherweise sind sie erst christlich.

Ueber die Beziehungen unseres Buches zu älteren Schriften s. *Sinker*, *Testamenta* XII *Patriarcharum* (1869) *p.* 34—48; Dillmann in Ewald's

Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 91—94. Rönsch, Das Buch der Jubiläen (1874) S. 325 ff. 415 ff. — Sehr häufig wird auf die Weissagungen Henoch's Bezug genommen (*Symeon* 5; *Levi* 10; 14; 16; *Juda* 18; *Sebulon* 3; *Dan* 5; *Naphthali* 4; *Benjamin* 9). Die Stellen gehören sämmtlich den Weissagungsstücken an, sind aber zum grösseren Theil keine wirklichen Citate, sondern freie Berufungen auf angebliche Weissagungen Henoch's, womit die Patriarchen nur erklären wollen, wie sie zur Kenntniss jener künftigen Dinge gelangten. Immerhin dürfte daraus erhellen, dass der Verfasser bereits Henochbücher gekannt hat. — In den biographischen Partien, also in Abschnitten, die sicher zur Grundschrift gehören, finden sich zahlreiche Berührungen mit dem Buch der Jubiläen. Dieselben fehlen aber auch nicht in solchen Stücken, welche nach Schnapp dem jüdischen Ueberarbeiter angehören würden. S. überh. Dillmann und Rönsch a. a. O.

In der patristischen Literatur findet sich schon bei Irenäus die Vorstellung von der Abstammung Christi aus den Stämmen Levi und Juda, die wahrscheinlich auf unser Buch zurückgeht; s. *Irenaeus, fragm.* XVII (*ed. Harvey* II, 487): Ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς προετυπώθη καὶ ἐπεγνώσθη καὶ ἐγεννήθη· ἐν μὲν γὰρ τῷ Ἰωσὴφ προετυπώθη· ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη· διὰ δὲ τοῦ Συμεὼν ἐν τῷ ναῷ ἐπεγνώσθη κ. τ. λ. — Die Stellen bei *Tertullian. adv. Marcion.* V, 1, *Scorpiace* 13, welche man seit Grabe (*Spicileg.* I, 132) auf *Test. Benjamin* 11 zurückzuführen pflegt, beruhen nur auf *Gen.* 49, 27; ebenso *Hippolyt. ed. Lagarde p.* 140 *fragm.* 50. Wahrscheinlich ist die Stelle über Paulus *Benj.* 11 erst sehr spät auf Grund der gangbaren patristischen Deutung von *Gen.* 49, 27 in den Text der Testamente gekommen; vgl. oben S. 665. — Ausdrücklich citirt werden die Testamente bei *Origenes, in Josuam homil.* XV, 6 (*ed. de la Rue* II, 435, *Lommatzsch* XI, 143): *Sed et in aliquo quodam libello, qui apellatur testamentum duodecim patriarcharum, quamvis non habeatur in canone, talem tamen quendam sensum invenimus, quod per singulos peccantes singuli satanae intelligi debeant* (vgl. *Ruben* 3). — Ob *Procopius Gazaeus, Comment. in Gen.* 38 auf unsere Schrift Bezug nimmt, ist zweifelhaft (s. die Stelle bei *Sinker, Test.* XII *Patr. p.* 4). — In der Stichometrie des Nicephorus werden die Πατριάρχαι unter den ἀπόκρυφα neben Henoch, Assumptio Mosis und ähnlichen aufgeführt (Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 121); ebenso in der *Synopsis Athanasii* (Credner S. 145), und in dem von Montfaucon, Pitra u. A. herausgegebenen anonymen Kanonsverzeichnisse (s. darüber unten S. 671). — In den *Constitut. apostol.* VI, 16 wird ein Apokryphum τῶν τριῶν πατριαρχῶν erwähnt, das, wenn die Zahl nicht auf einem Schreibfehler beruht, von unserer Schrift verschieden sein muss.

Von dem griechischen Texte sind vier Handschriften bekannt: 1) eine Cambridger *saec.* X, 2) eine Oxforder *saec.* XIV (über diese beiden s. *Sinker, Test.* XII *Patr. p.* VI—XI); 3) eine Handschrift der vaticanischen Bibliothek in Rom *saec.* XIII, und 4) eine solche des Johannes-Klosters in Patmos *saec.* XVI (über die beiden letzteren s. *Sinker, Appendix* 1879, *p.* 1—7). — Ausserdem kommen als selbständige Text-Zeugen noch in Betracht: 1) die noch ungedruckte armenische Uebersetzung, von welcher Sinker acht Handschriften nachgewiesen hat, deren älteste vom J. 1220 n. Chr. datirt ist (*Sinker, Appendix p.* 23—27 und *p.* VII *sq.*); und 2) die altslavische Uebersetzung, welche von Tichonrawow in seinen *Pamjatniki otretschennoi russkoi literatury* (2 Bde. *Petersburg* 1863) herausgegeben, aber noch nicht untersucht worden ist.

Von einer alten lateinischen Uebersetzung hat sich bis jetzt keine Spur gefunden. Dagegen ist im 13. Jahrhundert eine lateinische Uebersetzung angefertigt worden von Robert Grossetest, Bischof von Lincoln, und zwar, wie Sinker nachgewiesen hat, nach der Cambridger Handschrift (s. *Grabe, Spicileg.* I, 144. *Sinker, Appendix p.* 8). Dieselbe ist in zahlreichen Handschriften erhalten (*Sinker, Test. p.* XI—XV, *Appendix p.* 9), und seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts nicht nur häufig gedruckt worden (zuerst ohne Ort und Jahreszahl, wahrscheinlich um 1510—1520, s. *Sinker, Appendix p.* 10; über die späteren Drucke: *Sinker, Test. p.* XVI *sq.*), sondern auch in fast alle modernen Sprachen, in's Englische, Französische, Deutsche, Holländische, Dänische, Isländische, Böhmische, übersetzt und in diesen Uebersetzungen ebenfalls im 16. und 17. Jahrh. häufig gedruckt worden (*Sinker, Appendix p.* 11—23).

Die erste Ausgabe des griechischen Textes besorgte Grabe nach der Cambridger Handschrift, unter Vergleichung der Oxforder. Beigegeben ist die lateinische Uebersetzung des Grossetest, für welche zwei Handschriften der Bodlejana benützt wurden (*Grabe, Spicilegium Patrum t.* I, *Oxon.* 1698, *ed.* 2. 1714; über die Handschriften-Benützung: *p.* 336 *sq.*). — Den Text Grabe's reproduciren: *Fabricius* (*Codex pseudepigraphus Vet. Test. t.* I, *Hamburg.* 1713), *Gallandi* (*Bibliotheca veterum patrum t.* I, *Venetiis* 1788), *Migne* (*Patrolog. graec. t.* II). — Einen sorgfältigen Abdruck der Cambridger Handschrift mit den Varianten der Oxforder giebt *Sinker* (*Testamenta* XII *Patriarcharum, ad fidem codicis Cantabrigiensis edita, accedunt lectiones cod. Oxoniensis, Cambridge* 1869). Derselbe lieferte später in einem Nachtrag eine Collation der vaticanischen und patmischen Handschrift (*Testamenta* XII *Patriarcharum: Appendix containing a collation of the Roman and Patmos Mss. and bibliographical notes, Cambridge* 1879).

Untersuchungen: Grabe in seiner Ausgabe (*Spicileg.* I, 129—144 u. 335—374). — Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus II, 101—110. — *K. J. Nitzsch, Commentatio critica de Testamentis* XII *Patriarcharum, libro V. T. pseudepigrapho*, Wittenberg 1810. — Wieseler, Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel (1839) S. 226 ff. — Lücke, Einl. in die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. 1852, S. 334—337. — Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi I, 254—264. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments §. 257. — Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche (2. Aufl. 1857) S. 172—177. — Kayser, Die Test. der XII Patr. in: Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, herausg. von Reuss und Cunitz, III. Bdchen. (1851) S. 107—140. — *Vorstman, Disquisitio de Testamentorum* XII *Patriarcharum origine et pretio, Rotterd.* 1857. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1858, S. 395 ff. 1871, S. 302 ff. — *Van Hengel, De Testamenten der twaalf Patriarchen op nieuw ter sprake gebragt* (*Godgeleerde Bijdragen* 1860). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 363—369. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 140—157. — Sinker in seiner Ausgabe. — Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1869, S. 116—135. 1871, S. 123—125. — Friedr. Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengeschichte 1. Thl. 1870, S. 109—111. — *Renan, L'église chrétienne* (1879) *p.* 268—271. — Ein Artikel in *The Presbyterian Review, January* 1880 (erwähnt von *Bissell, The apocrypha p.* 671). — Dillmann, Art. „Pseudepigraphen“ in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 361 f. — Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht, Halle 1884 (hierzu: Theolog. Literaturzeitung 1885, 203).

7. Nicht-erhaltene prophetische Pseudepigraphen.

Ausser den uns erhaltenen prophetischen Pseudepigraphen waren in der alten Kirche noch manche ähnliche Schriften in Umlauf, wie wir theils aus den Kanons-Verzeichnissen, theils aus gelegentlichen Citaten der Kirchenväter wissen. Bei den meisten lässt sich allerdings nicht mehr sicher ermitteln, ob sie jüdischen oder christlichen Ursprungs waren. Da aber in der ältesten Zeit der christlichen Kirche dieser Zweig literarischer Production hauptsächlich bei den häretischen Parteien blühte, und erst später auch die katholischen Kreise sich desselben bemächtigten, so darf mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass diejenigen alttestamentlichen Pseudepigraphen, welche die ältesten Kirchenväter, etwa bis Origenes einschliesslich, mit Achtung erwähnen, überhaupt nicht christlichen sondern jüdischen Ursprungs sind. Mit dem hierdurch gewonnenen Massstab lässt sich noch ein anderer combiniren. Wir haben noch mehrere Kanonsverzeichnisse, in welchen die alttestamentlichen Apokryphen sehr vollständig aufgezählt werden. Unter den darin genannten Schriften sind nun diejenigen, welche wir noch besitzen (Henoch, Patriarchen, Assumptio Mosis, Psalmen Salomo's), sicher jüdischen Ursprungs. Dies berechtigt zu der Vermuthung, dass auch die übrigen desselben Ursprungs sein werden. Die fraglichen Kanonsverzeichnisse sind folgende.

1) Die sogenannte Stichometrie des Nicephorus, d. h. ein Verzeichniss der kanonischen und apokryphischen Schriften Alten und Neuen Testamentes mit Angabe der Stichenzahl, welches der *Chronographia compendiaria* des *Nicephorus Constantinopolitanus* (um 800 n. Chr.) angehängt, aber sicher erheblich älteren Ursprungs ist (gedruckt im Anhang von Dindorf's Ausgabe des Georgius Syncellus, ferner in einem kritisch berichtigten Texte von Credner in zwei Giessener Universitätsprogrammen 1832—1838, und bei Credner, Zur Geschichte des Kanons 1847, S. 117—122, am besten bei *de Boor, Nicephori opuscula, Lips.* 1880). Das Verzeichniss der ἀπόκρυφα des Alten Testamentes lautet hier folgendermassen (*ed. de Boor p.* 134 *sq.*):

α' Ἐνὼχ στίχων ,δω' (4800).
β' Πατριάρχαι στίχων ,ερ' (5100).
γ' Προσευχὴ Ἰωσὴφ στίχων ,αρ' (1100).
δ' Διαθήκη Μωϋσέως στίχων ,αρ' (1100).
ε' Ἀνάληψις Μωϋσέως στίχων ,αυ' (1400).
ϛ' Ἀβραὰμ στίχων τ' (300).
ζ' Ἐλὰδ (*sic*) καὶ Μωδὰδ στίχων υ' (400).

η' Ἠλία προφήτου στίχων τις' (316).
θ' Σοφονίου προφήτου στίχων χ' (600).
ι' Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου στίχων φ' (500).
ια' Βαρούχ, Ἀμβακούμ, Ἰεζεκιὴλ καὶ Δανιὴλ ψευδεπίγραφα.

2) Die sogenannte *Synopsis Athanasii* reproducirt in dem die Apokryphen betreffenden Abschnitte lediglich die Stichometrie des Nicephorus, aber ohne Angabe der Stichenzahl (Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 145).

3) Verwandt hiermit ist ein anonymes Kanonsverzeichniss, welches herausgegeben wurde: a) nach einem *codex Coislinianus saec.* X von *Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana, Paris* 1715, *p.* 194; b) nach einem *cod. Paris. Regius* von *Cotelier, Patrum apost. Opp. t.* I, 1698, *p.* 196; c) nach einem *cod. Baroccianus* von *Hody, De bibliorum textibus,* 1705, *p.* 649 *col.* 44 (die drei Handschriften sind, wie eine nähere Vergleichung des Textes ergiebt, in der genannten Reihenfolge von einander abhängig); endlich d) nach einem *codex Vaticanus* von *Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta t.* I, *Romae* 1864, *p.* 100. — Die drei zuerstgenannten Handschriften haben, wie aus der Numerirung erhellt, eine Lücke (es fehlt Nr. 8). Die vollständige Liste der *ἀπόκρυφα* lautet nach Pitra:

α' Ἀδάμ.
β' Ἐνώχ.
γ' Λάμεχ.
δ' Πατριάρχαι.
ε' Ἰωσὴφ προσευχή.
ς' Ἐλδὰμ καὶ Μωδάμ (*al.* Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ).
ζ' Διαθήκη Μωσέως.
η' Ἡ ἀνάληψις Μωσέως.
θ' Ψαλμοὶ Σολομῶντος.
ι' Ἠλίου ἀποκάλυψις.
ια' Ἡσαίου ὅρασις.
ιβ' Σοφονίου ἀποκάλυψις.
ιγ' Ζαχαρίου ἀποκάλυψις.
ιδ' Ἔσδρα ἀποκάλυψις.
ιε' Ἰακώβου ἱστορία.
ις' Πέτρου ἀποκάλυψις u. s. w. (folgen noch andere neutestamentliche Apokryphen).

Der Grundstock dieser Liste ist identisch mit demjenigen der Stichometrie des Nicephorus. Die ersten zehn Nummern der Stichometrie kehren mit einer einzigen Ausnahme (Nr. 6 Ἀβραάμ) hier vollständig wieder. Diese neun Nummern haben aber ferner das mit

einander gemeinsam, dass sie wahrscheinlich sämmtlich prophetische Pseudepigraphen sind, d. h. Schriften die von den betreffenden Gottesmännern selbst geschrieben sein wollen, oder doch Offenbarungen enthalten, die angeblich von ihnen herrühren; und sie verdanken vermuthlich eben diesem Umstand ihre verhältnissmässig weite Verbreitung in der Kirche. Die letzte derselben kennzeichnet sich durch den Titel *Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου* als christliches Apokryphum. Von den andern sind vier von uns bereits besprochen (Henoch, Patriarchen, Testament und Himmelfahrt Mosis, über diese beiden s. oben S. 637). Die übrigen vier (Gebet Joseph's, Eldad und Modad, Elias, Zephania) werden sämmtlich entweder von Origenes oder von noch älteren Kirchenvätern mit Achtung citirt und dürfen daher mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als jüdische Producte betrachtet werden. Sie sind daher hier noch näher zu besprechen.

1) Das Gebet Joseph's (*Προσευχὴ Ἰωσήφ*). — Dasselbe ist uns namentlich durch mehrere Citate bei Origenes näher bekannt. Origenes nennt es „eine nicht zu verachtende Schrift" (*οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν*) und sagt ausdrücklich, dass es bei den Juden (*παρ' Ἑβραίοις*) in Gebrauch sei. In den citirten Stellen tritt durchweg Jakob redend auf, indem er sich als das erstgeborene aller lebenden Wesen, nämlich als den obersten aller Engel bezeichnet. Als er aus Mesopotamien gekommen sei, sei ihm Uriel begegnet, der mit ihm gekämpft und sich für den ersten der Engel ausgegeben habe. Er aber habe ihn zurecht gewiesen, und ihm gesagt, dass er, Uriel, der achte im Range nach ihm sei. An einer anderen Stelle sagt Jakob, dass er in den himmlischen Tafeln die künftigen Geschicke der Menschen verzeichnet gelesen habe.

Origenes in Joann. tom. II *c.* 25 (*Opp. ed. de la Rue* IV, 84; *Lommatzsch* I, 147): *Εἰ δέ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην Ἰωσὴφ προσευχήν, ἄντικρυς τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐκεῖθεν λήψεται . . . . . Φησὶ γοῦν ὁ Ἰακώβ· „Ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραήλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν· καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακώβ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ ἀνθρώπων Ἰακώβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραήλ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραήλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεόν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ". Καὶ ἐπιφέρει· „Ἐγὼ δὲ ὅτε ἠρχόμην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριὴλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ εἶπεν, ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις· καὶ ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ, ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι, καὶ ἐπάλαιε πρὸς μὲ λέγων· προτερήσειν ἐπάνω τοῦ ὀνόματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοῦ πρὸ* [l. *πρὸ τοῦ*] *παντὸς ἀγγέλου. Καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ πόσος ἐστὶν ἐν υἱοῖς θεοῦ· οὐχὶ σὺ Οὐριὴλ ὄγδοος ἐμοῦ, κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραὴλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος, καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου".*

Origenes ibid. (*Lommatzsch* I, 148): Ἐπὶ πλεῖον δὲ παρεξέβημεν παραλαβόντες τὸν περὶ Ἰακὼβ λόγον, καὶ μαρτυράμενοι ἡμῖν οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν.

Origenes, fragm. comment. in Genes.[38]) *t.* III *c.* 9 *s. fin.* (*ed. de la Rue* II, 15, *Lommatzsch* VIII, 30 *sq.* = *Euseb. Praep. evang.* VI, 11, 64 *ed. Gaisford*): Διόπερ ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ Ἰωσὴφ δύναται οὕτω νοεῖσθαι τὸ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Ἰακώβ· „Ἀνέγνων γὰρ ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ, ὅσα συμβήσεται ὑμῖν καὶ τοῖς υἱοῖς ὑμῶν". — Vgl. auch *ibid. c.* 12 *s. fin.* (*ed. de la Rue* II, 19, *Lommatzsch* VIII, 38), wo der Inhalt des ausführlichen, von uns zuerst mitgetheilten Fragmentes kurz angegeben wird.

Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. I, 761—771. Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 362.

2. Das Buch Eldad und Modad. — Unter dem Namen der beiden israelitischen Männer אֶלְדָּד und מֵידָד (LXX: Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ), welche nach *Num.* 11, 26—29 während des Zuges durch die Wüste im Lager weissagten, war eine Schrift in Umlauf, welche, abgesehen von ihrer Erwähnung in den Apokryphen-Verzeichnissen, auch im Hirten des Hermas als wirkliche Weissagungsschrift citirt wird. — Nach dem Targum Jonathan zu *Num.* 11, 26—29 bezogen sich die Weissagungen jener Beiden hauptsächlich auf den letzten Angriff Magog's gegen die Gemeinde Israels. Ob damit aber der Inhalt unseres Buches angegeben ist, ist höchst zweifelhaft.

Hermae Pastor, Vis. II, 3: Ἐγγὺς κύριος τοῖς ἐπιστρεφομένοις, ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰδ καὶ Μωδάτ, τοῖς προφητεύσασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῷ λαῷ.

Das Targum Jonathan zum Pentateuch steht, mit lateinischer Uebersetzung, im 4. Bande der Londoner Polyglotte. — Vgl. auch: Beer, Eldad und Medad im Pseudojonathan (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1857, S. 346—350). Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 1880, S. 370.

Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. I, 801—804. Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 363. Cotelier, Hilgenfeld und Harnack in ihren Ausgaben des Hermas zu *Vis.* II, 3.

3. Die Apokalypse des Elias. — Der Prophet Elias hat mit Henoch das gemeinsam, dass er lebend in den Himmel versetzt wurde. Er wird daher in der Heiligenlegende oft mit Henoch zusammengestellt (die Literatur darüber s. oben bei Henoch S. 627), und musste wie dieser besonders geeignet erscheinen zur Ertheilung himmlischer Offenbarungen. Eine Schrift unter seinem Namen wird in den *Constitut. apostol.* VI, 16 und in patristischen Citaten einfach als Apokryphum erwähnt. Nach den genaueren Titeln in den Apokryphen-Verzeichnissen (Ἠλία προφήτου bei Nicephorus, Ἠλίου απο-

38) Das grosse Fragment aus dem dritten Buche des Commentares zur Genesis steht in der *Philocalia c.* 23 (*Origenis opp. ed. Lommatzsch t.* XXV), und zum grössten Theile auch bei *Eusebius, Praep. evang.* VI, 11.

κάλυψις in dem anonymen Verzeichnisse) und bei Hieronymus (s. unten) war es eine Apokalypse, nach der Stichenangabe bei Nicephorus von geringem Umfange (316 Stichen). — Von Origenes und späteren Kirchenschriftstellern wird sie öfters erwähnt als Quelle eines im Alten Testamente nicht nachweisbaren Schriftcitates bei Paulus (I. *Cor.* 2, 9: *καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη κ. τ. λ.*). Gegen diese Meinung, dass Paulus hier ein Apokryphum citirt habe, ereifert sich zwar Hieronymus. Die Sache ist aber durchaus glaubhaft, da doch z. B. auch der Verfasser des Judasbriefes sicher das Buch Henoch citirt hat. Ist dem so, dann ist damit auch zugleich das hohe Alter und der jüdische Ursprung der Apokalypse des Elias erwiesen. — Dieselbe Stelle wie im ersten Korintherbriefe wird auch von *Clemens Romanus* c. 34 fin. citirt. Da Clemens auch sonst nicht-kanonische Citate hat, so wäre es möglich, dass er ebenfalls die Apokalypse des Elias benützt hat. Wahrscheinlicher ist freilich, dass er das Citat aus dem ersten Korintherbriefe entnommen hat. — Nach Epiphanius soll auch die Stelle *Eph.* 5, 14 (*ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός*) in unserem Apokryphum gestanden haben. Da Origenes in seinen Zusammenstellungen derartiger Citate nichts davon erwähnt, ist die Angabe sehr verdächtig und beruht wohl auf einer Verwechselung. Nach Euthalius hat *Eph.* 5, 14 in einem Apokryphum Jeremiä gestanden.

Origenes, Comment. ad Matth. 27, 9 (*de la Rue* III, 916, *Lommatzsch* V, 29): *et apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi: „quod oculus non vidit, nec auris audivit“* (I *Cor.* 2, 9); *in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur, nisi in secretis Eliae prophetae.* — Vgl. auch *Comment. ad Matth.* 23, 37 (*de la Rue* III, 848, *Lommatzsch* IV, 237 *sqq.*), wo Origenes zu dem Worte Christi, dass Jerusalem die Propheten tödte, bemerkt, dass im Alten Testamente nur ein einziger Prophetenmord in Jerusalem erzählt werde, worauf er fortfährt: *Propterea videndum, ne forte oporteat ex libris secretioribus, qui apud Judaeos feruntur, ostendere verbum Christi, et non solum Christi, sed etiam discipulorum ejus* (z. B. auch solche Angaben wie *Hebr.* 11, 37) . . . . . *Fertur ergo in scripturis non manifestis serratum esse Jesaiam, et Zachariam occisum, et Ezechielem. Arbitror autem circuisse in melotis* [*ἐν μηλωταῖς Hebr.* 11, 37], *in pellibus caprinis Eliam, qui in solitudine et in montibus vagabatur.* Unter den weiteren Belegen dafür, dass im Neuen Testamente zuweilen auf apokryphische Schriften Bezug genommen werde, figurirt dann auch I *Cor.* 2, 9. Endlich bemerkt Origenes noch: *Oportet ergo caute considerare, ut nec omnia secreta, quae feruntur in nomine sanctorum, suscipiamus propter Judaeos, qui forte ad destructionem veritatis scripturarum nostrarum quaedam finxerunt, confirmantes dogmata falsa, nec omnia abjiciamus, quae pertinent ad demonstrationem scripturarum nostrarum.* Dieser ganze Zusammenhang zeigt deutlich, dass Origenes nur jüdische Apokryphen im Auge hat.

Euthalius führt in seiner gelehrten statistischen Arbeit über die paulinischen Briefe (458 n. Chr.) die Stelle I *Cor.* 2, 9 ebenfalls auf den apokryphischen Elias zurück (*Zaccagni*, *Collectanea monumentorum veterum, Romae* 1698, *p.* 556 = *Gallandi*, *Biblioth. patrum* X, 258). — Ihm folgen *Syncellus ed. Dindorf* I, 48, und ein anonymes Verzeichniss der Citate in den paulinischen Briefen, welches mitgetheilt ist: a) nach einem *cod. Basilianus* von *Montfaucon* (*Diarium Italicum p.* 212 *sq.*, und: *Bibliotheca Bibliothecarum* I, 195), und b) nach zwei Pariser Handschriften von *Cotelier* (in seiner Ausgabe der apostolischen Väter, Anm. zu *Const. apost.* VI, 16).

Hieronymus, *epist.* 57 *ad Pammachium c.* 9 (*opp. ed. Vallarsi* I, 314): *Pergamus ad apostolum Paulum. Scribit ad Corinthios: Si enim cognovissent Dominum gloriae etc.* (I *Cor.* 2, 8—9) . . . . . *Solent in hoc loco apocryphorum quidam deliramenta sectari et dicere, quod de apocalypsi Eliae testimonium sumtum sit etc.* (Hieronymus führt dann das Citat auf Jes. 64, 3 zurück). — *Idem*, *comm. in Jesajam* 64, 3 [*al.* 64, 4] (*Vallarsi* IV, 761): *paraphrasim hujus testimonii quasi Hebraeus ex Hebraeis assumit apostolus Paulus de authenticis libris in epistola quam scribit ad Corinthios* (I *Cor.* 2, 9), *non verbum ex verbo reddens, quod facere omnino contemnit, sed sensuum exprimens veritatem, quibus utitur ad id quod voluerit roborandum. Unde apocryphorum deliramenta conticeant, quae ex occasione hujus testimonii ingeruntur ecclesiis Christi.* . . . . . *Ascensio enim Isaiae et apocalypsis Eliae hoc habent testimonium.*

Clemens Rom. c. 34 *fin.*: *λέγει γάρ· Ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν* (bei Paulus: *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*). — Vgl. dazu die Anmerkung in Gebhardt und Harnack's Ausgabe. — Die Stelle wird auch sonst in der patristischen Literatur oft citirt, und war namentlich auch bei den Gnostikern beliebt; s. Hilgenfeld, Die apostol. Väter S. 102; Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche S. 267 f.

Epiphanius haer. 42 *p.* 372 *ed. Petav.* (*Dindorf* II, 388): „*Διὸ λέγει, ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός*" (*Eph.* 5, 14). *Πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τὸ „διὸ καὶ λέγει", ἀλλὰ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς δῆλον διαθήκης; τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἠλίᾳ.* — *Hippolytus*, *de Christo et Antichr. c.* 65 citirt dieselbe Stelle (*Eph.* 5, 14) mit der Formel *ὁ προφήτης λέγει*, und in etwas abweichender Form (*ἐξεγέρθητι* statt *ἀνάστα*). Mit derselben Abweichung und der Einführungsformel *ἡ γραφὴ λέγει* auch in einem von Hippolytus angeführten Ausspruch der Naassener (*Philosophum.* V, 7 *p.* 146 *ed. Duncker*). Beide Citate gehen aber wohl nur auf den Epheserbrief zurück (*Hilgenfeld*, *Nov. Test. extra canonem receptum ed.* 2. IV, 74 denkt an die Apokalypse Petri, ohne bestimmte Anhaltspunkte). — Nach Euthalius hat *Eph.* 5, 14 in einem Apokryphum Jeremiä gestanden (*Zaccagni*, *Collectanea monumentorum veterum p.* 561 = *Gallandi*, *Biblioth. patr.* X, 260). Ebenso *Syncell. ed. Dindorf* I, 48 und das obengenannte anonyme Verzeichniss der paulinischen Schriftcitate, welches nur den Euthalius wiedergiebt. Man wird wohl annehmen dürfen, dass dieses Apokryphum Jeremiä selbst erst christlichen Ursprungs ist.

Die Schrift des Hellenisten Eupolemus *περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας* (*Euseb. Praep. evang.* IX, 30) hat mit unserem Apokryphum nichts zu thun. S. darüber §. 33. — Die Existenz einer hebräischen Apokalypse des Elias sucht *Isr. Levi* aus zwei talmudischen Stellen, wo Aussprüche des Elias über Fragen der messianischen Dogmatik angeführt werden (*Sanhedrin*

97b, *Joma* 19b), wahrscheinlich zu machen (*Revue des études juives t.* I, 1880, *p.* 108 *sqq.*). Ueber eine solche aus nachtalmudischer Zeit s. Jellinek, Bet-ha-Midrasch Bd. III.

Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test. I, 1070—1086. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes 2. Aufl. S. 235 f. — Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 330 f. — Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 359. — Die Commentare zu I *Cor.* 2, 9 und *Eph.* 5, 14.

4. Die Apokalypse des Zephania. — Sie ist, abgesehen von der Stichometrie des Nicephorus und dem anonymen Apokryphen-Verzeichnisse (oben S. 670 f.), nur noch durch ein Citat bei Clemens Alexandrinus bekannt.

Clemens Alex. Strom. V, 11, 77: *Ἀρ᾽ οὐχ ὅμοια ταῦτα τοῖς ὑπὸ Σοφονία λεχθεῖσι τοῦ προφήτου; „καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον καὶ ἐθεώρουν ἀγγέλους καλουμένους κυρίους, καὶ τὸ διάδημα αὐτῶν ἐπικείμενον ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἦν ἑκάστου αὐτῶν ὁ θρόνος ἑπταπλασίων φωτὸς ἡλίου ἀνατέλλοντος, οἰκοῦντας ἐν ναοῖς σωτηρίας καὶ ὑμνοῦντας θεὸν ἄρρητον ὕψιστον."*

Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test. I, 1140 *sq.* — Dillmann in Herzog's Real-Enc. XII, 360.

Mit den hier besprochenen Apokalypsen ist die Zahl der in der alten Kirche in Umlauf gewesenen noch lange nicht erschöpft. Am Schlusse der Stichometrie des Nicephorus werden ψευδεπίγραφα des Baruch, Habakuk, Ezechiel und Daniel erwähnt. Euthalius kannte, wie oben bemerkt, ein Apokryphum Jeremiä. Hieronymus erwähnt ein hebräisches Apokryphum Jeremiä, in welchem die Stelle *Matth.* 27, 9 stand[39]). Bei allen diesen und noch manchen anderen ist es aber aus verschiedenen Gründen, hauptsächlich wegen ihres späten Auftauchens in der christlichen Kirche, höchst zweifelhaft, ob sie jüdischen Ursprungs sind. Bei Nicephorus bilden die genannten vier Pseudepigraphen offenbar erst einen späteren Anhang zu der ursprünglichen Stichometrie.

VI. Die heilige Legende.

Die prophetischen Pseudepigraphen verfolgen vorwiegend den praktischen Zweck, dem Worte der Lehre und Mahnung, welches man an die Zeitgenossen richten will, durch Vorschieben jener heiligen Autoritäten grösseres Gewicht zu verleihen. Man liess aber nicht nur die heiligen Gottesmänner selbst zu der Nachwelt sprechen,

---

39) *Hieron. ad Matth.* 27, 9 (*Vallarsi* VII, 1, 228): ***Legi nuper in quodam** Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi.*

sondern man bereicherte auch die Nachrichten über sie durch neuen Stoff, theils um überhaupt die heilige Geschichte durch Ausstattung mit reicherem Detail dem Geschlecht der Gegenwart zur deutlicheren Anschauung zu bringen, theils auch, um die Gottesmänner der Vorzeit durch den Glorienschein, mit welchem man sie umgab, immer unbedingter als leuchtende Vorbilder Israels hinzustellen (vgl. im Allgemeinen oben S. 278 ff.). Beides, die erweiternde Ausschmückung und die erbauliche Umbildung der heiligen Geschichte, konnte nun entweder in der Weise geschehen, dass der Text der biblischen Erzählung fortlaufend bearbeitet wurde, oder in der Weise, dass einzelne Personen herausgegriffen und sie zum Gegenstand der frei dichtenden Legende gemacht wurden. Ursprünglich ist vorwiegend das erstere geschehen, später mehr und mehr auch das letztere. Von beiden Arten der Bereicherung der heiligen Geschichte ist uns aus verhältnissmässig alter Zeit, d. h. etwa aus dem Zeitalter Christi, je ein classisches Beispiel erhalten. Das sogenannte Buch der Jubiläen zeigt uns, wie man den Text bearbeitete, das Martyrium Jesajä bietet ein Beispiel der frei dichtenden Legende. Andere hieher gehörige Schriftstücke sind uns entweder nur aus Citaten bekannt, oder nur in christlicher Bearbeitung erhalten. Viel Material dieser Art ist aber auch in Schriften, die vorwiegend anderen Zwecken dienen, enthalten. Namentlich die prophetischen Pseudepigraphen enthalten fast alle auch legendarische Erweiterungen der Geschichte. Am meisten gilt dies, wie unsere Besprechung gezeigt hat, von den Testamenten der zwölf Patriarchen, in welchen das biographische Element einen sehr breiten Raum einnimmt. Hier finden sich daher auch sehr zahlreiche Berührungen mit der ersten hier zu besprechenden Hauptschrift.

1. Das Buch der Jubiläen.

Von *Didymus Alexandrinus*, *Epiphanius* und *Hieronymus* wird unter dem Titel τὰ Ἰωβηλαῖα oder ἡ λεπτὴ Γένεσις ein apokryphisches Buch citirt, welchem sie verschiedene Details über die Geschichte der Erzväter entnehmen. Umfangreiche Mittheilungen aus demselben Buche machen dann die byzantinischen Chronisten vom Anfang des neunten bis zum zwölften Jahrhundert: *Syncellus*, *Cedrenus*, *Zonaras*, *Glycas*. Von da an verschwindet aber das Buch, und es galt lange Zeit für verloren, bis es in unserem Jahrhundert in der abyssinischen Kirche in äthiopischer Uebersetzung wieder aufgefunden wurde. Veröffentlicht wurde es von Dillmann zuerst in deutscher Uebersetzung (Ewald's Jahrbücher II—III, 1850—1851), dann im äthiopischen Texte (1859). Ausser der äthiopischen Ueber-

setzung hat sich ein grosses Stück auch in einer alten lateinischen Uebersetzung erhalten, welches ebenfalls erst in neuerer Zeit von Ceriani in einer Handschrift der Ambrosiana zu Mailand entdeckt und in den *Monumenta sacra et profana* (*t.* I, *fasc.* 1, 1861) herausgegeben wurde. Nach Ceriani ist dieses lateinische Fragment auch von Rönsch unter Beigabe einer von Dillmann angefertigten lateinischen Uebersetzung des parallelen Stückes der äthiopischen Version nebst Commentar und reichhaltigen Excursen herausgegeben worden (1874).

Der Inhalt des Buches ist im Wesentlichen kein anderer als der unserer kanonischen Genesis, weshalb es auch in der Regel „die kleine Genesis" genannt wird, nicht als ob sein Umfang geringer wäre (dieser ist vielmehr grösser), sondern weil seine Autorität eine geringere ist als die des kanonischen Buches. Es verhält sich zu diesem wie ein haggadischer Commentar zum biblischen Texte. Freilich ist es nichts weniger als eine wirkliche Auslegung des Textes, was ja überhaupt der haggadische Midrasch nicht ist, sondern eine freie Reproduction der biblischen Urgeschichte von Erschaffung der Welt bis zur Einsetzung des Passa (*Exod.* 12) nach der Auffassung und im Geiste des späteren Judenthums. Eingekleidet ist das Ganze in die Form einer dem Mose am Sinai durch einen „Engel des Angesichts" zu Theil gewordenen Offenbarung. Der Verfasser will durch die Wahl dieser Form dem Neuen, was er bringt, von vornherein dieselbe Autorität sichern, welche der biblische Text bereits genoss. Ein Hauptaugenmerk hat er bei seiner Reproduction auf die Chronologie gerichtet; und die Feststellung dieser ist ohne Zweifel mit ein Hauptzweck seiner Arbeit. Als Rechnungseinheit legt er dabei die Jobelperiode von 49 Jahren zu Grunde, die hinwiederum in 7 Jahrwochen zu 7 Jahren zerfällt; und er bestimmt nun von jedem Ereigniss genau, in den wievielten Monat des wievielten Jahres der wievielten Jahrwoche der wievielten Jobelperiode es fällt. Hieraus wird es deutlich, weshalb das ganze Buch τὰ Ἰωβηλαῖα „die Jubiläen" genannt wurde. Wie dem Verfasser überhaupt die Chronologie am Herzen liegt, so legt er auch ein besonderes Gewicht auf die Beobachtung der Jahresfeste, und sucht von jedem der Hauptfeste nachzuweisen, dass es schon in der ältesten Zeit eingesetzt worden sei, so vom Pfingst- oder Wochenfest (Ewald's Jahrbb. II, 245. III, 8), vom Laubhüttenfest (Ebendas. III, 11), vom Versöhnungstage (III, 46), vom Passa (III, 68 f.). Daraus erklärt sich auch, weshalb er gerade mit Einsetzung des Passa (*Exod.* 12) abschliesst.

Da der Verfasser die Urgeschichte im Geiste seiner Zeit reproduciren will, so schaltet er mit dem biblischen Texte in sehr freier

Weise. Manches, was ihm nicht von Interesse war oder was ihm anstössig schien, ist ausgelassen oder geändert; anderes weiter ausgesponnen und durch vielerlei Zusätze bereichert und ergänzt. Er „zeigt immer genau, woher die ersten Stammväter ihre Weiber hatten; erklärt, inwiefern *Gen.* 2, 17 wörtlich in Erfüllung ging (vergl. *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 81), mit wessen Hülfe Noah die Thiere in seine Arche brachte, wie der hamitische Stamm der Cananäer und der japhetische der Meder in semitisches Stammgebiet kamen, warum Rebekka eine so grosse Vorliebe für Jakob hatte"[40]) u. s. w. Er kennt die Namen der Weiber sämmtlicher Erzväter von Adam bis auf die zwölf Söhne Jakob's, die Zahl der Söhne Adam's, den Namen der Spitze des Ararat, wo Noah's Arche sich niederliess, und vieles Andere der Art[41]). Alle diese Ausschmückungen und Bereicherungen sind ganz im Geiste des späteren Judenthums gehalten. Bezeichnend ist namentlich, dass die Patriarchen noch mehr, als sie es ohnehin in der biblischen Erzählung sind, zu Tugendhelden gemacht werden, welche schon alle mosaischen Cultusgesetze beobachten, Opfer und Erstlinge darbringen, die Jahresfeste, Neumonde, Sabbathe feiern. Bezeichnend ist ferner, dass überall die *Hierarchia coelestis* im Hintergrund der irdischen Geschichte steht. Ueberall greifen die Engel, gute wie böse, in den Verlauf der Geschichte ein und reizen den Menschen zu den guten und den bösen Handlungen. Die Engel im Himmel haben auch das Gesetz schon längst beobachtet, ehe es auf Erden bekannt wurde. Denn es war von Anfang an auf den himmlischen Tafeln aufgezeichnet; und wurde erst auf Grund dieser nach und nach den Menschen bekannt gemacht. Nicht alle Lehren sind übrigens dem Volke Israel öffentlich verkündigt worden. Manche wurden den Patriarchen nur in Geheimbüchern übergeben, die sich von ihnen auf die späteren Geschlechter forterbten.

Trotz mancher hervorstechender Eigenthümlichkeiten ist es doch schwer zu sagen, in welchen Kreisen das Buch entstanden ist. Jellinek betrachtet es als essenische Tendenzschrift gegen den Pharisäismus. Aber wenn auch manches, wie z. B. die blühende Angelologie, die Geheimbücher, die Lehre von der Seelenfortdauer ohne leibliche Auferstehung (III, 24), der Annahme essenischen Ursprungs günstig ist, so spricht doch anderes um so entschiedener dagegen. Es fehlen die dem Essäismus so wichtigen Waschungen und Reinigungen. Der Verfasser verabscheut zwar den Genuss des Blutes, aber keineswegs die blutigen Thieropfer, die doch der Essäismus verwarf. Noch weniger ist freilich an samaritanischen Ursprung zu denken,

40) Dillmann in Ewald's Jahrbb. Bd. III, S. 78 f.

41) S. Dillmann in Ewald's Jahrbb. III, 80.

wie Beer will. Denn schon die eine Thatsache, dass der Verfasser den Garten Eden, den Berg des Ostens, den Berg Sina und den Berg Zion als „die vier Oerter Gottes auf der Erde“ bezeichnet (II, 241, 251), den Berg Garizim also nicht darunter nennt, macht diese Annahme unmöglich. Auch die Ansicht Frankel's, dass es von einem hellenistischen Juden Aegyptens geschrieben sei, ist nicht haltbar. Denn die Ursprache des Buches ist, wie sogleich gezeigt werden wird, nicht die griechische, sondern die hebräische. Die meisten Eigenthümlichkeiten hat das Buch ohne Zweifel mit dem herrschenden Pharisäismus gemeinsam. Und man könnte es ohne weiteres diesem zuweisen, wenn nur nicht einzelne Schwierigkeiten, wie die Opposition gegen die pharisäische Kalenderberechnung (II, 246), die Lehre von einer Seelenfortdauer ohne Auferstehung (III, 24), dem entgegenstünden. Wenn man aber wegen dieser Thatsachen und wegen der starken Hervorhebung des Stammes Levi (III, 39 f.) den Verfasser für einen Sadducäer halten wollte, so wäre dies vollends verkehrt, da ja schon die blühende Angelologie und der Unsterblichkeitsglaube davon abhalten muss. Das Richtige wird sein, dass der Verfasser allerdings im Wesentlichen den herrschenden pharisäischen Standpunkt vertritt und nur in einigen Einzelheiten individuelle Anschauungen vorträgt (so z. B. auch Dillmann, Rönsch, Drummond).

Dass das Buch in Palästina entstanden ist, beweist schon die hebräische Ursprache. Denn obwohl die äthiopische wie die lateinische Uebersetzung aus dem Griechischen geflossen sind, so ist doch das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben, wie aus den bestimmten Angaben des Hieronymus erhellt. — Die Zeit der Abfassung lässt sich, wenn auch nur innerhalb weiterer Grenzen, so doch mit annähernder Sicherheit bestimmen. Einerseits nämlich wird das Buch Henoch von unserm Verfasser zweifellos benützt, ja citirt. Andererseits ist es höchst wahrscheinlich, dass unser Buch dem Verfasser der Testamente der zwölf Patriarchen bereits vorgelegen hat. Dazu kommt noch, dass von der Zerstörung Jerusalem's sich nirgends Spuren finden, vielmehr überall Jerusalem als Central-Cultusstätte vorausgesetzt wird (vgl. bes. III, 42, 69). Darnach darf die Abfassung mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung gesetzt werden.

Ueber die verschiedenen Titel des Buches s. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 461—482. — Ausser den obengenannten kommt bei Syncellus und Cedrenus auch der Titel ἀποκάλυψις Μωυσέως vor (*Syncellus ed. Dindorf* I, 5 u. 49, *Cedrenus ed. Bekker* I, 9).

Die äthiopische und lateinische Uebersetzung sind beide aus einem griechischen Texte geflossen, s. über erstere Dillmann in Ewald's Jahrbb.

III, 88 f., über letztere Rönsch, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1871, S. 86—89. Ders., Das Buch der Jubiläen S. 439—444. Nach Hieronymus ist aber ein hebräischer Urtext anzunehmen. Vermuthlich ist die griechische Uebersetzung erst verhältnissmässig spät, etwa im 3. Jahrh. n. Chr., angefertigt worden, woraus sich erklären würde, dass das Buch erst seit dem 4. Jahrh. n. Chr. in der christlichen Kirche gebraucht wird.

Das Buch Henoch ist in unserem Buche augenscheinlich stark benützt; ja an einer Stelle (Ewald's Jahrbb. II, 240) heisst es von Henoch: „Er schrieb die Zeichen des Himmels nach der Ordnung ihrer Monate auf in ein Buch, damit die Menschenkinder die Zeit der Jahre erkennen möchten nach den Ordnungen ihrer einzelnen Monate . . . Und was geschehen war und was zukünftig war, sahe er in seinem Traume, wie es sich zutragen werde bei den Söhnen der Menschenkinder in ihren Geschlechtern bis auf den Tag des Gerichtes. Alles sah und erkannte er und schrieb er auf zum Zeugniss und legte es als ein Zeugniss auf der Erde nieder für alle Söhne der Menschenkinder und für ihre Geschlechter". Dies Alles und was dann sonst noch über die Erlebnisse Henoch's erzählt wird, stimmt ganz mit dem Inhalt unseres Buches Henoch überein. S. überh. Dillmann in Ewald's Jahrbb. III, 90 f. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 403—412.

Ueber die Beziehungen der *Testamenta* XII *Patr.* zu unserem Buche s. oben S. 668. — Die Citate der Kirchenväter und Byzantiner sind gesammelt bei *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 849—864. II, 120 *sq.* Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1871, S. 69 f. Ders., Das Buch der Jubiläen S. 250—382.

Didymus Alex., in epist. canonicas enarrationes, ad I *Joh.* 3, 12 (*Gallandi, Biblioth. patr.* VI, 300): *Nam et in libro qui leprogenesis* [l. *leptogenesis*] *appellatur*, *ita legitur, quia Cain lapide aut ligno percusserit Abel* (auf dieses Citat hat Langen aufmerksam gemacht, Bonner Theol. Literaturbl. 1874, 270).

Epiphanius haer. 39, 6: Ὡς δὲ ἐν τοῖς Ἰωβηλαίοις εὑρίσκεται, τῇ καὶ λεπτῇ Γενέσει καλουμένῃ, καὶ τὰ ὀνόματα τῶν γυναικῶν τοῦ τε Καῒν καὶ τοῦ Σὴθ ἡ βίβλος περιέχει κ. τ. λ.

Hieronymus epist. 78 *ad Fabiolam, Mansio* 18 (*Vallarsi* I, 483), über den Ortsnamen *Ressa* (רִסָּה *Num.* 33, 21): *hoc verbum quantum memoria suggerit nusquam alibi in scripturis sanctis apud Hebraeos invenisse me novi absque libro apocrypho qui a Graecis* λεπτὴ *id est parva genesis appellatur; ibi in aedificatione turris pro stadio ponitur, in quo exercentur pugiles et athletae et cursorum velocitas comprobatur.* — *Ibid. mansio* 24 (*Vallarsi* I, 485), über den Ortsnamen *Thare* (תֶּרַח *Num.* 33, 27): *Hoc eodem vocabulo et iisdem literis scriptum invenio patrem Abraham, qui in supradicto apocrypho Geneseos volumine, abactis corvis, qui hominum frumenta vastabant, abactoris vel depulsoris sortitus est nomen.*

Im *Decretum Gelasii* wird unter den Apokryphen, und zwar als eine Schrift, aufgeführt: *Liber de filiabus Adae Leptogenesis* (s. Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 218; Rönsch S. 270 f. 477 f.). Vermuthlich ist dies eine irrige Verbindung zweier Titel, die in Wahrheit verschiedene Schriften bezeichnen. Immerhin sieht man daraus, sowie aus der Existenz einer alten lateinischen Uebersetzung, dass das Buch auch im Abendlande bekannt war. Ueber Spuren seiner Benützung bei abendländischen Schriftstellern s. Rönsch S. 322—382 *passim.*

Syncellus ed. Dindorf I, 5: ὡς ἐν λεπτῇ φέρεται Γενέσει, ἣν καὶ Μωϋσέως εἶναί φασί τινες ἀποκάλυψιν. — I, 7: ἐκ τῆς λεπτῆς Γενέσεως. — I, 13: ἐκ τῶν λεπτῶν Γενέσεως. — I, 49: ἐν τῇ Μωϋσέως λεγομένῃ ἀποκαλύψει. — I, 183: ἡ λεπτὴ Γένεσίς φησιν. — I, 185: ὡς ἐν λεπτῇ κεῖται Γενέσει. — I, 192: ὥς φησιν ἡ λεπτὴ Γένεσις. — I, 203: ἐν λεπτῇ Γενέσει φέρεται.

Cedrenus ed. Bekker I, 6: καὶ ἀπὸ τῆς λεπτῆς Γενέσεως. — I, 9: ὡς ἐν λεπτῇ φέρεται Γενέσει, ἣν καὶ Μωσέως εἶναί φασί τινες ἀποκάλυψιν. — I, 16: ὡς ἡ λεπτὴ Μωσέως Γένεσίς φησιν. — I, 48: ὡς ἐπὶ τῇ λεπτῇ κεῖται Γενέσει. — I, 53: ἐν τῇ λεπτῇ Γενέσει κεῖται. — I, 85: ἐν τῇ λεπτῇ Γενέσει κεῖται.

Zonaras ed. Pinder (ebenfalls wie die beiden vorherigen in der Bonnenser Ausgabe des *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*) *t.* I *p.* 18: ἐν τῇ λεπτῇ Γενέσει.

Glycas ed. Bekker (gleichfalls in der Bonnenser Sammlung) *p.* 198: ἡ λεγομένη λεπτὴ Γένεσις. — *p.* 206: ἡ δὲ λεπτὴ Γένεσις λέγει. — *p.* 392: ἡ δὲ λεγομένη λεπτὴ Γένεσις, οὐκ οἶδ' ὅθεν συγγραφεῖσα καὶ ὅπως, φησίν.

Die Literatur über unser Buch ist verzeichnet und ausführlich besprochen bei Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 422—439.

Texte: *Kufâlê sive Liber Jubilaeorum, aethiopice ad duorum libror. manuscr. fidem primum ed. Dillmann, Kiel* 1859. — Dillmann, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, aus dem Aethiopischen übersetzt (Ewald's Jahrbücher der bibl. Wissensch. Bd. II, 1850, S. 230—256, Bd. III, 1851, S. 1—96). — *Ceriani, Monumenta sacra et profana t.* I *fasc.* 1 (1861) *p.* 15—54. — Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, unter Beifügung des revidirten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente etc. etc. erläutert, untersucht und herausgegeben. Leipzig 1874.

Untersuchungen: Treuenfels, Die kleine Genesis (Fürst's Literaturbl. des Orients 1846, Nr. 1—6; vgl. Jahrg. 1851, Nr. 15), noch vor Bekanntwerden des äthiopischen Textes geschrieben. — Jellinek, Ueber das Buch der Jubiläen und das Noah-Buch, Leipzig 1855 (Separat-Abdr. aus dem III. Thl. des Bet ha-Midrasch). — Beer, Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniss zu den Midraschim, Leipzig 1856. Ders., Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen, Leipzig 1857. — Frankel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1856, S. 311—316, 380—400. — Dillmann, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. XI, 1857, S. 161—163. — Krüger, Die Chronologie im Buche der Jubiläen (Zeitschr. der DMG. Bd. XII, 1858, S. 279—299). — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 84—102. — Rubin, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, in's Hebräische übersetzt, mit einer Einleitung und mit Noten versehen, Wien, Beck's Univ.-Buchhandlung 1870. — *Ginsburg*, Art. *„Jubilees, book of" in Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.* — Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1871, S. 60—98. Ders., Das Buch der Jubiläen, Leipzig 1874. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1874, S. 435—441. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 143—147. — Reuss, Geschichte der heil. Schriften A. T.'s §. 571. — Dillmann, Beiträge aus dem Buch der Jubiläen zur Kritik des Pentateuch-Textes (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1883, S. 323—340). Ders. in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 364 f.

2. Das Martyrium des Jesajas.

Eine apokryphische Schrift, in welcher der Märtyrertod des Jesajas erzählt war, wird von Origenes mehrmals erwähnt. Er nennt sie einfach ein ἀπόκρυφον, theilt aus ihr nur dies mit, dass Jesajas zersägt worden sei, und bezeichnet sie deutlich als jüdische Schrift. Auch in den *Constitutiones apostol.* VI, 16 ist nur im Allgemeinen von einem Apokryphum Ἡσαΐου die Rede. Dagegen in dem von Montfaucon, Pitra u. A. herausgegebenen Kanonsverzeichnisse wird bestimmter eine Ἡσαΐου ὅρασις aufgeführt (s. oben S. 671). Epiphanius kennt ein ἀναβατικὸν Ἡσαΐου, welches bei den Archontikern und Hierakiten in Gebrauch war. Hieronymus spricht von einer *Ascensio Isaiae*. Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Citate sich nicht alle auf dieselbe Schrift beziehen, dass vielmehr Origenes noch eine rein jüdische Schrift im Auge hat, während die Anderen eine christliche Ueberarbeitung derselben oder eine davon ganz unabhängige christliche Schrift meinen. Es giebt nämlich ein christliches Apokryphum über Jesajas, das jedenfalls aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengearbeitet ist, als deren ältester sich aber mit ziemlicher Bestimmtheit eine jüdische Geschichte des Martyrium's Jesajä erkennen lässt. — Dieses Apokryphum ist uns, wie manche ähnliche, nur in äthiopischer Uebersetzung vollständig erhalten und darnach zuerst von Laurence (1819) herausgegeben. Die zweite Hälfte existirt auch in einer alten lateinischen Uebersetzung, welche 1522 zu Venedig gedruckt, aber lange Zeit verschollen war, bis Gieseler (1832) sie wieder an's Licht gezogen hat. Das gesammte Material mit werthvollen Untersuchungen und Erläuterungen ist in der Ausgabe von Dillmann (*Ascensio Isaiae Lips.* 1877) vereinigt. Endlich hat Gebhardt (1878) einen griechischen Text veröffentlicht, welcher zwar nicht das ursprüngliche Buch, aber eine Bearbeitung desselben als christliche Heiligenlegende darbietet.

Der Inhalt des Ganzen, wie es im äthiopischen Texte vorliegt, ist folgender. — Erster Theil: das Martyrium (Cap. 1—5). Jesajas sagt dem Hiskia die künftige Gottlosigkeit seines Sohnes Manasse voraus (Cap. 1). Nach Hiskia's Tod ergiebt sich in der That Manasse ganz dem Dienste Satan's, weshalb Jesajas und seine Gesinnungsgenossen sich in die Einsamkeit zurückziehen (Cap. 2). Ein gewisser Balkira verklagt darauf den Jesajas bei Manasse, dass er gegen den König und das Volk Israel weissage (Cap. 3, 1—12). Balkira seinerseits war zu dieser Feindschaft gegen Jesajas durch den Satan (Berial) aufgestachelt, der dem Jesajas zürnte, weil er die

Erlösung durch Christum geweissagt hatte. Bei dieser Gelegenheit wird nun die ganze Geschichte Jesu Christi und seiner Gemeinde, wie sie Jesajas geweissagt hatte, mitgetheilt: von der Menschwerdung Christi bis zur neronischen Verfolgung (4, 2) und zum jüngsten Gerichte (Cap. 3, 13—4 *fin.*). Infolge der Aufstachelungen gegen Jesajas lässt Manasse den Propheten zersägen, der dieses Martyrium mit grosser Standhaftigkeit erträgt (Cap. 5). — Zweiter Theil: die Vision (Cap. 6—11). Im zwanzigsten Jahre des Hiskia sieht Jesajas folgendes Gesicht, welches er dem König Hiskia und seinem (des Propheten) Sohn Josab mittheilt (Cap. 6). Ein Engel führte den Propheten zunächst durch das Firmament und durch die sechs unteren Himmel hindurch und zeigt ihm, was in jedem derselben zu sehen ist (Cap. 7—8). Zuletzt kommen sie in den siebenten Himmel, wo Jesajas alle verstorbenen Gerechten von Adam an und schliesslich Gott den Herrn selbst sieht (Cap. 9). Nachdem er hierauf noch gehört hat, wie Gott der Vater seinem Sohne Christus den Auftrag ertheilt, in die Welt herabzusteigen, kehrt Jesajas in Begleitung des Engels wieder zurück bis zum Firmament (Cap. 10). Hier sieht er die künftige Geburt Jesu Christi und die Geschichte seines irdischen Lebens bis zur Kreuzigung und Auferstehung, worauf der Engel wieder in den siebenten Himmel, Jesajas aber in seinen irdischen Körper zurückkehrt (Cap. 11).

Schon diese Inhaltsübersicht zeigt, dass wir es mit zwei ganz disparaten Bestandtheilen zu thun haben. Die Vision steht in gar keinem Zusammenhang mit dem Martyrium. Ja sie ist sehr ungeschickt an dieses angehängt, da sie ihm doch zeitlich vorangeht. Aber auch das Martyrium ist kein einheitliches Werk. Namentlich ist das ganze Stück Cap. 3, 13—5, 1, welches den Zusammenhang in störender Weise unterbricht, augenscheinlich ein späterer Einschub, wie auch das verwandte Stück im zweiten Theil Cap. 11, 2—22. Endlich passt auch die Einleitung nur scheinbar zum Folgenden. Eine genauere Betrachtung macht es wahrscheinlich, dass sie erst später vorangeschickt ist. Auf Grund dieser Beobachtungen hat Dillmann folgende Hypothesen über den Ursprung unseres Buches aufgestellt. Zunächst sind zwei von einander unabhängige Bestandtheile zu unterscheiden: 1) Die Geschichte des Martyriums Jesajä, jüdischen Ursprungs, Cap. 2, 1—3, 12 und 5, 2—14; und 2) die Vision des Jesajas, christlichen Ursprungs, Cap. 6—11 mit Ausnahme von 11, 2—22. Diese beiden Bestandtheile sind 3) von einem Christen zusammengefügt worden unter Voranschickung der Einleitung Cap. 1. Endlich hat 4) ein späterer Christ in dieses Werk die beiden Abschnitte Cap. 3, 13—5, 1 und 11, 2—22 eingeschaltet. — Diese Aufstellungen dürfen mindestens als sehr wahr-

scheinliche bezeichnet werden. Sie werden nicht nur durch die angeführten inneren Gründe, sondern auch durch äussere Zeugnisse unterstützt. In der von Gebhardt herausgegebenen freien Bearbeitung des Ganzen findet sich nämlich von den Abschnitten 3, 13—5, 1 und 11, 2—22 keine Spur. Der letztere Abschnitt (11, 2—22) fehlt überdies in der lateinischen Uebersetzung, die, wie bemerkt, nur Cap. 6—11 umfasst. Es ist also evident, dass diese Abschnitte spätere Einschaltungen sind. Der Umstand aber, dass nur die Vision für sich allein in lateinischer Uebersetzung überliefert ist, bestätigt die Annahme, dass diese ursprünglich ein selbständiges Ganze für sich bildete. Unter der von den Kirchenvätern erwähnten *ὅρασις*, dem *ἀναβατικόν*, der *ascensio Isaiae* ist also nur diese von einem Christen verfasste visionäre Reise des Jesajas durch die sieben Himmel zu verstehen. Origenes dagegen meint die jüdische Geschichte von dem Martyrium des Jesajas Cap. 2, 1—3, 12 und 5, 2—14. Die letztere ist eine einfache legendarische Erzählung zur Verherrlichung des Propheten. Sie enthält nichts apokalyptisches, gehört also nicht in die Classe der prophetischen Pseudepigraphen, sondern in die der Legenden.

Die Geschichte von der Zersägung des Jesajas erwähnen schon *Justinus Martyr Dial. c. Tryph. c.* 120, *Tertullian. de patientia c.* 14, *scorpiace c.* 8 (vgl. oben S. 283). Wahrscheinlich denkt daran auch der Verfasser des Hebräerbriefes *Hebr.* 11, 37. Insofern es wahrscheinlich ist, dass sie aus unserem Buche stammt, darf darin zugleich ein Zeugniss für das Alter desselben gesehen werden.

Origenes, epist. ad Africanum c. 9 (*de la Rue* I, 19 *sq. Lommatzsch* XVII, 31). Zum Belege dafür, dass die Obersten der Juden das, worin sie in ungünstigem Lichte erscheinen, der Kenntniss des Volkes entzogen hätten, wovon Einiges in apokryphischen Schriften erhalten sei (*ὧν τινα σώζεται ἐν ἀποκρύφοις*), führt Origenes hier Folgendes an: *Καὶ τούτου παράδειγμα δώσομεν τὰ περὶ τὸν Ἠσαΐαν ἱστορούμενα, καὶ ὑπὸ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς μαρτυρούμενα, ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα* (folgt das Citat *Hebr.* 11, 37) . . . . *Σαφὲς δ' ὅτι αἱ παραδόσεις λέγουσι πεπρίσθαι Ἠσαΐαν τὸν προφήτην· καὶ ἔν τινι ἀποκρύφῳ τοῦτο φέρεται· ὅπερ τάχα ἐπίτηδες ὑπὸ Ἰουδαίων ῥεραδιούργηται, λέξεις τινὰς τὰς μὴ πρεπούσας παρεμβεβληκότων τῇ γραφῇ, ἵν' ἡ ὅλη ἀπιστηθῇ.*

Origenes ad Matth. 13, 57 (*de la Rue* III, 465, *Lommatzsch* III, 49): *Καὶ Ἠσαΐας δὲ πεπρίσθαι ὑπὸ τοῦ λαοῦ ἱστόρηται· εἰ δέ τις οὐ προσίεται τὴν ἱστορίαν διὰ τὸ ἐν τῷ ἀποκρύφῳ Ἠσαΐᾳ αὐτὴν φέρεσθαι, πιστευσάτω τοῖς ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους οὕτω γεγραμμένοις* (*Hebr.* 11, 37).

Origenes ad Matth. 23, 37 (*de la Rue* III, 848, *Lommatzsch* IV, 237 *sq.*): *Propterea videndum, ne forte oporteat ex libris secretioribus, qui apud Judaeos feruntur, ostendere verbum Christi et non solum Christi, sed etiam discipulorum ejus . . . . Fertur ergo in scripturis non manifestis, serratum esse Jesaiam etc.*

Origenes in Jesajam homil. I, 5 (*de la Rue* III, 108, *Lommatzsch* XIII, 245 *sq.*): *Ajunt* [*Judaei*] *ideo Isaiam esse sectum a populo quasi legem praeva-*

ricantem et extra scripturas annuntiantem. Scriptura enim dicit: „nemo videbit faciem meam et vivet". Iste vero ait: „vidi Dominum Sabaoth". Moses, ajunt, non vidit et tu vidisti? Et propter hoc eum secuerunt et condemnaverunt eum ut impium. — So wird der Hergang in der That in unserem Buche Cap. 3, 8 ff. erzählt.

Epiphanius haer. 40, 2 (von den Archontikern): λαμβάνουσι δὲ λαβας ἀπὸ τοῦ ἀναβατικοῦ Ἡσαΐα, ἔτι δὲ καὶ ἄλλων τινῶν ἀποκρύφων. — *Idem, haer.* 67, 3: βούλεται δὲ [*scil. Hierakas*] τὴν τελείαν αὐτοῦ σύστασιν ποιεῖσθαι ἀπὸ τοῦ ἀναβατικοῦ Ἡσαΐου, δῆθεν ὡς ἐν τῷ ἀναβατικῷ λεγομένῳ ἔλεγεν ἐκεῖσε (folgt ein Citat, das sich im Wesentlichen übereinstimmend in unserem Buche Cap. 9 findet).

Hieronymus, comment. in Isaiam 64, 3 [*al.* 64, 4] (*Vallarsi* IV, 761): *Ascensio enim Isaiae et apocalypsis Eliae hoc habent testimonium,* nämlich die Stelle I *Cor.* 2, 9. In Betreff der *apocalypsis Eliae* s. oben S. 674 f. In der *ascensio Isaiae* steht die Stelle in der That im lateinischen Texte 11, 34. Sie fehlt aber im äthiopischen, ist also offenbar interpolirt.

Hieronymus, comm. in Isaiam c. 57 *fin.* (*Vallarsi* IV, 666): *Judaei . . . arbitrantur . . . Isaiam de sua prophetare morte quod serrandus sit a Manasse serra lignea, quae apud eos certissima traditio est.*

Vgl. über die patristischen Citate auch *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 1086—1100.

Der äthiopische Text ist mit einer lateinischen und englischen Uebersetzung herausgegeben von *Laurence* (*Ascensio Isaiae vatis, opusculum pseudepigraphum, cum versione Latina Anglicanaque publici juris factum, Oxoniae* 1819). — Zwei Fragmente einer alten lateinischen Uebersetzung, Cap. 2, 14—3, 13 und 7, 1—19, hat Mai bekannt gemacht (*Scriptorum veterum nova collectio t.* III, 2, 1828, *p.* 238 *sq.*), ohne zu wissen, dass sie aus unserem Apokryphum stammten. Nachdem Niebuhr ihre Herkunft erkannt, sind sie von Nitzsch näher untersucht worden (Stud. und Krit. 1830, S. 209 ff.). — Die zu Venedig 1522 gedruckte alte lateinische Uebersetzung der *Visio* (Cap. 6—11 des äthiopischen Buches) hat Gieseler in einem Göttinger Programm wieder abgedruckt, nachdem sie lange Zeit verschollen war (*Vetus translatio latina visionis Jesaiae etc., Gotting.* 1832). — Die lateinische Uebersetzung von Laurence nebst den alt-lateinischen Texten ist auch abgedruckt bei Gfrörer, *Prophetae veteres pseudepigraphi, Stuttg.* 1840. — Dieselben Texte giebt in deutscher Uebersetzung Jolowicz (Die Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaja, aus dem Aethiopischen [soll heissen: aus Laurence' lateinischer Uebersetzung] und Lateinischen in's Deutsche übersetzt, Leipzig 1854). — Eine kritische Ausgabe des äthiopischen Textes nebst vielfach berichtigter Uebersetzung und unter Beigabe der altlateinischen Texte lieferte Dillmann (*Ascensio Isaiae, Aethiopice et Latine cum prolegomenis, adnotationibus criticis et exegeticis, additis versionum Latinarum reliquiis edita, Lips.* 1877). — Ein griechischer Text, welcher eine freie Bearbeitung des Ganzen im Geschmack der späteren christlichen Heiligenlegenden darbietet, ist herausgegeben worden von Gebhardt (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1878, S. 330—353).

Untersuchungen: Gesenius, Commentar über den Jesaja Bd. I, 1821, S. 45 ff. — Nitzsch, Stud. und Krit. 1830, S. 209—246. — Gieseler, Göttinger Progr. 1832 (s. oben). — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, 1838, I, 65 ff. — A. G. Hoffmann, Art. „Jesajas" in Ersch und Gruber's Allg. Encyklop. Section II, Bd. 15 (1838) S. 387—390. — Lücke, Einleitung in die Offen-

barung des Johannes, 2. Aufl. 1852, S. 274—302. — Bleek, Stud. und Krit. 1854, S. 994—998. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments §. 274. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 369—373. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 157—167. — Dillmann in seiner Ausgabe (1877). Ders. in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 359 f. — *Renan*, *L'église chrétienne* (1879) *p.* 528 *sq.*

3. Nicht-erhaltene Legendenwerke.

In ähnlicher Weise, wie es an dem Beispiel Jesaja's eben gezeigt wurde, hat sich die verherrlichende Sage so ziemlich aller hervorragenden Männer der heiligen Vorzeit bemächtigt. Die schlichten Erzählungen der heiligen Schrift waren für den Geschmack und das Bedürfniss der späteren Zeit viel zu einfach und nüchtern, als dass man sich damit hätte begnügen mögen. Man wollte mehr, vor allem auch pikanteres und erbaulicheres von ihnen wissen, als was die kanonischen Urkunden darboten. So ist denn namentlich das Leben der drei grossen Heroen: Adam's des Stammvaters der Menschheit, Abraham's des Stammvaters Israels, Mose's des grossen Gesetzgebers, von der dichtenden Sage in der üppigsten Weise ausgemalt worden. Auch noch manche andere Gottesmänner sind in diesen Kreis hereingezogen worden (vgl. überhaupt oben S. 279—283). Auf dem von der jüdischen Legende gelegten Grunde hat dann die christliche mit gleichem, ja womöglich grösserem Eifer weitergebaut. Es lässt sich daher auch hier, wie bei den Apokalypsen, jüdisches und christliches oft nicht sicher unterscheiden. Die Grundlagen der Sagen selbst sind sicher in den meisten Fällen jüdische. Wahrscheinlich rühren aber auch die ältesten Schriftwerke dieser Art bereits von jüdischen Verfassern her. Namentlich gilt dies in Betreff der drei grossen Anfänger neuer Epochen: des Adam, Abraham und Moses, auf die wir uns darum hier beschränken.

1. Adambücher. Ueber das Leben Adam's sind uns verschiedene, ziemlich umfangreiche christliche Werke erhalten, ein äthiopisches, ein syrisches, ein anderes in syrischer und arabischer Sprache, ein griechisches und ein lateinisches. Obwohl sie alle sicher christlichen Ursprungs sind und sich aus keinem eine jüdische Grundschrift noch herausschälen lässt, so ist es doch wahrscheinlich, dass sie auf jüdische Materialien zurückgehen. Ein jüdisches Adambuch wird im Talmud erwähnt. Die *Constitutiones apostol.* VI, 16 erwähnen einen apokryphischen Ἀδάμ neben den Apokryphen des Moses, Henoch und Jesajas. Auch in dem von Montfaucon, Pitra u. A. herausgegebenen Apokryphen-Verzeichnisse steht Ἀδάμ neben anderen jüdischen Apokryphen (s. oben S. 671). Freilich hat es auch schon früh gnostische ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ gegeben (*Epiphanius*

haer. 26, 8). Im *Decretum Gelasii* kommt vor: *Liber, qui appellatur Poenitentia Adae* (Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 219).

Ausgaben der christlichen Adambücher: 1) Ein äthiopisches Adambuch hat Dillmann in deutscher Uebersetzung publicirt (Ewald's Jahrbücher der bibl. Wissensch. Bd. V, 1853, S. 1—144). Den äthiopischen Text gab Trumpp (Abhandlungen der münchener Akademie der Wissensch., philos.-philol. Classe Bd. XV, 1879—1881); eine englische Uebersetzung Malan (*Book of Adam and Eve, also called the conflict of Adam and Eve with Satan, translated from the Ethiopic, London* 1882). — 2) Verwandt hiermit, nach Dillmann ursprünglicher, ist ein syrisches Werk, betitelt „Die Schatzhöhle" (d. h. die Höhle, in welcher die Paradiesesschätze aufbewahrt sind), bis jetzt nur in deutscher Uebersetzung bekannt gemacht von Bezold (Die Schatzhöhle, aus dem syr. Texte dreier unedirter Handschriften in's Deutsche übersetzt, Leipzig 1883). — 3) Ein anderes syrisches und arabisches Werk, das „Testament Adam's" hat Renan im syrischen Text mit französischer Uebersetzung herausgegeben (*Journal asiatique, cinquième Série t.* 2, 1853, *p.* 427—471). — 4) Ein griechisches Adambuch ist von Tischendorf unter dem Titel *apocalypsis Mosis* herausgegeben worden (*Apocalypses apocryphae, Lips.* 1866); dasselbe auch von Ceriani (*Monum. sacra et prof.* V, 1). Vgl. darüber oben S. 636. — 5) Mit diesem griechischen Werke ist nahe verwandt, ja zum Theil identisch die lateinische *Vita Adae et Evae,* herausgeg. von Wilh. Meyer (Abhandlungen der münchener Akademie, philos.-philol. Classe Bd. XIV, 1878).

Vgl. überhaupt: *Fabricius, Codex pseudepigraphus Vet. Test.* I, 1—94; II, 1—43. — Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 1832, S. 128 f. (hier die rabbinischen Citate). — Dukes in Fürst's Literaturbl. des Orients 1849, *col.* 76—78. Vgl. auch ebendas. 1850, 705 ff. 732 ff. — Lücke, Einl. in die Offenbarung des Johannes 2. Aufl. S. 232. — *Hort,* Art. *„Adam, books of" in Smith' and Wace' Dictionary of christian biography vol.* I, 1877, *p.* 34—39. — *Renan, L'église chrétienne* (1879) *p.* 529 *sq.* — Dillmann, in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 366 f.

2. Abraham. — Ein apokryphisches Buch Ἀβραάμ von geringem Umfange (300 Stichen) wird in der Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii* aufgeführt (s. oben S. 670 f.). Da es dort mitten zwischen jüdischen Apokryphen steht, so ist es wohl verschieden von der ἀποκάλυψις Ἀβραάμ, welche bei den Sethianern in Gebrauch war (*Epiphanius haer.* 39, 5). Dagegen ist wohl an jenes erstgenannte Apokryphum zu denken bei den Mittheilungen, die Origenes aus einer apokryphischen Schrift über Abraham entnommen hat.

Origenes, in Lucam homil. 35 *init.* (*de la Rue* III, 973, *Lommatzsch* V, 217): *Legimus, si tamen cui placet hujuscemodi scripturam recipere, justitiae et iniquitatis angelos super Abrahami salute et interitu disceptantes, dum utraeque turmae suo eum volunt coetui vendicare.*

Vgl. auch Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. S. 232, und zur Abraham-Legende überhaupt oben S. 281, und: *Fabricius, Cod. pseudepigr.* I, 341—428, II, 81 *sq.* B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, *Leipzig* 1859.

3. Moses und seine Zeit. — Die apokryphische Literatur über Moses selbst ist oben S. 635 f. bereits besprochen. Zu den auf ihn und seine Zeit bezüglichen Apokryphen gehört aber auch noch eine Schrift, in welcher eine einzelne Episode aus seinem Leben behandelt war: Das Buch über Jannes und Jambres, die beiden ägyptischen Zauberer, welche nach Exod. 7, 8 ff. vor Pharao Wunder thaten gleich Moses und Aaron, aber dabei doch unterlagen. Die Namen sind im Alten Testamente nicht genannt, treten aber in der Legende verhältnissmässig früh auf, und waren nicht nur in jüdischen, sondern auch in heidnischen und christlichen Kreisen als die zweier berühmter ägyptischer Magier bekannt. Die Orthographie schwankt sehr. Die griechischen Texte haben vorwiegend Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς, ebenso Targum Jonathan יניס וימבריס. Im Talmud dagegen lauten die Namen יוחני וממרא (*Jochane* und *Mamre*); und die Lateiner haben fast durchgängig *Jannes* (oder *Jamnes*) *et Mambres*. Welches die ursprünglichen Formen sind, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls scheinen die Namen semitischen Ursprungs zu sein (s. Steiner in Schenkel's Bibellex. III, 189, Riehm's Wörterb. S. 665 f., Orelli in Herzog's Real-Enc. VI, 478 f.). — Das von ihnen handelnde Buch wird von Origenes und im *Decretum Gelasii* erwähnt. Da bereits Plinius den Namen des Jannes kennt, und es doch wahrscheinlich ist, dass erst das apokryphische Buch jenen anonymen Zauberern Namen und Gestalt gegeben hat, so darf seine Abfassung vielleicht schon in vorchristliche Zeit gesetzt werden.

Die rabbinischen Stellen über Jannes und Jambres s. bei *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 945—947; *Schoettgen, Horae hebr.* zu II *Tim.* 3, 8; *Wetstein, Nov. Test.*, zu derselben Stelle; Levy, Chald. Wörterb. I, 337. Ders., Neuhebr. Wörterb. II, 226. — Die Formen יוחני וממרא finden sich *Menachoth* 85ª, יניס וימבריס im *Targum Jonathan* zu *Exod.* 1, 15; 7, 11; *Num.* 22, 22, endlich auch יונוס ויומבריוס (*Jonos* und *Jombros*) im *Tanchuma* und *Sohar*.

Unter den heidnischen Autoren kennen Plinius und Apulejus den Jannes, der Neuplatoniker Numenius beide. — 1) *Plinius, Hist. Nat.* XXX, 1, 11: *Est et alia magices factio a Mose et Janne et Lotape ac Judaeis pendens, sed multis milibus annorum post Zoroastren.* — 2) *Apulejus, Apolog.* (oder *De magia*) *c.* 90 *ed. Hildebrand: Ego ille sim Carinondas vel Damigeron vel is Moses vel Jannes vel Apollonius vel ipse Dardanus, vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.* — 3) *Numenius bei Euseb. Praep. evang.* IX, 8: *Τὰ δ' ἑξῆς Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς Αἰγύπτιοι ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενος ἥττους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελαυνομένων ἐξ Αἰγύπτου. Μουσαίῳ γοῦν τῷ Ἰουδαίων ἐξηγησαμένῳ, ἀνδρὶ γενομένῳ θεῷ εὔξασθαι δυνατωτάτῳ, οἱ παραστῆναι ἀξιωθέντες ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ τῶν Αἰγυπτίων οὗτοι ἦσαν, τῶν τε συμφορῶν ἃς ὁ Μουσαῖος ἐπῆγε τῇ Αἰγύπτῳ, τὰς νεανικωτάτας αὐτῶν ἐπιλύεσθαι ὤφθησαν δυνατοί.* Mit Bezug hierauf sagt *Origenes contra Cels.* IV, 51 von Numenius: *Ἐκτίθεται καὶ τὴν περὶ Μωϋσέως καὶ Ἰαννοῦ καὶ Ἰαμβροῦ ἱστορίαν.* — Wegen der Form *Μουσαῖος* für Moses, deren sich auch der Hellenist Artapanus bedient, glaubt

Freudenthal (Alexander Polyhistor 1875, S. 173), dass die Geschichte aus Artapanus geschöpft und dieser der Urheber der Legende sei. Allein jenes eine Argument ist doch nicht entscheidend. Und die Namen, die höchst wahrscheinlich semitisch sind, sprechen mehr für palästinensischen Ursprung.

Auf christlichem Gebiet kommt vor allem in Betracht II *Timoth.* 3, 8: *ὃν τρόπον δὲ Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς ἀντέστησαν Μωϋσεῖ.* Ferner von griechischen Schriftstellern: *Evang. Nicodemi* (= *Acta Pilati*) *c.* 5, *Constitut. apostol.* VIII, 1, und spätere Kirchenväter, namentlich aber der Heiligenbiograph *Palladius*, der in seiner *Historia Lausiaca* (geschrieben um 420 n. Chr., s. *Fabricius-Harles*, *Bibl. graec.* X, 98 *sqq.*) erzählt, dass Macarius das *κηποτάφιον*, welches Jannes und Jambres sich selbst errichtet, besucht und mit den dort hausenden Dämonen eine Unterredung gehabt habe (s. die Stelle bei *Fabricius, Cod. pseudepigr.* II, 106—111). — Lateinische Schriftsteller: Der Lateinische Text des *Evang. Nicodemi* (= *Gesta Pilati*) *c.* 5. *Abdiae hist. apostol.* VI, 15 (bei *Fabricius, Cod. apocr. Nov. Test.* I, 622). *Cyprian. de unitate ecclesiae c.* 16. Der lateinische Uebersetzer des Origenes an den unten anzuführenden Stellen. *Decretum Gelasii* (bei Credner, Zur Gesch. des Kanon's S. 220), und spätere Kirchenväter. — Sowohl die lateinischen Schriftsteller als die abendländischen Zeugen für den Bibeltext in II *Tim.* 3, 8 (*cod. FG* und Itala-Texte) haben fast durchgängig *Jannes* (oder *Jamnes*) *et Mambres*. S. den Varianten-Apparat zu II *Tim.* 3, 8 in den kritischen Ausgaben des Neuen Testamentes; auch *Thilo, Cod. apocr. Nov. Test. p.* 553 und die dort genannte ältere Literatur. Da der Talmud die Form ממרא hat, so sagen Westcott und Hort mit Recht in ihrer Ausgabe des Neuen Testamentes zu II *Tim.* 3, 8: *the Western text probably derived Μαμβρῆς from a Palestinian source.*

Das Buch von Jannes und Jambres (oder Mambres) erwähnen: 1) *Origenes ad Matth.* 27, 9 (*de la Rue* III, 916; *Lommatzsch* V, 29): *quod ait: „sicut Jannes et Mambres restiterunt Mosi" non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur: Jannes et Mambres liber.* — 2) *Origenes ad Matth.* 23, 37 (*de la Rue* III, 848, *Lommatzsch* IV, 239) führt u. A. auch die Stelle II *Tim.* 3, 8 *„sicut Jannes et Mambres restiterunt Mosi, sic et isti resistunt veritati"* als Beweis dafür an, dass im Neuen Testamente zuweilen auf apokryphische Schriften Bezug genommen werde. *Nec enim scimus in libris canonizatis historiam de Janne et Mambre resistentibus Mosi.* — 3) *Decretum Gelasii* (bei Credner, Zur Gesch. des Kanon's S. 220): *Liber, qui appellatur Poenitentia Jamnis et Mambre, apocryphus.*

Vgl. überhaupt: *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 813—825; II, 105—111. — *Suicerus, Thesaurus s. v.* Ἰαννῆς. — *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu II *Tim.* 3, 8; überhaupt die Commentare zu dieser Stelle. — *J. G. Michaelis, De Janne et Jambre famosis Aegyptiorum magis, Hal.* 1747. — Die Lexica zum Neuen Testamente, und die biblischen Realwörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm. — Rud. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen (1851) S. 352 f. — Orelli in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VI, 478 f. — Dillmann ebendas. XII, 365. — Holtzmann, Die Pastoralbriefe (1880) S. 140 f. — Heath in: *Palestine exploration fund, Quarterly statement* 1881, *p.* 311—317.

Was an biblischen Legendenwerken sonst noch in der alten Kirche in Gebrauch war, ist uns entweder gänzlich unbekannt (wie das im Apokryphen-Verzeichniss von Montfaucon und Pitra angeführte Buch

Λάμεχ, s. oben S. 671), oder es darf mit Bestimmtheit als christliches Product bezeichnet werden, wie etwa die Geschichte der Noria, der Frau des Noa (*Epiph. haer.* 26, 1), oder die *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (*Epiph. haer.* 30, 16), oder die Geschichte der Aseneth, der Frau des Joseph (nach Gen. 41, 45), die uns in verschiedenen Texten erhalten ist. Die etwaigen jüdischen Grundlagen lassen sich hier nicht mit einiger Sicherheit nachweisen, wenn auch kaum daran zu zweifeln ist, dass es z. B. jüdische Noa-Bücher gegeben hat. Die weiteren Nachweise über diese ganze Literatur s. bei *Fabricius*, *Cod. pseudepigr.*, und Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzog's Real-Enc.

VII. Zauberbücher und Zauberformeln.

Anhangsweise ist hier noch eine Classe literarischer Erzeugnisse zu erwähnen, die an der äussersten Peripherie der jüdischen Literatur liegen, und in Wahrheit den Beweis liefern, dass der auf dem Boden der heidnischen Naturreligion erwachsene Aberglaube auch im Volke Israel noch in kräftiger Blüthe stand: die Zauberbücher und Zauberformeln. Sie vertraten im Alterthum die Stelle der populären Heilkunde. Wie unser christliches Volk auch heutzutage noch sich oft lieber an Quacksalber als an wissenschaftliche Aerzte wendet, so hat man im Alterthum, wenigstens in dem vom Orient beeinflussten Alterthum, zur Heilung leiblicher Gebrechen aller Art mit Vorliebe die Zauberer und Dämonenbeschwörer berufen. Interessant ist z. B. was Celsus in dieser Hinsicht von den Aegyptern rühmt (bei *Origenes contra Cels.* VIII, 58): „Dass selbst über die kleinsten Dinge irgend ein (höheres) Wesen Gewalt hat, kann man aus dem lernen, was die Aegypter sagen: dass sechsunddreissig Dämonen oder Luftgötter (andere sagen, noch viel mehr) den menschlichen Leib, der in ebenso viele Theile zerfällt, unter sich vertheilt haben, und dass Jedem die Leitung eines dieser Theile übertragen ist. Und sie kennen die Namen der Dämonen in ihrer einheimischen Sprache, wie Chnumen und Chnachumen und Knat und Sikat und Biu und Eru und Erebiu und Ramanor und Reianoor und wie man sie sonst noch nennt. Indem sie diese nun anrufen, heilen sie die Gebrechen der Glieder". Was hier Celsus von den Aegyptern sagt, das wird *mutatis mutandis* auch für das übrige Alterthum durch hunderte von Zeugnissen bestätigt. Zauberei und Dämonenbeschwörung, namentlich zum Zweck der Krankenheilung, war im ganzen Umfang des römischen Reiches etwas ungemein beliebtes und verbreitetes. Auch vom jüdischen Volke muss dasselbe gesagt werden. Aus dem Alten, wie aus dem Neuen Testament und aus Josephus ist

bekannt, wie verbreitet auch hier die verschiedenen Formen der Zauberei waren. In der späteren Zeit galt namentlich Salomo als der Urheber dieser Kunst (auf Grund von I. *Reg.* 5, 12—13). Josephus berichtet von ihm, dass er Beschwörungsformeln verfasst und hinterlassen habe, mittelst welcher man die Dämonen fesseln und so gründlich austreiben könne, dass sie nie wieder in den Menschen zurückkehren. Zum Beweis für die Kraft dieser Zauberformeln erzählt er eine sehr ergötzliche Geschichte: wie einst in Gegenwart Vespasian's und seiner Söhne und römischer Offiziere ein Jude Namens Eleasar einem Besessenen dadurch, dass er ihm einen Zauberring unter die Nase hielt, den Dämon aus der Nase gezogen und unter Anwendung der salomonischen Formeln ihm die Rückkehr verboten und endlich zum Beweise dafür, dass er wirklich ausgefahren sei, dem Dämon befohlen habe, ein in der Nähe stehendes Wassergefäss umzustossen, was denn auch geschehen sei (*Jos. Antt.* VIII, 2, 5). Nach der Art, wie Josephus von den salomonischen Zauberformeln spricht, muss man annehmen, dass sie in Büchern aufgezeichnet waren. Bestimmt gesagt wird dies von Origenes. Dieselben haben sich, wenn auch in verschiedenen Bearbeitungen, bis tief in's Mittelalter erhalten. Noch am Hofe des Manuel Comnenus wird ein gewisser Aaron erwähnt, der ein *βίβλον Σολομώντειον* besass, mittelst dessen man Legionen von Dämonen citiren konnte. — Auch in christlichen Kreisen fand diese Literatur Eingang. Das *Decretum Gelasii* kennt eine *Contradictio Salomonis*. Ein christliches *Testamentum Salomonis* ist uns noch erhalten. Und durch christliche Volksbücher ist die Kunde von der Kraft salomonischer Zaubersprüche fortgepflanzt worden bis zu Goethe's Faust (Beschwörung des Pudel's: „Für solche halbe Höllenbrut Ist Salomonis Schlüssel gut").

Das officielle Judenthum hat diese Zauberbücher allerdings nicht durchweg gebilligt, obwohl der babylonische Talmud selbst voll Aberglauben steckt. Eine Tradition, die sich sowohl in der Mischna als bei byzantinischen Schriftstellern (Suidas, Glykas) findet, erzählt, dass der fromme König Hiskia das „Heilmittelbuch" Salomo's dem Gebrauch entzogen habe, weil das Volk sich darauf verlassen und darüber das Gebet zu Gott vernachlässigt habe.

Ueber die Magie im Alterthume überhaupt findet man ein reiches Material zusammengestellt bei Georgii, Artikel *Magia* in Pauly's Real-Encyclop. der class. Alterthumswissensch. IV, 1377—1418. — Ueber dieselbe bei den Juden s. den Artikel „Zauberei" in den biblischen Realwörterbüchern von Winer, Schenkel und Riehm. — Ueber dieselbe im talmudischen Judenthum: Brecher, Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud, Wien 1850. — Joel, Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben, 1. Heft, Breslau 1881.

Ueber Salomo: *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 1032—1063. — Der Pilger von Bordeaux hat noch im vierten Jahrh. n. Chr. in Jerusalem die *crypta* gesehen, *ubi Salomon daemones torquebat* (*Tobler, Palaestinae descriptiones* 1869, *p.* 3).

Joseph. Antt. VIII, 2, 5: *Ἐπῳδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα, τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς ἐνδούμενα τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώκουσι κ. τ. λ.* (folgt nun die Erzählung von Eleasar's That vor Vespasian).

Origenes ad Matth. 26, 63 (*de la Rue* III. 910, *Lommatzsch* V, 7): *Quaeret aliquis, si convenit vel daemones adjurare; et qui respicit ad multos, qui talia facere ausi sunt, dicet non sine ratione fieri hoc. Qui autem adspicit Jesum imperantem daemonibus, sed etiam potestatem dantem discipulis suis super omnia daemonia, et ut infirmitates sanarent, dicet quoniam non est secundum potestatem datam a Salvatore, adjurare daemonia; Judaicum est enim. Hoc etsi aliquando a nostris tale aliquid fiat, simile fit ei, quod a Salomone scriptis adjurationibus solent daemones adjurari. Sed ipsi, qui utuntur adjurationibus illis, aliquoties nec idoneis constitutis libris utuntur; quibusdam autem et de Hebraeo acceptis adjurant daemonia.*

Ueber das *βίβλον Σολομώντειον* des Aaron zur Zeit des Manuel Comnenus s. die Stelle aus *Nicetas Choniates* bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1037 *sq.*

Decretum Gelasii (bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 224) §. 61: *Scriptura, quae appellatur Contradictio Salomonis, apocr.* — *Ibid.* §. 62: *Philacteria omnia, quae non angelorum, ut illi confingunt, sed daemonum magis conscripta sunt nominibus, apocr.*

Das christliche *Testamentum Salomonis* ist herausgegeben von Fleck, Wissenschaftl. Reise durch Deutschland, Italien etc. Bd. II, 3 (1837) S. 111—140. Auch in Fürst's Orient Bd. V u. VII. Eine deutsche Uebersetzung gab Bornemann (Zeitschr. für die histor. Theol. 1844, III, S. 9—56). Vgl. auch: Bornemann, *Conjectanea in Salomonis testamentum* (Biblische Studien von Geistlichen des Königr. Sachsen, II. Jahrg. 1843, S. 45—60, IV. Jahrg. 1846, S. 28—69). — Für die Altersbestimmung ist zu vgl. die Stelle aus *Leontius* bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1036 *sq.* — Wie bunt in dieser Literatur jüdisch-christliches und heidnisches durcheinandergeht, sieht man z. *B.* aus den zwei griechischen Zauberpapyri, welche Parthey herausgegeben hat (Abhandlungen der Berliner Akademie 1865).

Mischna Pesachim IV, 9: „Hiskia verbarg das Heilmittelbuch (גנז ספר רפואות), und die Gelehrten billigten dies". Vgl. dazu den Commentar des Maimonides in Surenhusius' Mischna II, 150, welcher bestimmt sagt, dass es sich nach der Tradition um das Heilmittelbuch Salomo's handele. — *Suidas* (*Lex. s. v.* *Ἐζεκίας*): *Ἦν Σολομῶνι βίβλος ἰαμάτων πάθους παντός, ἐγκεκολαμμένη τῇ τοῦ ναοῦ φλιᾷ. Ταύτην ἐξεκόλαψεν Ἐζεκίας, οὐ προσέχοντος τοῦ λαοῦ τῷ θεῷ διὰ τὸ τὰς θεραπείας τῶν παθῶν ἐνθένδε τοὺς πάσχοντας αὐτοὺς κομίζεσθαι, περιορῶντας αἰτεῖν τὸν θεόν.* — *Glycas* bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1042 *sq.*

§. 33. Die hellenistisch-jüdische Literatur.

Vorbemerkungen.

Noch viel mannigfaltiger als die palästinensisch-jüdische Literatur ist die hellenistisch-jüdische. Biblisches und rabbinisches Judenthum auf der einen Seite, griechische Philosophen, Dichter und Historiker auf der anderen Seite bilden die Factoren, durch deren Zusammenwirken auf dem Boden der jüdischen Diaspora eine Literatur von der buntesten Mannigfaltigkeit entstanden ist: vielgestaltig nicht bloss in ihrer literarischen Form, sondern auch hinsichtlich der Standpunkte, welche die Verfasser vertreten, und der Zwecke, welche sie verfolgen.

Im Allgemeinen theilt dieses hellenistische Judenthum und seine Literatur den geistigen und literarischen Charakter der Zeit. Es ist die alexandrinisch-römische Epoche der griechischen Literatur, in welcher die letztere den Boden des nationalen Griechenthums verlassen hat und zur Weltliteratur geworden ist [1]). Denn die Völker im Bereiche des mittelländischen Meeres haben die griechische Cultur nicht nur sich angeeignet, sondern sie steuern nun auch ihrerseits bei zu der literarischen Production des Zeitalters. Aus aller Herren Länder treten griechisch gebildete Männer als Schriftsteller auf, die an jeder Art literarischen Betriebes sich betheiligen und durch ihr Zusammenwirken der griechischen Literatur den kosmopolitischen Charakter aufprägen: kosmopolitisch in doppelter Hinsicht, nach Seite des Ursprungs und nach Seite der Wirkung. Es strömen jetzt in die griechische Literatur mehr und mehr auch die geistigen Errungenschaften des Orients ein. Religion und Philosophie empfangen von hier aus neue Anregungen, Dichter und Historiker neue Stoffe. Und umgekehrt: auch die Wirkung, die man beabsichtigt, ist kosmopolitisch. Wer jetzt zur Feder greift, schreibt nicht nur für das kleine Volk der Griechen, sondern für die Gebildeten aller Welt.

An dieser literarischen Production haben sich nun auch die gräcisirten Juden betheiligt. Und das zuletzt gesagte gilt von ihnen in ganz besonderem Masse; vor allem, dass sie ein neues Element in die griechische Literatur eingeführt haben. Was bisher nur Be-

1) Zur Charakteristik derselben vgl. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alexandr. Religionsphilosophie I, 1—15. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur Bd. I (4. Bearb. 1876) S. 498—577. — Volkmann, Art. „Alexandriner" in Pauly's Real-Enc. I, 1 (2. Aufl.) S. 743—753 (woselbst auch noch andere Literatur). — Nicolai, Griech. Literaturgeschichte Bd. II (1876) S. 80 f.

sitzthum eines kleinen Kreises war: die religiöse Erkenntniss Israel's, das macht sich jetzt auch im Bereiche der griechischen Literatur geltend. In den Formen und mit den Mitteln, welche die literarische Bildung der Griechen darbot, wird der religiöse Glaube Israels, wird seine Geschichte, seine grosse heilige Vorzeit dargestellt und damit aller Welt zugänglich gemacht. Und diese letztere Wirkung ist bei einem grossen Theile der jüdisch-hellenistischen Literatur geradezu auch beabsichtigt. Man schreibt nicht nur für die eigenen Volks- und Glaubensgenossen, sondern man will alle Welt mit der grossen Geschichte Israels, mit seiner überlegenen religiösen Erkenntniss vertraut machen.

Die Verbindung der eigenen nationalen Bildung mit der griechischen ist natürlich auch bei den Juden wie bei anderen Orientalen nicht eine bloss äusserliche gewesen. Judenthum und Griechenthum sind hier wirklich in einen inneren Verschmelzungsprocess mit einander eingetreten [2]). Das Judenthum, das in seiner festen pharisäischen Ausprägung so schroff abgeschlossen erscheint, hat sich auf dem Boden des Hellenismus als ungemein bildsam und accomodationsfähig erwiesen; es hat dem übermächtigen griechischen Geiste einen weitgehenden Einfluss verstattet. Was ein Gemeingut der ganzen gebildeten Welt war: die grossen Dichter, Philosophen und Historiker der Griechen, das wollten auch die hellenistischen Juden sich nicht entgehen lassen. Auch sie schöpften aus dem frischen Quell der griechischen Classiker das, was dem Alterthum das Höchste erschien: humane Bildung. Unter dem Einfluss derselben ist aber das Judenthum, ohne dass man es merkte, etwas anderes geworden. Es streift seinen partikularistischen Charakter ab. Es findet wahre, göttliche Gedanken auch in der Literatur der Heidenwelt und eignet sich dieselben an; es umfasst alle Menschen als Brüder und will alle, die noch in Finsterniss wandeln, zur Erkenntniss der Wahrheit führen.

Indem aber so die Juden wie andere Orientalen zu Griechen werden, zeigt sich dabei doch zugleich, dass das Judenthum etwas anderes ist, als die heidnischen Religionen. Seine innere Widerstandskraft war ungleich grösser als die der letzteren. Während die anderen orientalischen Religionen in der allgemeinen Religionsmengerei der Zeit aufgehen, hat sich das Judenthum seinem Kerne

2) Vgl. über das hellenistische Judenthum überhaupt: Dähne, Geschichtliche Darstellung I, 15 ff. — Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I, 99—120. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 425—579. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 303 ff. — Siegfried, Philo etc. S. 1—27. Ders., Der jüdische Hellenismus (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1875, S. 465—489).

nach doch ungebrochen erhalten. Es hat die Einheit Gottes und seine bildlose Verehrung streng und unverrückt festgehalten; zugleich auch den Glauben, dass Gottes Wege mit der Menschheit zu einem seligen Ziele führen. In diesem sicheren Festhalten des Kernes gegenüber dem Andrängen des Griechenthums hat es seine überlegene religiöse Kraft erwiesen.

Das Bewusstsein dieser Ueberlegenheit prägt nun auch der hellenistisch-jüdischen Literatur ihren Charakter auf. Sie verfolgt zu einem grossen Theile den praktischen Zweck, nicht nur die eigenen Glaubensgenossen zu stärken und sie mit ihrer grossen Vergangenheit bekannt zu machen, sondern auch die nicht-jüdischen Leser zur Erkenntniss von der Thorheit des Heidenthums zu bringen, sie von der Grösse der Geschichte Israel's und von der Grundlosigkeit aller Angriffe auf dieses Volk zu überzeugen. Sie ist also zu einem grossen Theil apologetisch im umfassendsten Sinne Und in diesem Vorwiegen des praktischen Zweckes ist sie der palästinensischen verwandt. Wie diese vorwiegend den Zweck verfolgt, die gesetzestreue Gesinnung zu stärken und zu beleben, so die hellenistisch-jüdische wenigstens zu einem grossen Theile den Zweck, auch der nicht-jüdischen Welt Achtung vor dem Volk und der Religion Israel's einzuflösen, ja womöglich sie zu derselben heranzuziehen.

Der Hauptsitz des hellenistischen Judenthums und damit auch der hellenistisch-jüdischen Literatur war Alexandria, die Hauptstadt des Ptolemäerreiches, welche durch die Bemühungen der Ptolemäer zur ersten Stätte gelehrter Bildung im hellenistischen Zeitalter erhoben worden war. Hier standen die Bildungsmittel der Zeit in einer Fülle wie sonst nirgends zu Gebote. Zugleich lebten aber auch nirgends ausserhalb Palästina's Juden in so grosser Zahl beisammen wie in Alexandria. Es war also eine innere Nothwendigkeit, dass eben hier das hellenistische Judenthum zu seiner höchsten Blüthe gedieh und die hellenistisch-jüdische Literatur am meisten gepflegt wurde. Aber man irrt doch, wenn man meint, dass diese Bestrebungen eben nur in Alexandria gepflegt wurden. Sie sind durchaus nichts specifisch „alexandrinisches“, sondern ein Gemeingut des hellenistischen, d. h. ausserpalästinensischen Judenthums überhaupt. Ja selbst in Palästina haben sie ihre Vertreter, wenn auch hier die makkabäische Bewegung dem Um-sich-greifen dieser Richtung einen starken Damm entgegengesetzt hat [3]).

Die Verschiedenheit sowohl der literarischen Form als des theologischen Standpunktes der hier zu besprechenden Schriftwerke ist

3) Vgl. über das hellenistische Judenthum in Palästina bes. Freudenthal, Alexander Polyhistor (1875) S. 127—129.

hauptsächlich dadurch bedingt, dass dieselben sich bald mehr an die biblischen Vorbilder anschliessen, bald mehr den griechischen Mustern folgen. Zwischen den beiden hierdurch bezeichneten Endpunkten giebt es aber eine grosse Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die nur schwer unter bestimmte Rubriken zu bringen sind. Am angemessensten dürften etwa folgende Gruppen zu unterscheiden sein.

I. Uebersetzungen der heiligen Schriften.

1. Die Septuaginta.

Die Grundlage aller jüdisch-hellenistischen Bildung ist die alte anonyme griechische Uebersetzung der heiligen Schriften, die unter dem Namen der Septuaginta (*οἱ ἑβδομήκοντα, septuaginta interpretes*) bekannt und durch die Ueberlieferung der christlichen Kirche uns vollständig erhalten ist. Ohne sie ist das hellenistische Judenthum ebenso wenig denkbar, wie die evangelische Kirche Deutschlands ohne Luthers deutsche Bibelübersetzung [4]).

Der einheitliche Name darf nicht zu der Vorstellung verleiten, als ob wir es dabei mit einem einheitlichen Werke zu thun hätten. Was später unter jenem Namen zusammengefasst wurde, ist nicht nur die Arbeit verschiedener Verfasser, sondern auch zu verschiedenen Zeiten entstanden. Der älteste Bestandtheil ist die Uebersetzung des Pentateuches. Ueber deren Entstehung giebt der sogenannte Brief des Aristeas einen ausführlichen Bericht. Der König Ptolemäus II Philadelphus (283—247 vor Chr.) wurde durch seinen Bibliothekar Demetrius Phalereus veranlasst, auch das Gesetz der Juden für seine Bibliothek in's Griechische übersetzen zu lassen. Auf seine Bitte schickte ihm der jüdische Hohepriester Eleasar 72 geeignete Männer, je 6 aus jedem Stamme, durch deren Arbeit das Ganze in 72 Tagen vollendet wurde (näheres s. unten Abschnitt VII). Die Geschichtlichkeit dieses Berichtes, der mit einer Menge anschaulichen Details ausgeschmückt ist, ist heutzutage allgemein aufgegeben. Es frägt sich nur, ob der romanhaften Ausschmückung nicht vielleicht eine historische Ueberlieferung zu Grunde liegt, deren Kern etwa dies sein würde, dass die Uebertragung des jüdischen Gesetzes in's Griechische durch Ptolemäus Philadelphus auf Anregung des Demetrius Phalereus veranstaltet worden ist [5]).

---

4) Der Name „Septuaginta" bezieht sich zunächst nur auf die Uebersetzung des Pentateuches, ist aber dann auch auf die der anderen Bücher übertragen worden.

5) So z. B. Wellhausen in seiner Bearbeitung von Bleek's Einleitung in das Alte Testament (4. Aufl. 1878) S. 571 ff.

An sich wäre dies wohl möglich. Denn bei dem gelehrten literarischen Eifer der Ptolemäer, speciell des Ptolemäus Philadelphus, wäre es allerdings denkbar, dass derselbe den Wunsch hatte, auch das Gesetz der Juden seiner Bibliothek einzuverleiben. Und man kann zu Gunsten dieser Auffassung auch anführen, dass der jüdische Philosoph Aristobul zur Zeit des Ptolemäus VI Philometor eben das, was wir oben als den möglichen Kern der Ueberlieferung bezeichnet haben, erzählt, ohne dabei eine Kenntniss der romanhaften Ausschmückung des Aristeas-Briefes zu verrathen, was einigermassen dafür zu sprechen scheint, dass er einer vom Aristeas-Brief unabhängigen Tradition folgt[6]). Bedenklich ist aber namentlich, dass nach einer sehr glaubwürdigen Nachricht Demetrius Phalereus überhaupt nicht am Hofe des Ptolemäus Philadelphus gelebt hat, sondern von demselben schon gleich nach dem Tode des Ptolemäus Lagi aus Alexandria verbannt worden ist[7]). Damit fällt doch auch der vermeintliche Kern der Tradition. Es bleibt also eine blosse Möglichkeit, dass die Septuaginta-Uebersetzung des Pentateuches den literarischen Bestrebungen des Ptolemäus Philadelphus ihre Entstehung verdankt. Möglich ist ebenso auch, dass sie durch die eigenen Bedürfnisse der Juden hervorgerufen wurde. Indem jüdische Männer, welchen die Erhaltung der Gesetzeskunde auch in der Diaspora am Herzen lag, die Beobachtung machten, dass die Kenntniss der heiligen Sprache mehr und mehr abnahm und die Juden in der Diaspora das Griechische als Muttersprache sich aneigneten, konnten sie dadurch sich wohl veranlasst fühlen, das Gesetz in's Griechische zu übertragen, um seine Kenntniss auch unter den griechischen Juden zu erhalten. Diese Uebersetzung ist zunächst wohl nur als Privat-Arbeit unternommen worden und hat erst allmählich auch officielle Geltung erhalten. So dunkel aber der Ursprung der Uebersetzung auch ist, so darf doch schon aus inneren Gründen (vgl. z. B. de Wette's Einl. in's A. T. §. 53) als sicher angenommen werden,

---

6) Die Stelle aus Aristobul ist mitgetheilt bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 1—2 (*ed. Gaisford*). Aristobul spricht hier davon, dass schon Plato die jüdische Gesetzgebung gekannt habe. Um dies als möglich darzuthun, behauptet er, dass schon vor Demetrius Phalereus der wesentliche Inhalt derselben in's Griechische übertragen worden sei. Darauf fährt er dann fort: *Ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.*

7) Der Gewährsmann ist der unter Ptolemäus III und IV lebende Hermippus Callimachius. S. die Stelle aus *Diogenes Laert.* V, 78 bei ***Müller**, Fragm. hist. graec.* III, 47; daselbst auch S. 48 die Verhandlungen über die *Glaub*würdigkeit der Notiz.

dass sie in Alexandria entstanden ist; und zwar noch im dritten Jahrhundert vor Chr.; denn der zur Zeit des Ptolemäus IV (222—205) schreibende Hellenist Demetrius hat dieselbe sicher bereits benützt (s. darüber unten Abschnitt III).

Das bisher gesagte gilt nur von der Uebersetzung des Pentateuches. Nur auf sie bezieht sich auch die Aristeas-Legende. Nachdem aber einmal die heilige Thora den griechischen Juden zugänglich gemacht war, empfand man allmählich auch das Bedürfniss, die übrigen heiligen Schriften in griechischer Sprache zu besitzen. Es folgten also Uebersetzungen der Propheten und zuletzt auch solche der Hagiographen. Auch sie sind wohl vorwiegend in Aegypten entstanden. Da einige Hagiographen, wie das Buch Daniel und manche Psalmen, selbst erst in der Makkabäerzeit verfasst sind, so können die griechischen Uebersetzungen dieser jüngeren Hagiographen nicht früher als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. entstanden sein. Es scheint aber, dass in der That um diese Zeit wenigstens die Hauptmasse der Hagiographen sammt den Propheten bereits in griechischer Uebersetzung vorgelegen hat. Denn der im J. 132 nach Aegypten gekommene Enkel des Jesus Sirach entschuldigt die Mangelhaftigkeit seiner Uebersetzung damit, dass das hebräisch gesagte nicht ganz dieselbe Bedeutung behalte, wenn es in eine andere Sprache übersetzt werde, wie es nicht nur bei seinem Werke, sondern auch beim Gesetz und den Propheten und den übrigen Schriften der Fall sei (*Jesus Sirach, Prolog.: οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα*). Offenbar kennt er also auch schon eine Uebersetzung der Propheten und der „übrigen Schriften". Die Septuaginta-Uebersetzung der Chronik hat sicher dem um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. schreibenden Eupolemus bereits vorgelegen (s. unten Abschnitt III, und Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 119); die des Buches Hiob dem Historiker Aristeas, dessen Zeit allerdings nicht näher bekannt ist, der aber, da er von Alexander Polyhistor excerpirt worden ist, spätestens in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr. gelebt haben muss (s. unten Abschnitt III und Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 139)[8].

Dass alle diese Uebersetzungen jüdischen Ursprungs sind, bedarf nach dem Gesagten keines Beweises mehr. Der Charakter der Ueber-

8) Grätz will aus völlig unzureichenden Gründen die Hiob-Uebersetzung erst in das erste Jahrh. nach Chr. verlegen (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 83—91).

setzung ist bei den verschiedenen Büchern sehr verschieden, bald ziemlich frei, bald unbeholfen wörtlich, vorwiegend das letztere. Eine genauere Untersuchung ist bis jetzt erst für einzelne Bücher angestellt worden. Sie ist dadurch besonders erschwert, dass oft erst der hebräische Text reconstruirt werden muss, welcher den Uebersetzern vorgelegen hat. In einem Punkte aber sind alle diese Arbeiten sich gleich: in dem barbarischen Griechisch, welches sie unter dem Einfluss der hebräischen Vorlage produciren. Es wird hier geradezu eine neue Sprache geschaffen, die von so starken Hebraismen wimmelt, dass ein Grieche sie überhaupt nicht verstehen konnte. Ganz zu schweigen von der Nachbildung hebräischer Constructionen, werden namentlich viele griechische Worte, die einem hebräischen in dessen einer Bedeutung entsprechen, ohne Weiteres dem ganzen Begriffs-Umfang des hebräischen Wortes gleichgesetzt, so dass ihnen Bedeutungen aufgezwungen werden, die sie im Griechischen gar nicht haben (man denke nur an *δόξα, εἰρήνη* und viele andere). In wieweit hier die Umgangssprache der griechischen Juden den Uebersetzern bereits vorgearbeitet hat, lässt sich nicht controliren. Vermuthlich hat eine Wechselwirkung stattgefunden. Vieles, was die Uebersetzer wagen, haben sie schon in der Umgangssprache vorgefunden. Mindestens ebenso stark wird aber auch die Rückwirkung gewesen sein, welche die in den allgemeinen Gebrauch übergegangene Uebersetzung auf die Entwickelung des jüdischen Griechisch ausgeübt hat.

Die Uebersetzungen, um die es sich handelt, sind nämlich nicht nur zu einem Ganzen vereinigt, sondern auch allgemein von den Juden der Diaspora als ihr Bibeltext recipirt worden. Schon die ältesten Hellenisten, Demetrius und Eupolemus, stützten sich bei ihren Bearbeitungen der biblischen Geschichte lediglich auf die Septuaginta; Philo setzt durchweg diese voraus, Josephus wenigstens vorwiegend. Für Philo ist der Septuaginta-Text des Pentateuches so sehr ein heiliger Text, das er aus zufälligen Einzelheiten desselben argumentirt. Ja nicht nur im Privat-Gebrauch ist diese Uebersetzung allgemein durchgedrungen sondern auch beim Synagogengottesdienst wurde sie als heilige Schrift gebraucht (s. oben S. 543 f.). Aus den Händen der Juden ist sie dann in die der christlichen Gemeinde übergegangen und von dieser geradezu als der authentische Bibeltext angesehen worden. Eben der Umstand aber, dass die christliche Gemeinde sich dieser Uebersetzung bemächtigt und aus ihr das polemische Rüstzeug auch im Kampf gegen die Juden entnommen hat, hat dazu mitgewirkt, die Septuaginta bei den Juden allmählich in Misscredit zu bringen und neue jüdische Uebersetzungen entstehen zu lassen; so vor allem die des Aquila, die zur

Zeit des Origenes bei den Juden in höherem Ansehen stand als die Septuaginta.

Der Text der Septuaginta ist uns nur durch die Ueberlieferung der christlichen Kirche erhalten. In der Geschichte desselben sind epochemachend die gelehrten Bemühungen des Origenes, die schliesslich — nicht ohne Schuld des Origenes selbst — zu einer argen Verwirrung des Textes geführt haben. Origenes hat wegen der Unsicherheit des Septuagintatextes und wegen seiner starken Abweichungen vom hebräischen eine grosse Bibelausgabe veranstaltet, in welcher in sechs Columnen neben einander geschrieben waren: 1) der hebräische Text in hebräischer Schrift, 2) der hebräische Text in griechischer Schrift, 3) die Uebersetzung des Aquila, 4) die des Symmachus, 5) die Septuaginta, 6) die Uebersetzung des Theodotion, und zwar in dieser Reihenfolge (s. *Hieronymus, Comment. in Tit.* 3, 9 [*opp. ed. Vallarsi* VII, 1, 734], *Epiphan. de mensuris et ponderibus* §. 19, und die übrigen Zeugnisse bei *Field, Origenis hexaplorum quae supersunt, prolegom. p.* L). Es sollte damit eine sichere Grundlage geschaffen werden für die gelehrte theologische Exegese, namentlich auch für die gelehrte Polemik gegen die Juden, welche den Christen oft den Vorwurf machten, dass sie den wahren Bibeltext gar nicht kennten (s. über Motiv und Zweck seines Unternehmens *Origenes, comment. in Matth. tom.* XV *c.* 14, *epist. ad African.* §. 5). Da das Werk einen sechsfachen Bibeltext darbot, hiess es die Hexapla. Ausserdem veranstaltete Origenes auch noch eine Ausgabe ohne die beiden hebräischen Columnen, welche die Tetrapla hiess (*Euseb. Hist. eccl.* VI, 16). Andererseits sprach man auch von Octapla, da bei einigen Büchern des Alten Testamentes zu den genannten sechs Texten noch zwei anonyme griechische Uebersetzungen hinzukamen (*Epiphan. de mensuris et ponderibus* §. 19, *Euseb. Hist. eccl.* VI, 16; vgl. überh. über das ganze Werk die *Prolegomena* bei *Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt,* 2 Bde. *Oxonii* 1875, und die Einleitungen in's Alte Testament, z. B. De Wette-Schrader §. 56, Bleek-Wellhausen §. 282). — Das Verhängnissvolle war nun aber, dass Origenes sich nicht damit begnügt hat, den Septuagintatext neben die anderen zu stellen, sondern er hat zur Erleichterung des Gebrauches im Septuagintatexte selbst die Abweichungen vom hebräischen angemerkt, indem er a) diejenigen Worte oder Sätze oder Abschnitte, welche im Hebräischen fehlen, mit einem Obelus (dem Tilgungszeichen) versah, und b) diejenigen, welche im Hebräischen stehen, aber bei den Septuaginta fehlen, unter Hinzufügung eines Asteriscus aus den anderen Uebersetzungen, zumeist aus Theodotion, einschaltete (s. seine eigene Bemerkung, *Comment. in Matth. tom.* XV *c.* 14 [*Lommatzsch* III, 357]: *καὶ τινα μὲν ὠβελίσαμεν ἐν τῷ ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα, οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν· τινὰ δὲ μετ' ἀστερίσκων προσεθήκαμεν. Hieronymus, praef. in vers. Paralipom.* [*ed. Vallarsi* IX, 1407 *sq.*]: *sed, quod majoris audaciae est, in editione Septuaginta Theodotionis editionem miscuit, asteriscis designans quae minus ante fuerant, et virgulis, quae ex superfluo videbantur apposita*). Auch bei ungenauen Uebersetzungen der LXX verfuhr er oft in ähnlicher Weise, „indem er hinter der obelisirten Lesart der LXX die dem Hebräischen entsprechende Parallele einer anderen Version mit Asteriscus hinzufügte“ (Bleek-Wellhausen S. 586). Da nun dieser Text seit Eusebius (s. Field, Proleg. S. XCIX) aus der Hexapla besonders abgeschrieben und oft mit nachlässiger Behandlung der kritischen Zeichen verbreitet wurde, so ist eine Masse solcher „hexaplarischer“ Lesarten in den überlieferten Septuagintatext gekommen, indem man geradezu den vulgären Septuagintatext (die

κοινὴ ἔκδοσις nach diesem hexaplarischen corrigirt. Die Ausscheidung der hexaplarischen Zusätze ist daher eine Hauptaufgabe der Septuagintakritik, die wenigstens für die meisten Bücher des Alten Testamentes noch annähernd erreichbar ist, da theils in einigen griechischen Handschriften, theils in der syrischen Uebersetzung des hexaplarischen Septuagintatextes die kritischen Noten des Origenes für den grössten Theil des Alten Testamentes noch erhalten sind (s. Bleek-Wellhausen, Einl. in das A. T. S. 583. 588 f.). Das einschlägige Material ist am vollständigsten gesammelt bei Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, 2 Bde. *Oxonii* 1875. — Durch Ausscheiden der mit dem Asterisk versehenen Stellen aus dem hexaplarischen Septuagintatexte wird aber noch keineswegs der ursprüngliche Septuagintatext gewonnen. Die Handschriften variirten schon zur Zeit des Origenes sehr vielfach (s. *Origenes, comment. in Matth. tom.* XV, *c.* 14, *ed. Lommatzsch* III. 357). Origenes hat daraus sich selbst erst einen Septuagintatext hergestellt und er hat in demselben manche Einzelheiten, die nicht durch Obelus oder Asterisk kenntlich gemacht werden konnten, stillschweigend nach dem Hebräischen geändert (Field S. LX ff.). Man erhält also durch jenes Verfahren zunächst nur die Recension des Origenes.

Ausser Origenes haben auch noch andere Männer sich in gelehrter Weise mit dem Septuagintatexte beschäftigt. Namentlich wissen wir noch von zwei Recensionen, der des Hesychius und der des Lucianus, von welchen die erstere in Aegypten, die letztere von Antiochia bis Constantinopel verbreitet war (*Hieronymus, praef. in vers. Paralipom., ed. Vallarsi* IX, 1405 *sq.*: *Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem. Constantinopolis usque Antiochiam Luciani Martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat*). Hesychius ist vielleicht identisch mit dem ägyptischen Bischof dieses Namens, der in der Verfolgung des Maximinus 312 als Märtyrer starb (*Euseb. Hist. eccl.* VIII, 13, 7). Ueber die Beschaffenheit seiner Recension ist nichts Näheres bekannt. Lucianus ist der bekannte Presbyter von Antiochia, der ebenfalls in der Verfolgung des Maximinus 312 als Märtyrer starb (*Euseb. Hist. eccl.* VIII, 13, 2; IX, 6, 3). Seine Recension war eine Emendation der Septuaginta nach dem Hebräischen mit Hülfe der anderen griechischen Uebersetzungen (*Suidas, Lex. s. v.* Λουκιανὸς ὁ μάρτυς· αὐτὸς ἁπάσας [*scil.* τὰς ἱερὰς βίβλους] ἀναλαβὼν ἐκ τῆς Ἑβραΐδος αὐτὰς ἐπανενεώσατο γλώττης, ἣν καὶ αὐτὴν ἠκριβωκὼς ἐς τὰ μάλιστα ἦν). Vgl. über ihn Field, Proleg. Cap. IX, Harnack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VIII, 767 ff.; über Hesychius und Lucianus auch die Einleitungen in's A. T. z. B. De Wette-Schrader §. 57, Bleek-Wellhausen §. 283. — Nach den neueren Forschungen von Field und Lagarde (s. Theol. Literaturztg. 1876, 605) ist uns die Recension des Lucianus noch in mehreren Handschriften erhalten. Hiernach hat Lagarde den Text herausgegeben (bis jetzt ein Band: *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars* I *graece edita, Gotting.* 1883).

Auch die Arbeiten des Hesychius und Lucianus haben nur zu weiteren Verwirrungen im Septuagintatexte geführt. Denn es ist nun nicht nur der hexaplarische Text, sondern auch der des Hesychius und Lucianus mit dem Text der κοινή vermengt worden. Und da ohnehin dieser letztere schon zur Zeit des Origenes ein sehr unsicherer war, so ist keine Aussicht mehr auf eine

sichere Rückgewinnung des ursprünglichen Septuagintatextes vorhanden. Immerhin ist, da wir die Hauptrecensionen noch kennen, ein sicheres Urtheil darüber möglich, welche Handschriften von den Eigenthümlichkeiten dieser Recensionen relativ am freiesten sind, also den ursprünglichen Text relativ am reinsten darstellen. Ein wichtiges Hülfsmittel hierbei sind auch die alten lateinischen Texte.

Unter denjenigen griechischen Handschriften, welche das ganze Alte Testament oder doch einen grossen Theil desselben enthalten, gebührt in Bezug auf Güte des Textes anerkanntermassen dem *Vaticanus* 1209 der Preis. Der Text desselben ist angeblich von Mai publicirt worden (*Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano,* 5 Bde., Rom 1857). Seine Ausgabe ist aber sehr unzuverlässig. Exacter ist die neue römische Prachtausgabe in Facsimile-Typendruck (*Bibliorum Sacrorum Graecus codex Vaticanus, edd. Vercellone et Cozza,* 6 Bde., Rom 1868—1881, Preis jedes Bandes 120 Mark; vgl. auch Theol. Litztg. 1882, 121). — Nächst dem Vaticanus ist der von Tischendorf im J. 1859 entdeckte *Sinaiticus* zu nennen, von welchem etwa die Hälfte des Alten Testamentes erhalten ist. Prachtausgabe: *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus, ed. Tischendorf,* 4 Bde., Petersburg 1862. Ein kleineres Stück derselben Handschrift hatte Tischendorf schon früher gefunden und unter dem Titel Friderico-Augustanus publicirt: *Codex Friderico-Augustanus, ed. Tischendorf, Lips.* 1846. — Den dritten Rang unter diesen grossen Bibelhandschriften nimmt der *Alexandrinus* ein, der bereits stark von hexaplarischen Lesarten inficirt ist. Er liegt der Grabe'schen Septuaginta-Ausgabe zu Grunde. Den Text der Handschrift selbst giebt: *Vetus Testamentum Graecum e codice MS. Alexandrino, cura Henrici Herveii Baber,* 3 Bde., London 1812—1826. In neuerer Zeit ist eine Ausgabe in photolithographischer Nachbildung veranstaltet worden, von welcher zuerst der das Neue Testament umfassende Theil erschienen ist (*Facsimile of the Codex Alexandrinus, New Testament and Clementine epistles, published by order of the trustees, London* 1879; vgl. Theol. Litztg. 1880, 230). Das Alte Testament erschien in 3 Bden. 1881 ff. — Im Uebrigen vgl. über die Handschriften die Prolegomena zu den Ausgaben, besonders Holmes-Parsons und Tischendorf. Manches Material enthalten die Publicationen von Tischendorf (*Monumenta sacra inedita*) und Ceriani (*Monumenta sacra et profana*).

Ueber die zahlreichen Ausgaben der Septuaginta findet man die bibliographischen Nachweise bei: *Le Long, Bibliotheca sacra ed. Masch t.* II, 2, 1781, *p.* 262—304. *Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles* III, 673 *sqq.* Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. II, 1798, S. 279—322. Winer, Handbuch der Theol. Literatur I, 47 f. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841, S. 242—252. Tischendorf, Prolegomena zu seiner Ausgabe. De Wette-Schrader, Einleitung in das A. T. §. 58. — Sämmtliche Ausgaben gehen auf folgende vier Hauptausgaben zurück: 1) Die complutensische Polyglotte, 6 Bde., *in Complutensi universitate* 1514—1517. 2) Die *Aldina: Sacrae Scripturae Veteris Novaeque omnia,* Venedig 1518. 3) Die römische oder sixtinische Ausgabe: *Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti* V. *Pont. Max. editum, Romae* 1587. Der Text dieser Ausgabe ist unter den gedruckten Texten relativ der beste, da er sich vielfach, wenn auch keineswegs durchgängig, an den Vaticanus 1209 anschliesst. Da die Mehrzahl der späteren Ausgaben diesen sixtinischen Text wiedergeben, so ist der gedruckte Vulgärtext ein verhältnissmässig guter.

4) Die Grabe'sche Ausgabe: *Septuaginta Interpretum t.* I—IV, *ed.* **Grabe**, *Oxonii* 1707—1720. Sie folgt vorwiegend dem Codex Alexandrinus. — Von den späteren Ausgaben ist die wichtigste: *Vetus Testamentum Graecum edd. Holmes et Parsons*, 5 Bde. *Oxonii* 1798—1827. Der Text ist aus der sixtinischen Ausgabe reproducirt, aber von einem ungemein reichen Material handschriftlicher Varianten begleitet. Wenn das Gebotene auch nicht ganz zuverlässig ist und durch seine Fülle mehr verwirrt als belehrt, so bleibt es doch das Verdienst dieser Ausgabe, zum erstenmale überhaupt das handschriftliche Material vorgeführt zu haben (vgl. Bleek-Wellhausen, Einl. in das A. T. S. 592 f.). — Ebenfals den sixtinischen Text, mit nur unwesentlichen Correcturen, giebt die Handausgabe von Tischendorf, *Vetus Testamentum Graece juxta* LXX *interpretes* 2 Bde., *Lips.* 1850; 6. Ausg. 1880. Der sechsten Ausgabe hat Nestle eine Collation des Vaticanus und Sinaiticus, sowie des bereits von Tischendorf verglichenen Alexandrinus beigegeben, welche auch separat erschienen ist (*Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab E. Nestle, Lips.* 1880).

Die Literatur über die Septuaginta ist fast unabsehbar (vgl. *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* III, 658 *sqq.* Rosenmüller, Handb. für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese II, 395 ff. De Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. §. 51 ff. Fritzsche in Herzog's RE. 2. Aufl. I, 280 ff.). — Das Hauptwerk aus älterer Zeit ist: *Hody, De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et Latina vulgata, Oxon.* 1705. — Aus neuerer Zeit ist etwa zu nennen: I) Ueber einzelne Bücher: *Thiersch, De Pentateuchi versione Alexandrina, Erlang.* 1841. — Hollenberg, Der Charakter der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Josua und ihr textkritischer Werth, Moers 1876 (Gymnasialprogr.). — *Wichelhaus, De Jeremiae versione Alexandrina, Halis* 1847. — Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner, 1. Hälfte, Berlin 1880. Ders. in Stade's Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. Bd. III, 1883, S. 219—272; Bd. IV, 1884, S. 1—20. — Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien, Leipzig 1863. — *Bickell, De indole ac ratione versionis Alex. in interpretando libro Jobi, Marb.* 1863. — II) Ueber das Ganze: Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 465 ff. 534—556. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 322 ff. — Gfrörer, Philo II, 8—18. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religions-Philosophie II, 1—72. — Fritzsche, Art. „Alexandrinische Uebersetzung des A. T." in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 280—290. — Die Einleitungen in's Alte Testament von Eichhorn, Bertholdt, Hävernick, Keil u. A., besonders auch: De Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in die kanon. und apokr. Bücher des A. T. 8. Aufl. bearb. von Schrader (1869) §. 51—58. Bleek, Einleitung in das Alte Testament, 4. Aufl. besorgt von Wellhausen (1878) S. 571—598. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) §. 436—439.

2. Aquila und Theodotion.

Die Uebersetzung der Septuaginta hat bei den griechischen Juden bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. unbestritten als heiliger Bibeltext gegolten. Die Zeit ihrer Herrschaft ist zugleich die Blüthezeit des hellenistischen Judenthums. Seit dem

zweiten Jahrhundert nach Chr. befindet sich das letztere in einem zwar langsamen aber stetigen Rückgange, der — abgesehen von den Schranken, welche dem Umsichgreifen des Judenthums durch die staatliche Gesetzgebung gezogen wurden — namentlich durch das Zusammenwirken zweier Factoren bedingt ist: durch das Erstarken des rabbinischen Judenthums und durch das siegreiche Vordringen des Christenthums. Ein bedeutsames Symptom in dieser Bewegung sind die neuen griechischen Bibelübersetzungen, welche den Zweck hatten, den griechisch redenden Juden einen genau an den sanctionirten hebräischen Text sich anschliessenden Bibeltext in die Hand zu geben. Einerseits ist ja das Unternehmen dieser Uebersetzungen ein Beweis von der noch vorhandenen Kraft und Bedeutung des hellenistischen Judenthums. Andererseits aber zeigen sie, dass die hebräische Autorität jetzt in viel strengerem Sinne als bisher auch im Bereich des hellenistischen Judenthums zur Geltung und Anerkennung gelangt. Die Juden in der Diaspora verzichten auf ihre eigene Cultur und stellen sich unter die Vormundschaft der Rabbinen. Zugleich sind jene Uebersetzungen auch ein Denkstein in der Geschichte des Kampfes zwischen Judenthum und Christenthum. Sie sollen den Juden ein polemisches Rüstzeug in die Hand geben im Kampf gegen die christlichen Theologen, welche den sehr unsicheren Septuagintatext in ihrem Interesse ausbeuteten (vgl. bes. *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 68 *s. fin.*; 71 und sonst).

Von den drei griechischen Bibelübersetzungen, welche Origenes in seiner Hexapla den Septuaginta an die Seite gestellt hat (Aquila, Symmachus und Theodotion, s. oben S. 701), kommen hier nur Aquila und Theodotion in Betracht; denn Symmachus war nach *Euseb. Hist. eccl.* VI, 17 Ebjonit, also Christ. Auch bei Theodotion ist es nicht sicher, ob er Jude war. Aquila dagegen wird einstimmig als solcher, und zwar als Proselyt bezeichnet.

Nach Irenäus, welcher den Aquila zuerst erwähnt, war er ein jüdischer Proselyt aus Pontus. Die Angabe in Betreff der Heimath ist wegen der auffallenden Parallele mit Apgesch. 18, 2 einigermassen verdächtig, obwohl Epiphanius noch genauer Sinope im Pontus als Heimath nennt. Sicher scheint dagegen — trotz seiner gründlichen Kenntniss des Hebräischen — dass Aquila Proselyt war. Denn er wird nicht nur von allen Kirchenvätern, sondern auch im jerusalemischen Talmud und überhaupt in der rabbinischen Literatur stets als solcher bezeichnet (עקילס הגר). Von den Fabeleien, die Epiphanius über ihn erzählt — er soll ein Verwandter (πενθερίδης) des Kaiser's Hadrian gewesen und zuerst zum Christenthum übergetreten, dann wegen seines Hanges zur Astrologie aus der christ-

lichen Gemeinde ausgeschlossen und Jude geworden sein — ist nur so viel glaubhaft, dass er zur Zeit Hadrian's gelebt hat. Auch die rabbinische Tradition setzt ihn nämlich in die Zeit des R. Elieser, R. Josua und R. Akiba, also in die ersten Decennien des zweiten Jahrhundert's nach Chr. — Seine Uebersetzung verfolgte den Zweck, den hebräischen Text möglichst genau nachzubilden, so dass er nicht nur eine Menge neuer kühner Wortbildungen wagte, um griechische Worte zu gewinnen, welche den hebräischen genau entsprächen, sondern selbst die hebräischen Partikeln in sklavischer Weise durch griechische Partikeln wiedergab, auch wenn deren Sinn dies gar nicht zuliess (Belege für beides bei Field u. A.). Das bekannteste Beispiel ist, dass er gleich im ersten Satze der Genesis die *Nota Accusativi* את durch σύν wiedergab (σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν), worüber schon Hieronymus sich lustig gemacht hat. Man darf diese Beachtung des kleinsten Details vielleicht auf den Einfluss Akiba's zurückführen, dessen Schüler Aquila gewesen sein soll. — Hieronymus erwähnt öfters eine *prima* und *secunda editio* des Aquila. Und die zahlreichen Stellen, an welchen zwei verschiedene Uebersetzungen auf Aquila zurückgeführt werden (gesammelt bei Field), bestätigen, dass das Werk in zwei verschiedenen Bearbeitungen vorlag. — Wegen seines engen Anschlusses an den hebräischen Text wurde das Werk sogleich bei seinem Erscheinen durch die angesehensten rabbinischen Autoritäten, R. Elieser und R. Josua, gebilligt, und wurde bei den griechischen Juden bald beliebter als die LXX, wie schon Origenes bezeugt und noch Justinian's Novella 146 indirect bestätigt. Auch in der rabbinischen Literatur werden etwa ein Dutzend Stellen daraus citirt. — Das Werk als Ganzes ist mit dem hellenistischen Judenthum untergegangen. Was davon erhalten ist, verdanken wir der Aufnahme desselben in die Hexapla des Origenes. Aus ihr sind uns zahlreiche Notizen über Aquila's Uebersetzung erhalten theils durch Citate bei Eusebius, Hieronymus und anderen Kirchenvätern, welche noch das Original der Hexapla in der Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea benützt haben (*Hieron. comment. in Tit.* 3, 9, *ed. Vallarsi* VII, 1, 734), theils durch Randbemerkungen in den Handschriften des hexaplarischen Septuagintatextes.

Irenaeus III, 21, 1 (griechisch bei *Eusebius H. E.* V, 8, 10): *ἀλλ' οὐχ ὡς ἔνιοί φασι τῶν νῦν τολμώντων μεθερμηνεύειν τὴν γραφήν· „ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν", ὡς Θεοδοτίων ἡρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Ποντικὸς, ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι.* — *Eusebius, Demonstr. evang.* VII, 1, 32 *ed. Gaisford* (*p.* 316 *ed. Paris.*): *προσήλυτος δὲ ο Ἀκύλας ἦν, οὐ φύσει Ἰουδαῖος.* — *Epiphanius, De mensuris et ponderibus* §. 14—15.

Hieronymus, Epist. 57 *ad Pammachium c.* 11 (*opp. ed. Vallarsi* I, 316): *Aquila autem proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba sed ety-*

mologias quoque verborum transferre conatus est, jure projicitur a nobis. Quis enim pro frumento et vino et oleo possit vel legere vel intelligere χεῦμα, ὀπωρισμόν, σιλπνότητα, quod nos possumus dicere fusionem pomationem et splendentiam. Aut quia Hebraei non solum habent ἄρθρα sed et πρόαρθρα, ille κακοζήλως et syllabas interpretatur et literas dicitque σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν, quod Graeca et Latina lingua omnino non recipit. — Ueber die Genauigkeit und Zuverlässigkeit Aquila's urtheilt Hieronymus im Allgemeinen sehr günstig. S. *Epist.* 32 *ad Marcellam* (*Vallarsi* I, 152), *Comm. in Jesaj.* 49, 5—6 (*Vallarsi* IV, 564), *Comm. in Hoseam* 2, 16—17 (*Vallarsi* VI, 25), *Comm. in Habak.* 3, 11—13 (*Vallarsi* VI, 656). — Die Stellen des Hieronymus, in welchen er die *prima* und *secunda editio* Aquila's erwähnt, s. bei *Field, Origenis Hexapl. quae supersunt, proleg. p.* XXV *sq.*

Talmud jer. Megilla I, 11 *fol.* 71c: תירגם עקילס הגר התורה לפני ר' אליעזר ולפני ר' יהושע וקילסו אותו ואמרו לו יָפְיָפִיתָ מבני אדם, „Aquila der Proselyte übersetzte die Thora zur Zeit R. Elieser's und R. Josua's; und sie lobten ihn und sagten zu ihm: Du bist der Schönste unter den Menschenkindern" (Ps. 45, 3, mit Anspielung auf die Uebersetzung der Thora in's Japhetische). — *jer. Kidduschin* I, 1 *fol.* 59a: תירגם עקילס הגר לפני ר' עקיבה „Aquila der Proselyte übersetzte zur Zeit R. Akiba's etc." — *Hieronymus, Comment. in Jes.* 8, 11 ff. (*Vallarsi* IV, 122 *sq.*): *Akibas quem magistrum Aquilae proselyti autumant.* Vgl. oben S. 311. — Eine Sammlung der rabbinischen Stellen, an welchen die Uebersetzung Aquila's citirt wird, giebt bereits *Asarja de Rossi, Meor Enajim c.* 45; vgl. auch *Wolf, Biblioth. Hebraea* I, 958—960; III, 890—894; Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 82 f.; am erschöpfendsten: *Anger, De Akila p.* 12—25. — Der Name des Aquila ist in der rabbinischen Literatur oft in אונקלוס (Onkelos) entstellt; so z. B. auch an allen Stellen der *Tosefta*, s. Zuckermandel's Ausgabe, Index *s. v.* אונקלס.

Origenes, epist. ad African. c. 2: Ἀκύλας .... φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν· ᾧ μάλιστα εἰώθασιν οἱ ἀγνοοῦντες τὴν Ἑβραίων διάλεκτον χρῆσθαι, ὡς πάντων μᾶλλον ἐπιτετευγμένῳ. — In Justinian's *Novella* 146 wird erwähnt, dass unter den Juden selbst Streit darüber sei, ob beim Synagogengottesdienst die heilige Schrift nur hebräisch oder hebräisch und griechisch vorzulesen sei. Justinian schreibt vor, dass letzteres nicht gehindert werden dürfe und empfiehlt dafür als christlicher Kaiser in erster Linie den Gebrauch der Septuaginta, gestattet aber doch auch den Gebrauch der Uebersetzung Aquila's (die also offenbar von den Juden bevorzugt wurde).

Die Fragmente sind am vollständigsten gesammelt bei *Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt,* 2 Bde., *Oxonii* 1875. — Früher war das Hauptwerk: *Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt,* 2 Bde., *Paris* 1713. — Freudenthal hält die Septuaginta-Uebersetzung Koheleth's für ein Werk Aquila's, s. Alexander Polyhistor S. 65 Anm.

Literatur: *Hody, De bibliorum textibus* (1705) *p.* 573—578. — *Montfaucon, Hexapl. Orig., praelim. p.* 46—51. — *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 690—692. — *Anger, De Onkelo, Chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila, Graeco Veteris Testamenti interprete, Part.* I: *De Akila, Lips.* 1845. — *Field, Proleg. p.* XVI—XXVII. — Arnold, Art. „Bibelübersetzungen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. II, 187 f. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 386—390. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 62—64. — Grätz, Gesch. der Juden IV, 2. Aufl. S. 437 ff.

— Lagarde, Clementina (1865) S. 12 ff. — Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (1880) S. 43 ff. — Die Einleitungen in's Alte Testament von Eichhorn (4. Aufl.) I, 521—531, Bertholdt II, 534—537, Herbst I, 155—157, Keil (3. Aufl.) S. 557 f., De Wette-Schrader §. 55, Bleek-Wellhausen §. 281.

Ob Theodotion hier überhaupt zu nennen ist, kann fraglich erscheinen, da Hieronymus ihn in der Regel wie den Symmachus als Ebjoniten bezeichnet. Allein Hieronymus selbst nennt ihn anderwärts auch einen Juden, und giebt an einer Stelle, wo er sich am genauesten ausdrückt, ersteres nur als Meinung Einiger an. Die andere Meinung, dass Theodotion Jude, und zwar jüdischer Proselyt war, ist bezeugt durch Irenäus und auch durch Epiphanius, auf dessen Fabeleien (Theodotion soll zuerst Marcionit gewesen und dann zum Judenthum übergetreten sein) freilich nicht viel zu geben ist. — Nach Irenäus stammte Theodotion aus Ephesus. Epiphanius lässt ihn als Marcioniten aus dem Pontus stammen. — Hinsichtlich seines Zeitalters schenkt man in der Regel dem Epiphanius Glauben, der ihn unter Commodus (180—192 n. Chr.) setzt. Aber die Angaben des Epiphanius verdienen hier sehr wenig Glauben. Und man darf durch den Umstand, dass Origenes in seiner Hexapla den Theodotion an die letzte Stelle gesetzt hat, sich nicht zu der Meinung verleiten lassen, als ob er der jüngste dieser Bibelübersetzer gewesen sei[9]. Jedenfalls ist er älter als Irenäus; höchst warscheinlich aber ist er nicht jünger als Aquila; denn es ist neuerdings fast zur Gewissheit erhoben worden, dass seine Uebersetzung bereits im Hirten des Hermas benützt ist. — Das Werk Theodotion's verfolgt im Allgemeinen denselben Zweck wie Aquila: eine Uebersetzung zu schaffen, welche den recipirten hebräischen Text genauer wiedergiebt als die LXX. Theodotion legt aber dabei die LXX zu Grunde und corrigirt diese nach dem Hebräischen, so dass sich seine Arbeit nur als eine durchgreifende Revision der LXX darstellt, welche mit diesen doch noch sehr stark übereinstimmt. Eine Eigenthümlichkeit seiner Arbeit ist, dass er noch häufiger als Aquila und Symmachus hebräische Worte unübersetzt in griechischer Transscription beibehält (ein Verzeichniss aller bekannten Fälle giebt Field, Proleg. S. XL *sq.*). — Ueber den Gebrauch dieser Uebersetzung bei den Juden haben wir keine Zeugnisse. Erhalten ist uns davon die Uebersetzung Daniel's vollständig, da diese von der christlichen Kirche recipirt

9) Die Anordnung in der Hexapla ist lediglich durch sachliche Gesichtspunkte bedingt. Origenes giebt zuerst den hebräischen Text, dann Aquila und Symmachus, weil diese sich am engsten an den hebräischen Text anschliessen, darauf die LXX und neben ihnen den Theodotion, weil seine Arbeit eigentlich nur eine Revision der LXX ist.

wurde und daher in den Septuaginta-Handschriften die ursprüngliche Septuaginta-Uebersetzung Daniel's verdrängt hat (letztere ist nur noch in einer Handschrift, einem *cod. Chisianus*, erhalten)[10]. Im Uebrigen sind uns von Theodotion zahlreiche Fragmente in derselben Weise wie von Aquila erhalten.

Hieronymus, De viris illustr. c. 54 (*Vallarsi* II, 893): *Aquilae scilicet Pontici proselyti et Theodotionis Hebionei et Symmachi ejusdem dogmatis.* — *Idem, Comment. in Habak.* 3, 11—13 (*Vallarsi* VI, 656): *Theodotio autem vere quasi pauper et Ebionita sed et Symmachus ejusdem dogmatis pauperem sensum secuti Judaice transtulerunt .... Isti Semichristiani Judaice transtulerunt, et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus.* — *Idem, praef. in vers. Iob* (*Vall.* IX, 1100): *Judaeus Aquila, Symmachus et Theodotio judaizantes haeretici.* — Anderwärts nennt aber Hieronymus den Theodotion einfach einen Juden, s. *Epist.* 112 *ad Augustin. c.* 19 (*Vallarsi* I, 752): *hominis Judaei atque blasphemi.* — Am genauesten äussert sich Hieronymus in der *praef. comment. in Daniel.* (*Vall.* V, 619 *sq.*): *Illud quoque lectorem admoneo, Danielem non juxta* LXX *interpretes sed juxta Theodotionem ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant Ebionitam, qui altero genere Judaeus est.*

Irenaeus III, 21, 1 (= *Euseb. H. E.* V, 8, 10); s. die Stelle oben S. 706. — *Epiphanius, De mensuris et ponderibus* §. 17—18.

Für die Chronologie ist zunächst entscheidend, dass Theodotion jedenfalls älter ist als Irenäus. Dieser nennt ihn nicht nur ausdrücklich, sondern benützt auch bereits seine Uebersetzung Daniel's (s. Zahn, Art. „Irenäus" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 131). — Das Verhältniss Justin's des Märtyrer's zu Theodotion ist zweifelhaft. Der Text des grossen Stückes, welches er *Dial. c. Tryph. c.* 31 aus *Daniel* 7 citirt, stimmt zwar in manchen Einzelheiten mit Theodotion gegen den Septuagintatext des *cod. Chisianus;* doch kann daraus nicht auf eine Benützung des ersteren geschlossen werden, da die Uebereinstimmung mit letzterem überwiegt. S. Credner, Beiträge zur Einl. in die biblischen Schriften Bd. II (1838) S. 253—274. — Im Hirten des Hermas *Vis.* IV, 2, 4 wird aber *Daniel* 6, 23 (*al.* 22) in freier Weise verwendet, und zwar in einer Form, welche auffallend mit Theodotion gegen LXX übereinstimmt (s. Hort in *John Hopkins University Circular, December* 1884, und hiernach Harnack, Theol. Litztg. 1885, 146). Hiernach ist doch kaum zu bezweifeln, dass Theodotion älter ist als Hermas. — Vielleicht ist er aber auch älter als Aquila. Ein Werk wie das seinige wäre nach der Reception Aquila's durch die griechischen Juden doch ziemlich überflüssig gewesen. Es bildet die erste Etappe auf dem Weg zur Herstellung einer genau dem Hebräischen entsprechenden griechischen Bibelübersetzung. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch sein Verschwinden aus der jüdischen Tradition. Auch ist bemerkenswerth, dass Irenäus ihn vor Aquila nennt. Endlich darf noch erwähnt werden, dass in der Apokalypse Johannis öfters Sätze und Redewendungen aus Daniel verwendet werden in einer Form, die eher an Theodotion als an die LXX anklingt (9, 20; 10, 5; 13, 7; 20, 4. Vgl. Salmon,

---

10) In Theodotion's Bearbeitung des Daniel sind auch die apokryphischen Zusätze beibehalten. Hieraus hat Hieronymus dieselben übersetzt (s. *Opp. ed. Vallarsi* IX, 1376, 1399).

Introduction to the study of the books of the New Testament, 1885, *p.* 654—668; und hiernach Harnack, Theol. Litztg. 1885, 267). Freilich sind die Anklänge doch nicht der Art, dass daraus mit Sicherheit auf eine Bekanntschaft des Apokalyptikers mit Theodotion geschlossen werden könnte.

Ueber das Verhältniss Theodotion's zu den Septuaginta sagt Hieronymus, *comment. in Ecclesiasten* 2 (*Vallarsi* III, 396): *Septuaginta vero et Theodotio sicut in pluribus locis ita et in hoc quoque concordant* (nämlich gegen Aquila und Symmachus).

Die Reception von Theodotion's Danielbearbeitung an Stelle der LXX durch die christliche Kirche ist durch Hieronymus wiederholt bezeugt, s. *contra Rufin.* II, 33 (*Vallarsi* II, 527); *praef. comment. in Daniel.* (*Vallarsi* V, 619 *sq.*); *praef. in version. Daniel.* (*Vallarsi* IX, 1361 *sq.*).

Literatur: *Hody, De bibliorum textibus* (1705) *p.* 579—585. — *Montfaucon, Hexapl. Orig., praelim. p.* 56—57. — *Fabricius, Bibliotheca graec. ed. Harles* III, 692—695. — *Field, Orig. Hexapl., proleg. p.* XXXVIII—XLII. — Arnold, Art. „Bibelübersetzungen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. II, 188. — Fürst im Literaturbl. des Orients 1848, 793. — Credner a. a. O., Zahn a. a. O. — *Supernatural Religion* (*complete edition* 1879) II, 210 *sq.* — Die Einleitungen in's Alte Testament von Eichhorn, Bertholdt, Herbst, Keil, De Wette-Schrader, Bleek-Wellhausen u. A. — Aeltere Literatur auch bei *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 420—422.

II. Bearbeitung und Ergänzung der biblischen Literatur.

Die Arbeit Aquila's und ihre günstige Aufnahme von Seite der griechischen Juden beweist, dass auch das hellenistische Judenthum etwa seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. sich streng an den Text und Kanon der Palästinenser gehalten hat. Bestätigt wird dies durch die Aeusserungen des Origenes in seinem Briefe an Julius Africanus. Er spricht hier von allen Bestandtheilen des alttestamentlichen Kanon's, welche im Hebräischen fehlen, speciell von den Zusätzen zu Daniel und Esther und von den Büchern Tobit und Judith in einer Weise, als ob diese niemals zum jüdischen Kanon gehört hätten. Er betrachtet sie als ausschliessliches Besitzthum der Christen und sagt schlechtweg, dass die Juden sie verwerfen, ohne dabei zwischen hebräischen und griechischen Juden zu unterscheiden (*epist. ad African. c.* 2—3 und 13). Damals also war der Kanon der Palästinenser auch bei den Juden der Diaspora zu unbedingter Geltung gelangt. In früherer Zeit ist dies anders gewesen. Zwar haben die Juden der Diaspora im Grossen und Ganzen stets dieselben heiligen Schriften gehabt wie die Palästinenser. Aber in Palästina gewann etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr. der Kanon eine feste Gestalt. Spätere Schriften, selbst wenn sie unter dem Namen heiliger Autoritäten auftraten und Beifall fanden, sind nicht mehr demselben einverleibt worden. Bei den *hellenistischen Juden* dagegen blieben die Grenzen noch ein paar Jahr-

hunderte lang fliessend. Eine ganze Anzahl von Schriften, deren Entstehung in die letzten zwei Jahrhunderte vor Chr. oder auch in's erste Jahrh. nach Chr. fällt, sind von ihnen noch mit der Sammlung heiliger Schriften vereinigt worden, darunter auch solche, die, ursprünglich hebräisch geschrieben und in Palästina entstanden, erst durch Uebersetzung in's Griechische ein Besitzthum des hellenistischen Judenthums geworden sind. Wir haben für diese Thatsache allerdings kein directes Zeugniss. Aber der Umstand, dass der christliche Bibelkanon A. T's von Anfang an einen weiteren und schwankenderen Umfang gehabt hat, als der hebräische, lässt sich doch nur daraus erklären, dass die christliche Gemeinde den Kanon eben in dieser Gestalt aus den Händen des hellenistischen Judenthums empfangen hat. Letzteres hatte also zur Zeit der Gründung der christlichen Gemeinde in seiner Sammlung heiliger Schriften auch diejenigen Bücher, die man in der protestantischen Kirche nach dem Vorgang des Hieronymus als „apokryphische“ zu bezeichnen pflegt, weil sie im hebräischen Kanon fehlen. Nur ist dabei nie zu vergessen, dass eine feste Grenze überhaupt nicht existirte.

Mit dieser länger festgehaltenen Freiheit in der Behandlung des Kanons hängt nun zusammen, dass die hellenistischen Juden sich auch länger als die Palästinenser ein freies Verfahren mit den einzelnen Schriften erlaubten. In derselben Weise, in der es früher auch im Bereich der palästinensischen Literatur geschehen war, hat das hellenistische Judenthum auch in unserer Periode noch einzelne, in Palästina bereits kanonisirte Schriften in freier Weise bearbeitet und durch Zusätze bereichert. Diese Bearbeitung hat in der Regel dieselben Motive und Zwecke, wie die legendarische Ausschmückung der älteren heiligen Geschichte. Der Unterschied ist nur der, dass man bei den bereits kanonisirten Schriften die Legende neben den Schrifttext stellte, während man bei den noch nicht kanonisch gewordenen Schriften in den Text selbst einzugreifen sich erlaubte.

Die Mehrzahl derjenigen Schriften, welche von den hellenistischen Juden noch in die Sammlung heiliger Schriften aufgenommen wurden, macht ursprünglich gar nicht den Anspruch darauf, als solche zu gelten und ist daher von uns an anderen Orten behandelt. Wir stellen hier nur zusammen: 1) die Bearbeitungen und Ergänzungen solcher Schriften, die in Palästina in älterer Fassung kanonisch geworden sind (Esra, Esther, Daniel, Gebet Manasse's [Zusatz zu II Chron. 33]), und 2) einige Schriften, die von vornherein als heilige Schriften gelten wollen und als solche in die hellenistische Bibelsammlung gekommen sind (Baruch, Brief Jeremiä).

1. Der griechische Esra.

Von dem Buch Esra des hebräischen Kanons existirt ausser einer griechischen Uebersetzung auch eine freie griechische Bearbeitung, die sich von dem kanonischen Esra theils durch Umstellungen, theils durch Einschaltungen unterscheidet. Das genauere Verwandtschaftsverhältniss erhellt aus folgender Uebersicht über die Composition des griechischen Esra:

c. 1 = II *Chron.* 35—36: Restauration des Tempelcultus unter Josia (639—609), und Geschichte der Nachfolger Josia's bis zur Zerstörung des Tempels (588).

c. 2, 1—14 = *Esra* 1: Cyrus erlaubt im ersten Jahre seiner Regierung (537) die Rückkehr der Exulanten und giebt die Tempelgefässe heraus.

c. 2, 15—25 = *Esra* 4, 7—24: Infolge einer Anklage gegen die Juden verbietet Artaxerxes (465—425) den Weiterbau (des Tempels und) der Mauern Jerusalems.

c. 3—5, 6: selbständig: Serubabel erwirbt sich die Gunst des Darius (521—485) und erhält von ihm die Erlaubniss zur Zurückführung der Exulanten.

c. 5, 7—70 = *Esra* 2, 1—4, 5: Verzeichniss der mit Serubabel Zurückgekehrten, Wirksamkeit Serubabels, und Unterbrechung des Tempelbaues zur Zeit des Cyrus (536—529) bis zum zweiten Jahre des Darius (520).

c. 6—7 = *Esra* 5—6: Wiederaufnahme und Vollendung des Tempelbaues im sechsten Jahre des Darius (516).

c. 8—9, 36 = *Esra* 7—10: Rückkehr Esra's mit einem Zug Exulanten im siebenten Jahre des Artaxerxes (458); Beginn der Wirksamkeit Esra's.

c. 9, 37—55 = *Nehem.* 7, 73—8, 13: Esra liest das Gesetz vor.

Der Ueberarbeiter hat hiernach mit dem kanonischen Esra folgende Aenderungen vorgenommen: 1) Das Stück *c.* 4, 7—24 des kanonischen Esra ist an eine frühere Stelle gerückt. 2) Das Stück *c.* 3—5, 6 des griechischen Esra ist aus einer unbekannten Quelle eingeschaltet. 3) II *Chron.* 35—36 ist vorausgeschickt. 4) *Nehem.* 7, 73—8, 13 ist am Schluss hinzugefügt. Durch die beiden erstgenannten Operationen ist nun die Verwirrung, an welcher theilweise schon der kanonische Esra leidet, noch um ein erhebliches gesteigert. Schon im kanonischen Esra steht nämlich das Stück *c.* 4, 6—23 an unrechter Stelle. Es gehört in eine viel spätere Zeit und handelt *nicht* von Unterbrechung des Tempel-Baues, sondern von Unter-

brechung des Baues der Mauern. Der Redactor des griechischen Esra hat es zwar aus seiner falschen Umgebung befreit, aber nur, um es an eine womöglich noch verkehrtere Stelle zu setzen, indem er sich zugleich die Freiheit nahm, die Unterbrechung des Tempelbaues ergänzend hinzuzufügen. Aber damit nicht zufrieden, hat er auch noch das Stück c. 3—5, 6 eingeschaltet, welches uns in die Zeit des Darius versetzt, während dann später 5, 7—70 wieder von der Zeit des Cyrus die Rede ist. So geht denn die Geschichte gerade rückwärts: zuerst (2, 15—25) Artaxerxes, dann (3—5, 6) Darius, endlich (5, 7—70) Cyrus. Und es wird in dem letztgenannten Stücke ganz unbefangen erzählt, wie Serubabel mit den Exulanten bereits unter Cyrus zurückkehrte (vgl. 5, 8. 67—70), nachdem zuvor ausführlich berichtet war, dass Serubabel durch besondere Gunst des Darius die Erlaubniss zur Rückkehr erhielt. — In Betreff der Quellen, welche unserem Compilator vorgelegen haben, ist nur noch zweierlei zu bemerken: 1) Den kanonischen Esra hat er nicht aus dem Hebräischen übersetzt (so Fritzsche und die Meisten), sondern nach der Septuaginta-Uebersetzung bearbeitet (so richtig: Keil, Einl. 3. Aufl. S. 704 f.). 2) Das Stück c. 3—5, 6 hat er sicher schon vorgefunden, da es mit der übrigen Erzählung im directesten Widerspruch steht. Es scheint griechisches Original, nicht Uebersetzung aus dem Hebräischen zu sein. — Der Zweck der ganzen Compilation ist schon von Bertholdt (Einl. III, 1011) im Wesentlichen richtig so formulirt worden: „Er wollte eine Geschichte des Tempels von der letzten Epoche des legalen Cultus an bis zur Wiederaufbauung desselben und zur Wiedereinrichtung des vorgeschriebenen Gottesdienstes darinnen aus ältern Werken zusammensetzen". Augenscheinlich wollte er aber aus Nehemia noch mehr mittheilen. Denn der abrupte Schluss kann unmöglich beabsichtigt sein. — Bezüglich des Alters lässt sich nur sagen, dass das Buch bereits von Josephus benützt wird (*Antt.* XI, 1—5).

Josephus schliesst sich in seinem Bericht über die Wiederherstellung der Theokratie (*Antt.* XI, 1—5) ganz an den Gang unseres griechischen Esrabuches an. Namentlich bringt er das, was in dem griechischen Esra Cap. 2, 15—25 und 3—5, 6 steht, ganz an derselben Stelle und in derselben Reihenfolge wie dieser, also zwischen Cap. 1 und 2 des kanonischen Esra eingeschaltet (*Jos. Antt.* XI, 2—3). Er verfährt dabei aber nicht ohne historische Kritik, indem er den Artaxerxes, der im griechischen Esra an ganz unmöglicher Stelle eingeschoben ist, einfach in Cambyses verwandelt, so dass nun die richtige Reihenfolge: Cyrus, Cambyses, Darius hergestellt wird. Den weiteren historischen Verstoss im griechischen Esra, dass nach Darius noch einmal Cyrus kommt, corrigirt er dadurch, dass er den Cyrus hier beseitigt und die Rückkehr der Exulanten erst unter Darius erfolgen lässt. So ist zwar die richtige Reihenfolge der persischen Könige hergestellt, aber eine Erzählung

geschaffen, die von der wirklichen Geschichte noch weiter abweicht, als die im griechischen Esra.

Auch in der christlichen Kirche ist unser Buch, wie es scheint, von Anfang an und allgemein gebraucht worden. *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 124: *Ἐνταῦθα Ζοροβάβελ σοφίᾳ νικήσας τοὺς ἀνταγωνιστὰς τυγχάνει παρὰ Δαρείου ὠνησάμενος ἀνανέωσιν Ἱερουσαλὴμ καὶ μετὰ Ἔσδρα εἰς τὴν πατρῴαν γῆν ἀναζεύγνυσι* (kann sich nur auf Cap. 3—4 des griechischen Esra beziehen) — *Origenes, Comment. in Johann. tom.* VI, *c.* 1 (*Lommatzsch* I, 174): *Καὶ κατὰ τοὺς Ἔσδρα χρόνους, ὅτε νικᾷ ἡ ἀλήθεια τὸν οἶνον καὶ τὸν ἐχθρὸν βασιλέα καὶ τὰς γυναῖκας, ἀνοικοδομεῖται ὁ ναὸς τῷ θεῷ* (vgl. *Esra graec.* 4, 33 ff.). *Idem, in Josuam homil.* IX, 10 (*Lommatzsch* XI, 100): *et nos dicamus, sicut in Esdra scriptum est, quia „a te domine est victoria et ego servus tuus, benedictus es deus veritatis“* (*Esra graec.* 4, 59—60). — *Cyprian. epist.* LXXIV, 9: *Et apud Hesdram veritas vicit, sicut scriptum est: „Veritas manet et invalescit in aeternum et vivit et optinet in saecula saeculorum etc.“* (*Esra graec.* 4, 38—40). — Zahlreiche Stellen aus späteren Kirchenvätern s. bei Pohlmann, Tüb. Theol. Quartalschrift 1859, S. 263 ff. — In den officiellen Ausgaben der Vulgata steht das Buch im Anhang zur Bibel, nach dem Neuen Testamente.

Bezeichnet wird das Buch bald als erstes Buch Esra (so in den griechischen Handschriften: *Ἔσδρας α'*), bald als drittes Buch Esra, indem die kanonischen Bücher Esra und Nehemia als I und II gezählt werden (so Hieronymus [*praef. in version. libr. Ezrae, ed. Vallarsi* IX, 1524: *nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est; nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur*] und namentlich auch die officiellen Ausgaben der Vulgata).

Von den griechischen Handschriften kommen in erster Linie der *Vaticanus* (in Fritzsche's Ausgabe wie bei Holmes und Parsons mit Nr. II bezeichnet) und der *Alexandrinus* (Nr. III) in Betracht, da das Buch im Sinaiticus nicht erhalten ist. — Ueber die Ausgaben s. oben S. 582 f.

Alte Uebersetzungen: 1) Die alte lateinische, in zwei Recensionen erhalten, deren eine in den Handschriften und Ausgaben der Vulgata sich findet, die andere in einem *cod. Colbertinus* 3703. Beide Texte bei *Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, t.* III (im Anhang nach dem Neuen Testamente, entsprechend der Stellung in der Vulgata). Ueber das Verhältniss beider zu einander s. Fritzsche, Handb. I, 10. — 2) Die syrische, über welche oben S. 583 zu vgl. In der grossen Mailänder Peschito-Handschrift ist unser Esra nicht enthalten.

Ueber die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. S. 583. — Commentar: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851.

Einzeluntersuchungen: [Trendelenburg], Ueber den apokryphischen Esras (Eichhorn's Allg. Biblioth. der bibl. Literatur Bd. I, 1787, S. 178—232). — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie, Bd. II (1834) S. 116—125. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 320 ff. III, 72 ff. — Treuenfels, Ueber das apokryphische Buch Esra (Fürst's Literaturbl. des Orients 1850, Nr. 15—18, 40—49). Ders., Entstehung des Esra apocryphus (Fürst's Orient 1851, Nr. 7—10). — Pohlmann, Ueber das Ansehen des apokryphischen dritten Buchs Esras (Tüb. Theol. Quartalschr. 1859, S. 257—275). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 163—167. — *Bissell, The first book of Esdras* (*Bibliotheca sacra* 1877, *p.* 209—228; wieder abge-

druckt in: Bissell, *The apocrypha of the Old Testament* 1880, *p.* 62 *sqq.*). — Die Einleitungswerke von Eichhorn, Bertholdt, De Wette-Schrader, Keil, Reuss (s. oben S. 584).

2. Zusätze zu Esther.

Das kanonische Buch Esther erzählt, wie eine jüdische Jungfrau Namens Esther, die Pflegetochter Mardochai's, zur Gemahlin des persischen Königs Ahasverus (Xerxes) erkoren wird; wie um dieselbe Zeit Haman, der oberste Minister des Königs, in dessen Namen einen Befehl erlässt zur Vertilgung aller Juden, und bereits Vorbereitungen trifft, um den Mardochai hängen zu lassen; wie aber statt dessen Mardochai, da er früher einmal dem König das Leben gerettet hatte, zu hohen Ehren erhoben und Haman an den für Mardochai bestimmten Baum gehängt wird, worauf Mardochai durch ein im Namen des Königs erlassenes Edict das Edict Haman's widerruft und den Juden die Erlaubniss ertheilt zur Vertilgung ihrer Feinde; und wie endlich zur Erinnerung an diese wunderbare Errettung der Juden das jüdische Purimfest eingesetzt wurde. — In diese Erzählung sind in der griechischen Bearbeitung des Buches eine Anzahl Stücke zur Ergänzung eingeschaltet, z. B. das Edict des Haman, ein Gebet Mardochai's und ein Gebet der Esther, das Edict Mardochai's und einiges ähnliche. Die Stücke sind im Geiste der Erzählung gehalten und bieten nichts Bemerkenswerthes dar. Zur Annahme einer hebräischen Vorlage (so z. B. Langen) liegt kein Grund vor. — Nach der Unterschrift der griechischen Bearbeitung soll diese angefertigt sein durch Lysimachus, des Ptolemäus Sohn, aus Jerusalem, und im vierten Jahre des Königs Ptolemäus und der Kleopatra durch den Priester Dositheus und dessen Sohn Ptolemäus nach Aegypten gebracht worden sein. Da nicht weniger als vier Ptolemäer eine Kleopatra zur Frau hatten, so ist die Notiz, auch wenn man sie für glaubwürdig hält, chronologisch nicht zu verwerthen. Sicher ist nur, dass bereits Josephus die griechische Bearbeitung mit den Zusätzen gekannt hat.

Josephus hat in seiner Reproduction des Inhaltes (*Antt.* XI, 6) durchweg auch die Zusätze der griechischen Bearbeitung mit aufgenommen.

Origenes Epist. ad African. c. 3 erwähnt diese Zusätze und macht die wichtigsten speciell namhaft; setzt dabei auch als selbstverständlich voraus, dass das Buch in dieser Gestalt (mit den Zusätzen) für die christliche Kirche kanonisch ist. — Derselbe erwähnt *De oratione c.* 13 (*Lommatzsch* XVII, 134) die zwischen Cap. 4 und 5 eingeschobenen Gebete des Mardochai und der Esther, und theilt *ibid. c.* 14 (*Lommatzsch* XVII, 143) die Anfangsworte beider Gebete mit.

Der griechische Text liegt in zwei stark von einander abweichenden

Recensionen vor: 1) der gewöhnlichen, welche auch durch die besten Handschriften, den *Vaticanus* (Nr. II), *Alexandrinus* (Nr. III) und *Sinaiticus* (Nr. X) vertreten ist, und 2) einer stark überarbeiteten in den *codd.* 19, 93, 108 (oder genauer 19, 93[a] und 108[b], da die beiden letzteren Handschriften beide Texte enthalten, den vulgären und den überarbeiteten). Langen glaubte nachweisen zu können, dass der letztere schon dem Josephus vorgelegen habe. Allein Josephus stimmt ganz überwiegend mit dem Vulgärtext überein (vgl. z. B. das im recensirten Text ganz getilgte Stück *Esther* 2, 21—23 = *Jos. Antt.* XI, 6, 4; den Namen des Eunuchen Achrathaios *Esther* 4, 5 = *Jos. Antt.* XI, 6, 7, welcher im recensirten Text ebenfalls fehlt, und anderes). Und es ist durch die neueren Forschungen sehr wahrscheinlich gemacht worden, dass der recensirte Text erst von Lucianus herrührt (s. oben S. 702). Sollten also wirklich eine oder zwei Berührungen zwischen Josephus und dem recensirten Texte nicht zufällig sein, so würde dies nur beweisen, dass die betreffenden Worte ehedem auch im Vulgär-Texte gestanden haben. — Beide Texte hat Fritzsche herausgegeben, zuerst separat (*'Εσθήρ, duplicem libri textum ed. O. F. Fritzsche,* Zürich 1848), dann in seiner Ausgabe der *Libri apocryphi Vet. Test. graece* (1871). Sonst vgl. über die Ausgaben oben S. 582.

Alte Uebersetzungen. 1) Die lateinischen. a) Die alte lateinische, nach einem *cod. Corbeiensis* mit den Varianten von zwei anderen Handschriften bei *Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* I. Der Anfang des Buches nach derselben Uebersetzung auch in: *Bibliotheca Casinensis t.* I (1873) *Florileg. p.* 287—289. Ueber den Charakter der Uebersetzung s. Fritzsche, Exeget. Handb. I, 74 f. — b) Die Uebersetzung des Hieronymus. In seiner Uebersetzung des Buches aus dem Hebräischen giebt Hieronymus auch eine freie lateinische Bearbeitung der griechischen Zusätze, aber so, dass er sie alle erst am Schlusse zusammenstellt und mit dem Obelus ver sieht (*opp. ed. Vallarsi* IX, 1581: *Quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi. Haec autem, quae sequuntur, scripta reperi in editione vulgata, quae Graecorum lingua et literis continetur .... quod juxta consuetudinem nostram obelo* ÷ *id est veru praenotavimus*). — 2) Die syrische Uebersetzung, s. oben S. 583.

Die Exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 583. — Commentar: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. 1, Leipzig 1851. — Sonstige Literatur: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 120—122. — Langen, Die beiden griechischen Texte des Buches Esther (Theol. Quartalschr. 1860, S. 244—272). Ders., Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther, Freiburg 1862. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss (s. oben S. 584).

3. Zusätze zu Daniel.

Der griechische Text des Buches Daniel enthält folgende Zusätze: *a*) Das Gebet des Asarja und der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen. Als nämlich die drei Gefährten Daniels in den Feuerofen geworfen wurden (Daniel Cap. 3), sprach zuerst einer derselben, Asarja, der auch Abed-Nego hiess, ein Gebet um *Errettung,* und da dieses erhört wurde, stimmten dann alle drei zu-

sammen einen Lobgesang an. Der Wortlaut beider Stücke wird mitgetheilt. — *b*) Die Geschichte der Susanna. Eine schöne Jüdin Namens Susanna, die Frau Jojakim's, wird von zwei lüsternen Aeltesten beim Baden überrascht und dann, da sie um Hülfe rief, von ihnen verläumderisch angeklagt, als habe sie mit einem Jüngling Ehebruch getrieben. Auf das falsche Zeugniss der Aeltesten hin wird Susanna zum Tode verurtheilt, aber durch die Weisheit des jungen Daniel, der eine abermalige Untersuchung veranlasst und durch kluges Verhör die Aeltesten der Lüge überführt, gerettet. — *c*) Die Geschichte vom Bel und vom Drachen. Eigentlich zwei selbständige Stücke, welche beide zum Zweck haben, die Nichtigkeit und den Trug des Götzendienstes darzuthun. In dem einen wird erzählt, wie der König Cyrus (so Theodotion; im Septuagintatexte ist der Name des Königs nicht genannt) durch eine schlaue Massregel Daniel's davon überzeugt wird, dass das Götzenbild des Bel die ihm vorgesetzten Speisen nicht selbst verzehre. In dem anderen Stücke wird berichtet, wie Daniel, da er den göttlich verehrten Drachen der Babylonier mit Kuchen aus Pech, Talg und Haaren gefüttert und dadurch getödtet hat, in die Löwengrube geworfen, hier aber durch den Propheten Habakuk wunderbar gespeist und nach sieben Tagen wieder unversehrt aus der Grube gezogen wird. — Von diesen Stücken ist nur das erste (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge) eine eigentliche Ergänzung des kanonischen Buches Daniel. Die andern stehen in keinem inneren Zusammenhange damit. In dem Texte Theodotion's steht die Geschichte der Susanna an der Spitze des Buches, die Geschichte vom Bel und Drachen am Schlusse. Diese Stellung ist auch durch die Kirchenväter (Hippolytus, Julius Africanus und Origenes) bezeugt. — Bei keinem der Stücke liegt eine Veranlassung vor, ein hebräisches Original anzunehmen. Die Geschichte der Susanna ist sogar sicher griechisches Original, wie schon Julius Africanus und Porphyrius aus den Wortspielen σχῖνος und σχίζειν (Vers 54—55), πρῖνος und πρίειν (Vers 58—59) dargethan haben (*African. epist. ad Orig.*, *Porphyr.* citirt von *Hieron. praef. comment. in Daniel.*, *ed. Vallarsi* V, 619)[11].

Für die Geschichte des Gebrauches und der kanonischen Geltung unserer Stücke in der christlichen Kirche liegt ein besonders reichhaltiges Material vor.

Justinus Martyr erwähnt *apol.* I, 46 die drei Gefährten Daniel's: Ana-

11) Die katholischen Apologeten von Origenes an (*Epist. ad African. c.* 6 u. 12) bis auf Wiederholt (Theol. Quartalschr. 1869, S. 290—321) haben sich vergeblich bemüht, die Beweiskraft jener Wortspiele zu beseitigen.

nias, Asarja und Misael. Doch geht aus der kurzen Notiz nicht deutlich hervor, ob er auch die Zusätze gekannt hat.

Irenäus und Tertullian citiren sowohl die Geschichte der Susanna als die vom Bel und Drachen. *Irenaeus* IV, 26, 3: *audient eas quae sunt a Daniele propheta voces etc.* (vgl. *Susanna* Vers 56 u. 52—53 nach Theodotion). *Id.* IV, 5, 2: *Quem* (*Deum*) *et Daniel propheta, cum dixisset ei Cyrus rex Persarum: „Quare non adoras Bel?" annuntiavit dicens: „Quoniam etc."* — *Tertullian. De corona c.* 4 (Susanna). *Id. De idololatria c.* 18 (Bel und Drache); *de jejunio c. 7 fin.* (desgl.).

Hippolytus hat in seinem Commentar zum Daniel auch die griechischen Zusätze behandelt. Erhalten ist davon die Erklärung der Susanna (*opp. ed. Lagarde p.* 145—151) und ein paar Anmerkungen zum Lobgesang der drei Jünglinge (*Lagarde p.* 186 *fragm.* 122, *p.* 201 *fragm.* 138). Aus dem Eingang der Anmerkungen zur Susanna sieht man, dass Hippolytus diese Perikope an der Spitze des Buches Daniel gelesen hat. S. überh. Bardenhewer, Des heiligen Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel, Freiburg 1877; und dazu Zahn, Theol. Litztg. 1877, 495 ff.

Julius Africanus ist der Einzige unter den älteren Kirchenvätern, welcher die kanonische Geltung der Stücke bestreitet. Er stellt in seiner *Epistola ad Origenem* (gedruckt in den Ausgaben des Origenes, z. B. bei *Lommatzsch* XVII, 17 ff.) den Origenes darüber zur Rede, dass er bei einer Disputation sich auf die Geschichte der Susanna berufen habe, die doch nur ein unechter Zusatz zu Daniel sei: *Θαυμάζω δὲ, πῶς ἔλαθέ σε τὸ μέρος τοῦ βιβλίου τοῦτο κίβδηλον ὄν .... ἥδε ἡ περικοπὴ σὺν ἄλλαις δύο ταῖς ἐπὶ τῷ τέλει τῷ παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ Δανιὴλ οὐκ ἐμφέρεται.* Letztere Bemerkung bezieht sich, wie aus der Entgegnung des Origenes erhellt, auf die beiden Stücke vom Bel und vom Drachen. Diese las also Africanus am Schlusse des Buches, die Geschichte der Susanna aber an der Spitze.

Origenes sucht in seiner Antwort (*Epistola ad Africanum*) die Echtheit und kanonische Geltung der Stücke mit einem Aufwand von grosser Gelehrsamkeit zu vertheidigen[12]). Er erwähnt dabei nicht nur die Geschichte der Susanna und die vom Bel und Drachen, sondern auch das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge, und zwar diese als mitten im Texte Daniel's stehend, und bemerkt, dass alle diese Stücke sowohl bei den LXX als bei Theodotion sich fänden (*epist. ad African. c.* 2). — Im 10. Buche seiner *Stromata* hat Origenes die Geschichte der Susanna und die vom Bel exegetisch behandelt, woraus Hieronymus in seinem Commentar zum Daniel Cap. 13—14 Auszüge mittheilt (*Hieron. opp. ed. Vallarsi* V, 730—736; auch in *Orig. opp. ed. Lommatzsch* XVII, 70—75). — Sämmtliche Stücke werden auch sonst von Origenes häufig citirt, und zwar nach dem Texte des Theodotion. 1) Susanna: *Comm. in Joann. t.* XX *c.* 5 (*Lommatzsch* II, 204); *ibid. t.* XXVIII *c.* 4 (*Lommatzsch* II, 316); *comm. in Matth., series lat. c.* 61 (*Lommatzsch* IV, 347); *comm. in epist. ad Rom. lib.* IV *c.* 2 (*Lommatzsch*

12) Dass Origenes wirklich die kanonische Dignität der Stücke darthun wollte, hat Wetstein in seiner Separatausgabe der Briefe (*Julii Africani de historia Susannae epistola ad Origenem et Origenis ad illum responsio, ed. J. R. Wetstenius, Basil.* 1674) mit Unrecht geleugnet. S. dagegen das *Monitum* bei de la Rue und Lommatzsch.

VI, 249); *fragm. in Genes. t.* III *c.* 4 (*Lommatzsch* VIII, 13); *in Genes. homil.* XV, 2 (*Lommatzsch* VIII, 261); *in Josuam homil.* XXII, 6 (*Lommatzsch* XI, 190); *selecta in Psalmos, Ps.* 36 [37] *homil.* IV, 2 (*Lommatzsch* XII, 210); *in Ezechiel. homil.* VI, 3 (*Lommatzsch* XIV, 82); *selecta in Ezech. c.* 6 (*Lommatzsch* XIV, 196); vgl. bes. in Betreff der kanonischen Geltung *in Levit. homil.* I, 1 (*Lommatzsch* IX, 173), gegen diejenigen, welche an dem buchstäblichen und historischen Sinn der heil. Schrift festhalten wollen: *sed tempus est nos adversus improbos presbyteros uti sanctae Susannae vocibus, quas illi quidem repudiantes historiam Susannae de catalogo divinorum voluminum desecarunt. Nos autem et suscipimus et opportune contra ipsos proferimus dicentes: „angustiae mihi undique"*. — 2) Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge: *Comm. in Matth. t.* XIII *c.* 2 (*Lommatzsch* III, 211); *comm. in Matth., series lat. c.* 62 (*Lommatzsch* IV, 352); *comm. in epist. ad Rom. l.* I *c.* 10 (*Lommatzsch* VI, 37); *ibid. l.* II *c.* 9 (*Lommatzsch* VI, 108); *ibid. l.* VII, *c.* 1 (*Lommatzsch* VII, 87); *de oratione c.* 13 u. 14 (*Lommatzsch* XVII, 134 u. 143). — 3) Bel und Drache: *Exhortatio ad martyrium c.* 33 (*Lommatzsch* XX, 278).

Cyprian führt *de dominica oratione c.* 8 den Lobgesang der drei Jünglinge als mustergültiges Beispiel der *publica et communis oratio* an. Vgl. auch *de lapsis c.* 31. — Die Geschichte vom Bel citirt er *ad Fortunatum c.* 11 und *epist.* LVIII, 5.

Der griechische Text, der seit Irenäus von den Kirchenvätern gebraucht wird, ist der des Theodotion, der auch in die Handschriften und Ausgaben der LXX übergegangen ist (s. oben S. 708 ff.). — Der echte Septuagintatext Daniels ist uns nur in einer Handschrift erhalten, einem *cod. Chisianus;* hieraus nach Vorarbeiten Anderer (Bianchini und Vincentius de Regibus, s. Theol. Litztg. 1877, 565) zum erstenmale herausgegeben von Simon de Magistris (*Daniel secundum* LXX *ex tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice, Rom.* 1772). Auf dieser nicht fehlerfreien Ausgabe ruhen die späteren, auch die von Hahn (*Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, e cod. Chisiano ed. etc. H. A. Hahn, Lips.* 1845). Noch fehlerhafter ist der, zum Theil aus Holmes' und Parsons' Varianten-Apparat hergestellte Text, welchen Tischendorf seiner Septuaginta-Ausgabe beigegeben hat. Einen zuverlässigen Abdruck der Handschrift verdanken wir erst Cozza (*Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina ed. Cozza, pars* III, *Romae* 1877; vgl. die Anzeige von Gebhardt, Theol. Litztg. 1877, 565 f.). — Zur Controle und Kritik des *cod. Chisianus* dient die syrische Uebersetzung des hexaplarischen Septuagintatextes, welche u. A. auch für Daniel in einer Mailänder Handschrift erhalten ist. Das Buch Daniel ist hieraus separat schon von Bugati herausgegeben worden (*Daniel secundum editionem* LXX *interpretum ex Tetraplis desumtam, ex codice Syro-Estranghelo Bibliothecae Ambrosianae Syriace edidit etc. Caj. Bugatus, Mediol.* 1788). Eine photolithographische Nachbildung der ganzen Handschrift gab Ceriani (*Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus, Mediol.* 1874, als *t.* VII der *Monum. sacra et prof.*). — Fritzsche giebt in seiner Ausgabe der Apokryphen für Susanna, Bel und Drachen beide griechische Texte (LXX und Theodotion), für das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge, wo Theodotion wenig geändert hat, nur den Septuagintatext mit den Varianten des Theodotion. Sonst vgl. über die Ausgaben des griechischen Textes (d. h. Theodotion's) oben S. 582.

Alte Uebersetzungen. Ein *Vetus Latinus* nur fragmentarisch bei

Sabatier, Biblior. sacror. Latinae versiones antiquae t. II. Die griechische Vorlage ist Theodotion. — Ebenfalls aus Theodotion hat Hieronymus die griechischen Zusätze übersetzt und sie, mit dem Obelus versehen, in seine Uebersetzung Daniel's aus dem Hebräischen aufgenommen. S. seine Bemerkungen *ed. Vallarsi* IX, 1376, 1399. — Ueber die Ausgaben des syrischen Vulgärtextes s. oben S. 583. Die syrische Uebersetzung der Geschichte vom Bel und Drachen aus einer Midrasch-Sammlung auch bei *Neubauer, The book of Tobit* 1878, *p.* 39—43.

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 583. — Commentar: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851. — Sonstige Literatur: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 122 f. — *Delitzsch, De Habacuci prophetae vita atque aetate* (*Lips.* 1842) *p.* 23 *sqq.* 105 *sqq.* — Frankel, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1868, S. 440—449 (über Susanna). — Wiederholt, Theol. Quartalschr. 1869, S. 287 ff. 377 ff. (Geschichte der Susanna). Das. 1871, S. 373 ff. (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge). Das. 1872, S. 554 ff. (Bel und Drache). — Rohling, Das Buch des Propheten Daniel, 1876. — Brüll, Das apokryphische Susannabuch (Jahrbb. für jüd. Gesch. und Literatur Bd. III, 1877, S. 1—69; auch separat). — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss (s. oben S. 584).

4. Das Gebet Manasse's.

In ähnlicher Weise wie man in das Buch Esther die Gebete des Mardochai und der Esther, und in das Buch Daniel das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge ergänzend eingeschaltet hat, hat man auch zur Ergänzung von II *Chron.* 33, 12—13 ein Gebet Manasse's componirt, in welchem der in die Gefangenschaft abgeführte König vor Gott demüthig seine Sünde bekennt und Gott um Vergebung bittet. Zur Abfassung eines solchen Gebetes musste man sich um so mehr veranlasst fühlen, als in der Chronik (II *Chron.* 33, 18—19) bemerkt wird, dass das Gebet Manasse's aufgezeichnet stehe in der Geschichte der Könige von Israel und in der Chronik des Hosai. — Das Gebet steht in den meisten Handschriften im Anhang zu den Psalmen, wo häufig auch noch andere ähnliche Stücke zusammengestellt sind (so z. B. im *cod. Alexandrinus*).

Citirt wird das Gebet zuerst in den *Constitut. apostol.* II, 22, wo es seinem vollen Wortlaute nach mitgetheilt wird. — Spätere christliche Zeugnisse für die kanonische Geltung des Gebetes s. bei *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 732 *sq.* — In der officiellen römischen Vulgata steht es im Anhang zur Bibel, nach dem Neuen Testamente (wie III. und IV. Esra).

Die lateinische Uebersetzung, welche in die Vulgata übergegangen ist, ist „ganz andrer Art als sonst *Vet. Lat.* und wohl spätern Ursprungs" (Fritzsche I, 159). Sabatier hat dafür drei Handschriften verglichen (*Biblior. sacror. Lat. vers. ant.* III, 1038 *sq.*).

Die Ausgaben und exegetischen Hülfsmittel sind dieselben, wie bei den anderen Apokryphen. — Commentar: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851.

Sonstige Legenden in Betreff Manasse's (jüdische und christliche) s. bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1100—1102. Ders., *Biblioth. gr. ed. Harl.* III, 732 *sq.* Fritzsche, Handb. I, 158.

5. Das Buch Baruch.

Das griechische Buch Baruch gehört eigentlich in die Classe der prophetischen Pseudepigraphen und zwar in die mit vorwiegend paränetischem Inhalt. Wir stellen es hierher, da es wenigstens seiner zweiten Hälfte nach sicher hellenistisch-jüdischen Ursprungs ist und in die griechische Bibel als kanonisches Buch Aufnahme gefunden hat.

Das Ganze giebt sich als eine Schrift Baruch's, des vertrauten Freundes und Gefährten des Propheten Jeremia. Der Inhalt ist ziemlich disparat und zerfällt in zwei Hälften, von denen die zweite Hälfte wieder zwei Abschnitte umfasst. — Die erste Hälfte (Cap. 1, 1—3, 8) beginnt mit einer Ueberschrift, in welcher das Folgende bezeichnet wird als ein Buch Baruch's, welches er schrieb im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (1, 1—2). Dieses Buch las Baruch dem König Jechonia und allen Exulanten in Babel vor; und diese Vorlesung machte solchen Eindruck, dass man beschloss, Geld nach Jerusalem zu schicken, damit dort für den König Nebukadnezar und seinen Sohn Belsazar Opfer und Gebete dargebracht würden. Zugleich wurden die in Jerusalem wohnenden Juden aufgefordert, die ihnen hiermit übersandte Schrift an den Festtagen im Tempel vorzulesen (1, 3—14). Diese Schrift, die nun ihrem vollen Inhalte nach mitgetheilt wird (1, 15—3, 8), ist offenbar identisch mit der von Baruch vorgelesenen, also in der Ueberschrift angekündigten[13]). Sie ist ein grosses Sündenbekenntniss der Exulanten, welche in dem furchtbaren Geschick, das über sie und die heilige Stadt hereingebrochen ist, die gerechte Strafe Gottes für ihre Sünden erkennen und ihn bitten, dass er fortan wieder seine Gnade möge walten lassen. Sie bekennen insonderheit, dass ihr Un-

13) Die in der Ueberschrift angekündigte und von Baruch vorgelesene Schrift kann nicht erst Cap. 3, 9 ff. sein, wie manche Kritiker meinen. Denn die Vorlesung hat ja den Effect, dass man die Anordnung eines Opfers für Nebukadnezar und Belsazar beschliesst. Dies kann sich aber nur auf Cap. 2, 21—24 beziehen. — Die Ueberschrift 1, 1—2 passt auch gar nicht zu 3, 9 ff., da der letztere Abschnitt mit keiner Andeutung verräth, dass er von Baruch geschrieben sein will, vgl. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments §. 510.

gehorsam gegen den König von Babel eine Auflehnung gegen Gott selbst war; denn Gottes Wille war es, dass Israel dem König von Babel gehorche (2, 21—24). — Die zweite Hälfte des Buches (Cap. 3, 9—5, 9) enthält Belehrung und Trost für das niedergebeugte Volk. *a*) Belehrung: Israel ist gedemüthigt, weil es die Quelle der Weisheit verlassen hat. Wahre Weisheit ist nur bei Gott. Zu ihr soll das Volk wieder zurückkehren (3, 9—4, 4). *b*) Trost: Jerusalem ist nicht für immer verödet und das Volk nicht für immer in Gefangenschaft. Es soll Muth fassen, denn die zerstreuten Glieder werden wieder versammelt werden im heiligen Lande (4, 5—5, 9).

Die zweite Hälfte ist bei Cap. 3, 9 ganz unvermittelt an die erste Hälfte angefügt. Ein innerer Zusammenhang besteht nur insofern, als beide Hälften dieselbe historische Situation: die Verwüstung Jerusalems und die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft voraussetzen. Sonst aber stehen sie in keiner Verbindung mit einander, und es ist nicht wohl denkbar, dass sie von vornherein ein zusammengehöriges Ganze gebildet haben. Dazu kommt, dass auch Stil und Darstellungsweise sehr verschieden sind, in der ersten Hälfte hebraisirend, in der zweiten fliessend griechisch und rhetorisch. Mit Recht haben daher Fritzsche, Hitzig, Kneucker, Hilgenfeld und Reuss angenommen, dass beide Hälften von verschiedenen Verfassern herrühren. Ja man könnte geneigt sein, mit Hitzig, Kneucker und Hilgenfeld auch die erste Hälfte nicht als ein einheitliches Werk anzusehen, sondern Cap. 1, 3—14 als späteren Einschub in dieselbe zu betrachten. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass die Erzählung von der Vorlesung des Baruch'schen Buches und von dem Effect, welchen diese Vorlesung hatte, störend zwischen 1, 1—2 und 1, 15—3, 8 hineintritt. Nach der Ueberschrift (1, 1—2) erwartet man sofort das Buch selbst (1, 15—3, 8). Auch kommt durch die eingeschaltete Erzählung ein Widerspruch in die Darstellung, da in dem Buche selbst die Zerstörung des Tempels vorausgesetzt wird (1, 2; 2, 26); in der eingeschalteten Erzählung aber die Fortdauer des Opferdienstes (1, 10. 14). Allein alle diese Inconcinnitäten sind schliesslich auch bei einem und demselben Verfasser möglich; und Anderes, wie namentlich die gleiche Abhängigkeit von Daniel in 1, 11—12 und 1, 15—2, 20 spricht für Identität des Verfassers.

Die meisten älteren Kritiker nehmen für das Ganze eine hebräische Grundschrift an; und Kneucker hält trotz seiner Annahme dreier verschiedener Verfasser an dieser Voraussetzung fest, ja er sucht mit vieler Sorgfalt die hebräische Grundschrift zu reconstruiren. Genügende Anhaltspunkte hiefür liegen aber nur bei der ersten Hälfte vor. Die zweite Hälfte ist offenbar griechisches Original. Man wird also mit Fritzsche, Hilgenfeld und Reuss die

Entstehung des Buches sich so zu denken haben, dass die erste Hälfte zunächst hebräisch verfasst, dann in's Griechische übersetzt und durch Hinzufügung der zweiten Hälfte ergänzt wurde.

Für die Bestimmung der Abfassungszeit ist vor allem die starke Abhängigkeit von Daniel entscheidend. Es finden sich Berührungen mit dem Buche Daniel, die eine Benützung des Einen durch den Anderen zweifellos machen. Namentlich entsprechen sich fast wörtlich *Daniel* 9, 7—10 = *Baruch* 1, 15—18. Auch die Zusammenstellung von Nebukadnezar und Belsazar hat unser Verfasser mit dem Buche Daniel gemein (*Daniel* 5, 2 ff. = *Baruch* 1, 11—12). Dass aber ein so durchaus origineller und schöpferischer Geist wie der Verfasser des Buches Daniel aus Baruch abgeschrieben habe, ist sicher nicht anzunehmen. Damit kommen wir bereits in die makkabäische Zeit. Bei dieser bleiben denn auch die meisten protestantischen Kritiker stehen (so z. B. Fritzsche, Schrader, Keil). Allein die im Buche Baruch vorausgesetzte Situation entspricht keineswegs der makkabäischen Zeit. Das Buch Baruch, und zwar zunächst dessen erste Hälfte, um die es sich vor allem handelt, setzt die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung des Volkes voraus (1, 2; 2, 23. 26). In dieser Katastrophe erkennt das Volk ein Strafgericht Gottes für seine Sünde, speciell auch für seine Auflehnung gegen die heidnische Obrigkeit, die doch Gott selbst über Israel gesetzt hat (2, 21—24). Das reumüthige Volk beeilt sich daher, für seine heidnischen Oberherrn Opfer und Gebete anzuordnen (1, 10—11). Dies alles passt nur — da an die Zerstörung durch die Chaldäer nicht gedacht werden kann — auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus. Eben diese Katastrophe ist ja herbeigeführt worden durch die Auflehnung des Volkes gegen die heidnische Obrigkeit. Und der entscheidende Act der Auflehnung war, wie Josephus bestimmt hervorhebt, die Abschaffung des täglichen Opfers für den römischen Kaiser (*Bell. Jud.* II, 17, 2—4; vgl. oben S. 246 f.). In dieser politischen Revolution sieht unser Verfasser eine Auflehnung gegen Gottes Willen und darum in der furchtbaren Katastrophe das gerechte Strafgericht Gottes hiefür. Und er will durch alles, was er von den Exulanten zur Zeit Baruch's erzählt, diese Auffassung unter seinen Volksgenossen zur Geltung bringen. Es ist also sicherlich mit Hitzig und Kneucker anzunehmen, dass unser Buch bald nach d. J. 70 nach Chr. geschrieben ist. Auf die damalige Zeit passt namentlich auch die ganz unhistorische Nebeneinanderstellung von Nebukadnezar und Belsazar, welche an das Verhältniss von Vespasianus und Titus erinnert. Die Erzählung, dass in der Noth des Krieges die Eltern das Fleisch ihrer Kinder verzehrten (2, 3), kehrt zwar bei der Schilderung von

Kriegsnöthen häufig wieder, findet sich aber gerade auch bei Josephus in seinem Bericht über die Belagerung vom J. 70 (*Bell. Jud.* VI, 3, 4).

Das Gesagte gilt zunächst nur von der ersten Hälfte des Buches. Aber auch die zweite Hälfte setzt im Wesentlichen dieselbe Situation voraus, die Verödung Jerusalems und die Wegführung des Volkes (4, 10—16). Ihr Zweck ist, über diese Thatsache zu belehren und zu trösten. Es wird somit auch ihre Abfassung nicht viel später als die der ersten Hälfte zu setzen sein. Jedenfalls ist diese zweite Hälfte später als die salomonischen Psalmen. Denn *Baruch* 5 berührt sich zum Theil wörtlich mit *Psalt. Salom.* XI; und die Abhängigkeit ist wegen des psalmartigen Charakters und wegen der wahrscheinlich hebräischen Ursprache der salomonischen Psalmen auf Seite des Buches Baruch zu suchen.

Unserem Resultate von der ziemlich späten Abfassung des Buches steht die Thatsache nicht entgegen, dass es noch in der christlichen Kirche Aufnahme gefunden hat. Denn ganz dasselbe hat ja z. B. auch bei der Apokalypse Baruchs und beim vierten Buch Esra stattgefunden.

Die Existenz eines hebräischen Textes unseres Buches wird von Hieronymus bestritten, s. *praef. comment. in Jerem.* (*Vallarsi* IV, 834): *Libellum autem Baruch, qui vulgo editioni Septuaginta copulatur nec habetur apud Hebraeos.* — *Idem, praef. in version. Jerem.* (*Vallarsi* IX, 783): *Librum autem Baruch notarii ejus, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur.* — Ebenso *Epiphanius, De mensuris et ponderibus* §. 5: *τῶν θρήνων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐπιστολῶν Βαρούχ, εἰ καὶ οὐ κεῖνται ἐπιστολαὶ παρ' Ἑβραίοις.* — Allein sowohl Hieronymus als Epiphanius wollen damit zunächst nur constatiren, dass das Buch nicht im hebräischen Kanon stehe. Allerdings scheint ihnen ein hebräischer Text überhaupt nicht bekannt gewesen zu sein. Aber damit ist doch nicht bewiesen, dass ein solcher niemals existirt hat. Für die Existenz eines solchen darf angeführt werden, dass in der Mailänder Handschrift des *Syrus hexaplaris* sich dreimal (zu 1, 17 u. 2, 3) die Bemerkung findet: „dies steht nicht im Hebräischen" (s. Ceriani's Anmerkungen zu seiner Ausg. in den *Monum. sacra et prof.* I, 1, 1861).

Bei den Juden (d. h. bei den griechischen Juden?) ist das Buch nach dem Zeugniss der apostolischen Constitutionen am 10. Gorpiaios (womit wohl der 10. Ab, der Tag der Zerstörung Jerusalems gemeint ist), neben den Klageliedern Jeremiä beim Gottesdienst vorgelesen worden, *Const. apost.* V, 20: *καὶ γὰρ καὶ νῦν δεκάτῃ τοῦ μηνὸς Γορπιαίου συναθροιζόμενοι τοὺς θρήνους Ἱερεμίου ἀναγινώσκουσιν . . . καὶ τὸν Βαρούχ.* Im syrischen Text der *Const. apost.* ist allerdings Baruch nicht genannt, s. *Bunsen, Analecta Ante-Nicaena* II, 187. — Ueber das Datum des 10. Gorpiaios vgl. auch Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (1869) S. 147 f.

Ueber den Gebrauch in der christlichen Kirche s. die reichhaltigen Nachweise bei Reusch, Erklärung des Buch's Baruch (1853) S. 1—21 u. 268 ff. — Sehr häufig wird das Buch als Schrift des Propheten Jere-

mias citirt, weil es schon frühzeitig mit dessen Buch verbunden worden ist. Am beliebtesten war bei den Kirchenvätern die Stelle von der Erscheinung Gottes auf Erden (*Baruch* 3, 37: *μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη*), die von Kneucker wohl mit Recht als christliches Glossem betrachtet wird. — Das älteste Citat ist *Athenagoras, Suppl. c.* 9, wo *Baruch* 3, 35 als Ausspruch eines *προφήτης* citirt wird. — *Irenaeus* IV, 20, 4 spielt auf *Baruch* 3, 37 an. Derselbe V, 35, 1 citirt *Baruch* 4, 36 bis 5 *fin.* mit der Formel *significavit Jeremias propheta dicens.* — *Clemens Alexandrinus Paedag.* I, 10, 91—92 citirt verschiedene Stellen unseres Buches als Aussprüche des Propheten Jeremias. Derselbe *Paedag.* II, 3, 36 citirt *Baruch* 3, 16—19 mit der Formel *ἡ θεία πον λέγει γραφή.* — Hippolytus erwähnt in seiner Schrift *contra Noetum*, dass Noetus und seine Anhänger sich u. A. auch auf *Baruch* 3, 35—37 zum Erweise für ihre patripassianische Christologie beriefen (*Hippol. ed. Lagarde p.* 44). Er selbst giebt dann (*ed. Lagarde p.* 47), um sich aus der Verlegenheit zu helfen, eine sehr sophistische Interpretation der Stelle. Sowohl für Noet, wie für Hippolytus ist also das Buch Baruch eine normative Autorität. — *Origenes, in Jerem. homil.* VII, 3 (*Lommatzsch* XV, 190): *γέγραπται· „ἄκουε Ἰσραὴλ κ. τ. λ.“* = *Baruch* 3, 9—13. — *Id., Selecta in Jerem. c.* 31 (*Lommatzsch* XV, 456): *γέγραπται ἐν τῷ Βαρούχ· „τί ὅτι ἐν γῇ κ. τ. λ.“* = *Baruch* 3, 10. — *Commodian. Carmen apologet.* (*ed. Ludwig*) *vers.* 367—368: *Hieremias ait: Hic deus est etc.* = *Baruch* 3, 35—37. — *Cyprian. testim.* II, 6: *Item apud Hieremiam prophetam: Hic deus noster etc.* = *Baruch* 3, 35—37. — Das Material aus den späteren Kirchenvätern s. bei Reusch a. a. O., wozu nur noch hinzuzufügen ist *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani ed. Harnack p.* 17 (in: Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. I, Heft 3, 1883).

Unter den griechischen Handschriften sind die wichtigsten: der *Vaticanus* (der aber, da Holmes und Parsons keine Collation davon für unser Buch hatten, auch noch in Fritzsche's Ausgabe nicht berücksichtigt ist), der *Alexandrinus* (bei Holmes und Parsons Nr. III) und der *Marchalianus* (Nr. XII). Im *Sinaiticus* ist Baruch nicht erhalten. — Ueber die Ausgaben s. oben S. 582.

Alte Uebersetzungen. 1) Die lateinische, welche in zwei stark von einander abweichenden Recensionen vorliegt: a) der in die Vulgata übergegangenen, und b) einer zuerst von Joseph Caro, Rom 1688, herausgegebenen. Letztere nach drei Handschriften bei *Sabatier, Biblior. sacror. Latinae versiones antiquae t.* II *p.* 734 *sqq.* Dieselbe auch in: *Bibliotheca Casinensis t.* I (1873) *Florileg. p.* 284—287. Ueber das Verhältniss beider zu einander s. Fritzsche, Handb. I, 175. Reusch, Erklärung des Buchs Baruch S. 88 f. Kneucker, Das Buch Baruch S. 157 ff. — 2) Die beiden syrischen Uebersetzungen. a) Die Peschito oder der syrische Vulgärtext, vgl. oben S. 583. b) Der *Syrus hexaplaris*, der für unser Buch in der Mailänder Handschrift des Syrus hexaplaris erhalten ist. Das Buch Baruch nebst dem Brief Jeremiä hat hieraus zuerst Ceriani herausgegeben (*Monumenta sacra et profana t.* I, *fasc.* 1, 1861). Dasselbe auch in der photolithographischen Nachbildung der ganzen Handschrift (s. oben S. 719). — 3) Eine koptische Uebersetzung hat Brugsch herausgegeben (Zeitschr. für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, 10.—12. Jahrg. 1872—1874; vgl. 1876, S. 148).

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 583. — Commentare: Fritzsche, Exeget. Handb. zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig

1851. — Reusch, Erklärung des Buchs Baruch, Freiburg 1853. — Ewald, Die Propheten des Alten Bundes, Bd. III (2. Aufl. 1868) S. 251—298. — Kneucker, Das Buch Baruch, Geschichte und Kritik, Uebersetzung und Erklärung, Leipzig 1879. — Sonstige Literatur: *Haevernick, De libro Baruchi apocrypho comm. crit. Regim.* 1843. — Hitzig, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 262—273. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (1864) S. 265 ff. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. V, 1862, S. 199—203. XXII, 1879, S. 437—454. XXIII, 1880, S. 412—422. — Kneucker, Ebendas. 1880, S. 309—323. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss (s. oben S. 584).

6. Der Brief Jeremiä.

Der Brief des Jeremias, welcher geschrieben sein will an die zur Abführung nach Babel bestimmten Exulanten, ist eine Warnung vor Götzendienst, welche sich um das Thema bewegt, dass die hölzernen silbernen und goldenen Götzenbilder elende, ohnmächtige und vergängliche Gebilde von Menschenhand sind, die schlechterdings weder Nutzen noch Schaden stiften können. Der Verfasser will durch diese Ausführungen seine Glaubensgenossen in der Diaspora zurückhalten von jeder Betheiligung an heidnischen Culten. Das kleine Schriftstück ist sicher griechisches Original.

Eine Hinweisung auf unseren Brief haben Viele schon in der Stelle II *Makk.* 2, 1 ff. gefunden. Allein das dort Gesagte passt thatsächlich nicht auf denselben. — Wenn Origenes behauptet, dass im hebräischen Kanon mit dem Buch Jeremiä auch die Klagelieder und „der Brief“ verbunden seien (*Euseb. Hist. eccl.* VI, 25, 2: Ἱερεμίας σὺν Θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ ἐν ἑνί), so beruht dies sicher auf einem Versehen. Origenes will nur sagen, dass die jeremianischen Schriften von den Juden als eine gezählt werden, damit die Zahl 22 als Gesammtzahl der heiligen Schriften herauskommt. — Christliche Citate: *Tertullian. Scorpiace c.* 8. *Cyprian. De dominica oratione c.* 5, und Spätere.

In den meisten Handschriften und Ausgaben ist der Brief dem Buch Baruch angehängt (in der Vulgata als dessen 6. Capitel). Es gilt daher in Betreff der Handschriften, Ausgaben, alten Uebersetzungen und exegetischen Hülfsmittel hier fast durchweg dasselbe wie bei Baruch.

III. Historische Literatur.

Die bisher besprochenen literarischen Erzeugnisse sind theils Bearbeitungen, theils Nachahmungen älterer biblischer Schriften. Spezifisch „hellenistisches“ ist daher bei ihnen wenig zu beobachten. In ganz anderer Weise tritt die Eigenart der jüdisch-hellenistischen Literatur zu Tage bei denjenigen Schriftwerken, welche in der Form

an nichtbiblische, griechische Muster sich anlehnen, also auf dem Gebiete der historischen, poetischen und philosophischen Literatur. Zunächst auf dem der historischen. Das pharisäische Judenthum als solches hat kaum ein Interesse für die Geschichte. Die Geschichte ist ihm auch nur eine Lehre, eine Anweisung, wie man Gott dienen solle. Das hellenistische Judenthum ist jedenfalls in weit höherem Masse auch für die Geschichte als solche interessirt. Es gehört zur Bildung der Zeit, dass man die Geschichte der Vergangenheit kennt. Und ein Volk kann nur dann Anspruch darauf machen, zu den Culturvölkern gerechnet zu werden, wenn es eine alte, achtunggebietende Geschichte aufzuweisen hat. Auch die ehedem als barbarisch angesehenen Völker bearbeiten daher jetzt ihre Geschichte in griechischem Gewande, um sie der gesammten gebildeten Welt zugänglich zu machen. An diesen Bestrebungen haben auch die griechischen Juden Antheil genommen. Auch sie bearbeiten ihre heilige Geschichte zur Belehrung sowohl für die eigenen Volksgenossen, wie für die nichtjüdische Welt. Das umfassendste Werk dieser Art, das wir kennen, ist das grosse Geschichtswerk des Josephus. Er hat aber eine Reihe von Vorgängern gehabt, welche bald grössere, bald kleinere Perioden der jüdischen Geschichte in mannigfaltiger Form bearbeitet haben, theils in nüchtern annalistischer Weise (Demetrius), theils mit phantastischer legendarischer Ausschmückung *in majorem Iudaeorum gloriam* (Eupolemus, Artapanus), theils auch in philosophirender Manier, um den grossen jüdischen Gesetzgeber als den besten Philosophen, ja als den Vater aller Philosophie darzustellen (Philo). — Die griechischen Juden haben aber nicht nur die ältere jüdische Geschichte bearbeitet, sondern sie haben auch noch — was das pharisäische Judenthum fast nicht mehr gethan hat — bedeutsame Ereignisse, die sie als Zeitgenossen miterlebt haben, aufgezeichnet, um sie der Nachwelt zu überliefern (Jason von Cyrene, Philo, Josephus, Justus von Tiberias). Manche, welche die Schriftstellerei als Lebensberuf betrieben, sind auf beiden Gebieten zugleich thätig gewesen. Wir stellen daher hier die historischen Werke beiderlei Art zusammen, sowohl die Bearbeitungen der älteren heiligen Geschichte, als die Darstellungen zeitgeschichtlicher Ereignisse.

Die ältesten dieser jüdisch-hellenistischen Geschichtschreiber sind nur durch die Excerpte des Alexander Polyhistor der völligen Vergessenheit entrissen worden. Dieser vielschreibende Literat, der etwa um d. J. 80—40 vor Chr. lebte (nach den Angaben bei *Suidas*, *Lex. s. v.* Ἀλέξανδρος und *Sueton. De gramm. c.* 20, vgl. Müller, *Fragm.* III, 206 und Unger, Philologus 1884, 528 ff.), hat u. A. auch eine Schrift περὶ Ἰουδαίων verfasst, in welcher er Excerpte aus fremden Autoren über die Juden wie es scheint fast

ohne eigene Zuthaten aneinander gereiht hat. Aus dieser Excerptensammlung hat hinwiederum *Eusebius* seiner *Praeparatio evangelica* (IX, 17—39) ein grosses Stück einverleibt. Und fast nur diesem Umstande verdanken wir unsere Kenntniss der ältesten jüdisch-hellenistischen und samaritanischen Bearbeitungen der biblischen Geschichte in prosaischer und poetischer Form: des Demetrius, Eupolemus, Artapanus, Aristeas, Kleodemus, Philo, Theodotus und Ezechiel. Ausser Eusebius citirt auch *Clemens Alexandrinus* einmal Alexander's Schrift περὶ Ἰουδαίων (*Strom.* I, 21, 130); und er benützt sie ohne Zweifel auch da, wo er die von Alexander excerpirten Autoren: Demetrius, Philo, Eupolemus, Artapanus, Ezechiel citirt (*Strom.* I, 21, 141. 23, 153—156). Auch das Citat bei *Josephus Antt.* I, 15 stammt wohl aus der Schrift περὶ Ἰουδαίων, wie denn Josephus auch sonst Bekanntschaft mit derselben verräth (*contra Apion.* I, 23, und verschiedene Spuren in den Antiquitäten). Aber dies ist auch Alles, was uns an selbständigen Citaten aus der Schrift Alexander's erhalten ist. — Die Excerpte bei Eusebius sind chronologisch geordnet. Sie beginnen mit Bruchstücken über die Geschichte Abraham's aus Eupolemus, Artapanus, Molon, Philo, Kleodemus. Es folgen darauf Stücke über die Geschichte Jakob's aus Demetrius und Theodotus; darauf solche über Joseph aus Artapanus und Philo u. s. w. Dass diese Ordnung nicht erst von Eusebius herrührt, sondern von Alexander Polyhistor selbst befolgt war, zeigt schon die Beschaffenheit des Textes. Denn die einzelnen Stücke sind durch verbindende Worte von Alexander selbst aneinander gefügt. Bestätigt wird dies aber durch Vergleichung der Citate bei Clemens Alexandrinus. Wie bei Eusebius so folgen nämlich auch bei Clemens Al. unmittelbar auf einander die Excerpte über die Geschichte des Moses aus:

Eupolemus = *Euseb.* IX, 26 = *Clemens Str.* I, 23, 153.
Artapanus = *Euseb.* IX, 27 = *Clemens Str.* I, 23, 154.
Ezechiel = *Euseb.* IX, 28 = *Clemens Str.* I, 23, 155—156.

Man sieht also, dass dies die ursprüngliche Ordnung des Alexander Polyhistor ist. — Die Echtheit der Schrift Alexander's ist mehrfach bestritten worden; in neuerer Zeit bes. von Rauch und Cruice. Man meint, es sei undenkbar, dass ein heidnischer Schriftsteller wie Alexander ein so specielles Interesse für die jüdischen Dinge hätte haben sollen; auch findet man es auffällig, dass er die alttestamentlichen Schriften als ἱεραὶ βίβλοι bezeichnet (*Euseb.* IX, 24. 29, 15), und dass er hier so ausführliche Darstellungen der jüdischen Geschichte mittheilt, während er sonst die abenteuerlichste Unkenntniss derselben verräth. Gegenüber diesen Einwürfen ist jedoch die

Echtheit von Hulleman (S. 156 f.), Müller (*Fragm.* III, 209), und namentlich Freudenthal (S. 174—184) mit überzeugenden Gründen vertheidigt worden. Die Frage ist übrigens nicht von hervorragender Bedeutung, da es ziemlich gleichgültig ist, ob die Excerpte von Alexander selbst oder einem Anderen zusammengestellt worden sind. Jedenfalls bürgt die ausserordentliche Verschiedenheit der Fragmente nach Form und Inhalt dafür, dass wir es mit Auszügen aus wirklich existirenden Schriften, und nicht mit der einheitlichen Arbeit eines Fälschers zu thun haben. Nur für die Altersbestimmung wäre es von Belang, wenn sich wirklich nachweisen liesse, dass die Zusammenstellung nicht von Alexander Polyhistor herrührt, insofern dann die Zeit Alexander's als Altersgrenze hinwegfiele. Die Fragmente an sich bieten keinen Anlass, sie in eine spätere Zeit zu setzen. Denn der jüngste unter den excerpirten Schriftstellern, dessen Zeit sich unabhängig von Alexander bestimmen lässt, ist Apollonius Molon (*Euseb.* IX, 19), ein griechischer Rhetor, wahrscheinlich um 120—100 v. Chr. (s. unten Abschnitt VI).

Bezugnahme auf jüdische Dinge finden wir auch noch in anderen Schriften des Polyhistor. So hat er in seiner Chaldäischen Urgeschichte die jüdische Sibylle citirt (*Euseb. Chron. ed. Schöne* I, 23. *Cyrill. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 9c. *Syncell. ed. Dindorf* I, 81. Vgl. *Joseph. Antt.* I, 4, 3, Freudenthal S. 25 f.). In seiner Schrift über Italien fand sich die abenteuerliche Behauptung, dass das jüdische Gesetz von einer Frau Namens Moso stamme (*Suidas Lex. s. v.* Ἀλέξανδρος, Müller *fragm. n.* 25); und einer Schrift über Syrien gehört wahrscheinlich die Notiz an, dass Judäa seinen Namen von Juda und Idumäa, den Kindern der Semiramis habe (*Steph. Byz. s. v.* Ἰουδαία, Müller *fragm. n.* 98—102). Eben diese seltsamen Behauptungen haben Anlass dazu gegeben, dem Alexander die Schrift περὶ Ἰουδαίων abzusprechen — sehr mit Unrecht; denn er schreibt einfach ab, was er in seinen Vorlagen findet. Je nach der Beschaffenheit dieser sind daher seine Notizen bald gut und bald schlecht. — Nur auf einer etwas leichtfertigen Combination beruht es, wenn die pseudojustin'sche *Cohort. ad Graec. c.* 9 dem Alexander auch eine Angabe über das Alter des Moses zuschreibt (s. meinen Aufsatz über Julius Africanus als Quelle der pseudojustin'schen *Cohortatio ad Graecos* in Brieger's Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II, 1878, S. 319 ff.).

Text der Fragmente περὶ Ἰουδαίων in: *Eusebii Evangelicae Praeparationis libri* XV *ed. Gaisford,* 4 Bde. Oxford 1843. — *Clementis Alex. Opera ed. Dindorf,* 4 Bde. Oxford 1869. — Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum T.* III *p.* 211—230. — Die prosaischen Fragmente am besten, z. Th. nach neuen Collationen der Handschriften, bei Freudenthal, Alex. Polyh. S. 219—236. — Ueber die Handschriften und Ausgaben des Eusebius s. Freudenthal S. 199—202.

Vgl. überhaupt: Rauch, *De Alexandri Polyhistoris vita atque scriptis. Heidelb.* 1843 [v. Müller u. A. als „Rumpf" citirt]. — Cruice, *De Fl. Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate* (*Paris* 1844) *p.* 20—30. — Hulleman, *De Corn. Alexandro Polyhistore* (*Miscellanea philologa et paedagoga edd. gymnasiorum Batavorum doctores T.* I, 1849, *p.* 87—178).

C. Müller, *Fragm. hist. graec.* III, 206—244. — Vaillant, *De historicis qui ante Josephum Judaicas res scripsere, nempe Aristea, Demetrio, Eupolemo, Hecataeo Abderita, Cleodemo, Artapano, Justo Tiberiensi, Cornelio Alexandro Polyhistore* (*Paris* 1851, *Didot*) *p.* 88—98 [Nachtreter von Cruice]. — Creuzer, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 76 f. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 570 ff. — Westermann in Pauly's Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. I, 1 (2. Aufl. 1864) S. 734 f., — Freudenthal, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke. Bresl. 1875. — Reuss, Gesch. der heiligen Schriften A. T.'s (1881) §. 520—521. — Unger, Wann schrieb Alexander Polyhistor? (Philologus Bd. XLIII, 1884, S. 528—531).

1. Demetrius.

In demselben Jahrhundert, in welchem Berosus die Urgeschichte der Chaldäer und Manetho die der Aegypter verfasste, nur etwa 60 Jahre später als diese, bearbeitete ein jüdischer Hellenist Demetrius die Geschichte Israel's in knapper chronologischer Form, gleichfalls wie jene nach den heiligen Urkunden. Als Titel des Werkes giebt *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 an: περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων. Und man hat schwerlich Ursache, an der Richtigkeit dieses Titels deshalb zu zweifeln, weil die Fragmente fast nur die älteste Zeit behandeln (so Freudenthal S. 205 f.). Denn auch Justus von Tiberias z. B. hat in seiner Chronik der jüdischen Könige die Zeit Mosis behandelt. Das erste Fragment bei *Euseb. praep. ev.* IX, 21 behandelt die Geschichte Jakob's von seiner Auswanderung nach Mesopotamien bis zu seinem Tode. Am Schlusse wird noch die Genealogie des Stammes Levi bis zur Geburt des Aaron und Moses fortgeführt. Ein besonderes Augenmerk ist dabei auf die Chronologie gerichtet. Ja das Ganze ist weit mehr eine Feststellung der Chronologie, als eine eigentliche Geschichtserzählung. Für jedes einzelne Ereigniss im Leben Jakob's wird genau die Zeit festgestellt, z. B. für die Geburt jedes einzelnen seiner zwölf Söhne und dergl. Natürlich müssen dabei manche Daten postulirt werden, für welche die heilige Schrift keinen Anhaltspunkt bietet. Ein grosser Theil der chronologischen Ansätze ist jedoch durch Combination, und zwar z. T. sehr complicirte Combination wirklicher Daten der heil. Schrift gewonnen. Ein zweites Fragment (*Euseb. Praep. ev.* IX, 29, 1—3), aus der Geschichte des Moses, beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Nachweis, dass Zippora, die Frau des Moses, von Abraham und der Ketura abstamme. Dies Fragment ist auch im *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 117 benützt, und nach Eusebius in dem *Chron. Anon.* bei *Cramer Anecdota Paris.* II, 256 citirt. In einem dritten (*Euseb. Pr. ev.* IX, 29, 15) wird die Geschichte vom Bitter-

wasser (*Exod.* 15, 22 ff.) berichtet. Endlich das chronologische Fragment, welches *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 aufbewahrt hat, giebt genaue Bestimmungen über die Länge des Zeitraumes von der Wegführung der zehn Stämme und der Stämme Juda und Benjamin in's Exil bis auf Ptolemäus IV. — Eben dieses Fragment giebt uns auch Aufschluss über die Zeit des Demetrius. Denn es ist klar, dass er für seine Berechnungen die Zeit Ptolemäus' IV (222—205 vor Chr.) deshalb als Endpunkt gewählt hat, weil er selbst unter diesem Könige lebte. — Hieraus ergiebt sich zugleich ein wichtiger Anhaltspunkt für die Bestimmung des Alters der LXX. Dass nämlich Demetrius die Pentateuchübersetzung der LXX benützt hat, hat selbst Hody anerkannt, obwohl es seiner Tendenz, die geringe Verbreitung der LXX nachzuweisen, unbequem ist. — Bei einem Blick auf den Inhalt der Fragmente bedarf es nicht erst des Beweises, dass ihr Verfasser ein Jude war. Einem Heiden würde es sicher nicht in den Sinn gekommen sein, sich so peinlich um Berechnung und Ergänzung der biblischen Chronologie zu bemühen. Trotzdem hat ihn *Josephus* für einen solchen gehalten und ihn sogar mit Demetrius Phalereus verwechselt (*Contra Apion.* I, 23 = *Euseb. Praep. evang.* IX, 42; vgl. Müller, *Fragm.* II, 369[a]. Freudenthal S. 170 Anm.). Und auch noch bei Neueren, z. B. Hody, findet sich die irrige Ansicht, dass er Heide gewesen sei. Das Richtige haben aber schon *Eusebius Hist. eccl.* VI, 13, 7 und nach ihm *Hieronymus De vir. illustr.* c. 38 (*ed. Vallarsi* II, 879).

Clemens Alex. Strom. I, 21, 141: *Δημήτριος δέ φησιν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων τὴν Ἰούδα φυλὴν καὶ Βενιαμὶν καὶ Λευὶ μὴ αἰχμαλωτισθῆναι ὑπὸ τοῦ Σεναχηρεὶμ, ἀλλ' εἶναι ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ταύτης εἰς τὴν ἐσχάτην, ἣν ἐποιήσατο Ναβουχοδονόσορ ἐξ Ἱεροσολύμων, ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι ὀκτὼ μῆνας ἕξ. ἀφ' οὗ δὲ αἱ φυλαὶ αἱ δέκα ἐκ Σαμαρείας αἰχμάλωτοι γεγόνασιν ἕως Πτολεμαίου τετάρτου* [222 vor Chr.] *ἔτη πεντακόσια ἑβδομήκοντα τρία μῆνας ἐννέα, ἀφ' οὗ δὲ ἐξ Ἱεροσολύμων ἔτη τριακόσια τριάκοντα ὀκτὼ μῆνας τρεῖς.* — Der Text dieses Fragmentes ist mehrfach corrumpirt. — 1) Unmöglich kann der in der biblischen Chronologie peinlich genaue Demetrius von der Wegführung der zehn Stämme bis zur Wegführung der Stämme Juda und Benjamin ein Intervall von 573—338 = 235 Jahren berechnet haben, da der Zwischenraum etwa hundert Jahre weniger beträgt. Es ist also entweder die Zahl 573 um hundert zu reduciren oder die Zahl 338 um hundert zu vergrössern. Letzteres ist ohne Zweifel das Richtige, da nachweisbar auch andere Chronologen der älteren Zeit den nachexilischen Zeitraum zu gross berechnet haben (s. oben bei Daniel S. 616). Hat hiernach Demetrius für diese Zeit etwa 70 Jahre zu viel angesetzt, so ist es doch aus eben jenem Grunde durchaus unmotivirt, diesen Irrthum durch Aenderung von „Ptolemäus IV“ in „Ptolemäus VII“ zu beseitigen. Denn auch bei dem genauen Demetrius kann ein solcher Irrthum in der nachexilischen Zeit nicht auffallen, da ihn hier die biblischen Zahlen völlig im Stiche liessen. — 2) Durch Kürzung des Textes ist der Widersinn entstanden, dass zuerst ein *αἰχμαλωτισθῆναι ὑπὸ τοῦ Σε-*

ναχηρείμ negirt, und dann doch von dieser *αἰχμαλωσία* an gerechnet wird. Der Gedanke des ursprünglichen Textes ist ohne Zweifel der, dass die Stämme Juda und Benjamin von Sanherib nicht gefangen genommen, sondern nur gebrandschatzt wurden; und dass von diesem Plünderungszuge Sanherib's bis zur Wegführung Juda's und Benjamin's noch 128 Jahre verflossen. Mit dieser Rechnung stimmt dann auf's Beste, dass von der Wegführung der zehn Stämme bis zur Wegführung Juda's und Benjamin's 573—438 = 135 Jahre gezählt werden. Denn die Wegführung der zehn Stämme durch Salmanassar fand in der That etwa 7—8 Jahre vor dem Einfall Sanherib's in Judäa statt (II *Reg.* 18, 9—13).

Vgl. überhaupt: Vigerus' Anmerkungen zu seiner Ausg. der *Praep. evang.* des Eusebius (1628). — Huetius, *Demonstr. evang.* (*ed.* 5. *Lips.* 1703) *Prop.* IV *c.* 2 §. 22 u. 30. — Hody, *De biblior. textibus* (1705) *p.* 107. — Valckenaer, *De Aristobulo p.* 18. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Rel.-Phil. II, 220 f. — Cruice, *De Fl. Josephi fide* (1844) *p.* 53—58. — C. Müller, *Fragm. hist. graec.* III, 207 *sqq.* — Vaillant, *De historicis qui ante Josephum Judaicas res scripsere* (*Paris* 1851) *p.* 45—52. — Herzfeld, Gesch. des V. Jisrael III, 486—488. 575 f. — M. Niebuhr, Gesch. Assur's und Babel's (1857) S. 101—104. — Freudenthal, Alexander Polyhistor (1875) S. 35—82. 205 ff. 219 ff. — Mendelssohn, Anzeige Freudenthal's in der Jenaer Lit.-Ztg. 1875 Nr. 6. — Siegfried, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 475. — Gutschmid, Jahrbb. für protestant. Theol. 1875, S. 744 ff. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1877, S. 68 ff. — Bloch, Die Quellen des Fl. Josephus (1879), S. 56 ff.

2. Eupolemus.

Statt der trockenen chronologischen Berechnungen des Demetrius finden wir schon bei Eupolemus eine farbenreiche, mit dem Stoffe frei schaltende Erzählung, welche die biblische Geschichte durch allerlei Zuthaten weiter ausschmückt. Man hat früher drei Werke dieses Mannes unterschieden: 1) *Περὶ τῶν τῆς Ἀσσυρίας Ἰουδαίων*, 2) *Περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας*, 3) *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων* (so Kuhlmey S. 3). Hievon kommt das erste schon deshalb in Wegfall, weil in dem Fragm. bei *Euseb. Praep. ev.* IX, 17: *Εὐπόλεμος δὲ ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας φησὶ πόλιν Βαβυλῶνα πρῶτον μὲν κτισθῆναι ὑπὸ τῶν κ. τ. λ.* die Worte *τῆς Ἀσσυρίας* sicher zum Folgenden zu beziehen sind (Rauch S. 21, Freudenthal S. 207). Der Titel *περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων* ist gesichert durch *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 153. Diesem Werke gehört aber ohne Zweifel auch das auf die Geschichte David's und Salomo's bezügliche Fragment bei *Euseb. Praep. ev.* IX, 30—34 an, welches Alexander Polyhistor einer Schrift *περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας* entnommen haben will (Freudenthal S. 208). Somit erhalten wir statt der vermeintlichen drei in Wahrheit nur ein Werk. — Das erste Fragment (*Euseb. Praep. ev.* IX, 17) gehört wahrscheinlich dem

Eupolemus gar nicht an (vgl. hierüber unten Nr. 6). Ein zweites, fast gleichlautend bei *Euseb. Pr. ev.* IX, 26 und *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 153, stellt Moses als den „ersten Weisen" hin, der den Juden die Kunde der Buchstabenschrift überliefert habe, die dann von den Juden zu den Phöniciern und von diesen zu den Hellenen übergegangen sei. Aus Eusebius hat dies Fragment auch das *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 117 und aus Clemens *Cyrillus Alex. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 231[d]. Auf die Geschichte David's und Salomo's bezieht sich das grosse Fragment bei *Euseb. Pr. ev.* IX, 30—34. Es beginnt mit einer summarischen Chronologie von Moses bis David, erzählt dann kurz die Hauptthatsachen aus der Geschichte David's (*Euseb.* IX, 30) und theilt hierauf einen Briefwechsel zwischen Salomo und den Königen Uaphres von Aegypten und Suron von Phönicien wegen Unterstützung des Tempelbaues mit (*Euseb.* IX, 31—34; vgl. *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 130, *Chron. pasch. ed. Dind.* I, 168); zuletzt wird noch der Tempelbau selbst ausführlich beschrieben (*Euseb.* IX, 34). Der Briefwechsel mit Suron (= Hiram) ist aus II *Chron.* 2, 2—15, vgl. I *Reg.* 5, 15—25, entnommen; der mit Uaphres aber nach diesem Muster frei nachgebildet. Wahrscheinlich gehört dem Eupolemus auch das Fragm. bei *Euseb.* IX, 39 an, in welchem erzählt wird, wie Jeremias das Exil weissagt, und wie seine Weissagung durch die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar in Erfüllung geht. Das Fragment ist, nach der Lesart der besseren Handschriften, anonym, darf aber aus innern Gründen dem Eupolemus zugeschrieben werden (Freudenthal S. 208 f.). — Ueber die Zeit des Eupolemus giebt uns wieder ein chronologisches Fragment bei *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 Aufschluss, welches in summarischer Weise die Zeit von Adam, *resp.* Moses bis zum 5. Jahre des Demetrius oder dem 12. des Ptolemäus berechnet. Unter jenem Demetrius ist wahrscheinlich (s. unten) Demetrius I Soter (162—150 v. Chr.) zu verstehen, wornach also Eupolemus im J. 158/157 v. Chr. oder bald darnach geschrieben haben würde. Er kann daher mit dem I *Makk.* 8, 17 erwähnten Eupolemus identisch sein, wie von Vielen angenommen worden ist. — In diesem Falle wäre er Palästinenser, wofür allerdings auch der Umstand spricht, dass er neben der Uebersetzung der LXX, von welcher ihm sicher das Buch der Chronik vorgelegen hat, auch den hebräischen Grundtext benützt zu haben scheint (Freudenthal S. 108. 119). — Ueber seine Nationalität: ob Jude oder Heide, gehen die Ansichten ähnlich wie bei Demetrius auseinander. *Josephus c. Apion.* I, 23 (= *Euseb. Praep. ev.* IX, 42) hat auch ihn für einen Heiden gehalten, und so noch Hody und Kuhlmey. Hingegen *Eusebius Hist. eccl.* VI, 13, 7 und *Hieronymus De viris illustr. c.* 38

halten ihn für einen Juden. Und dies ist ohne Zweifel das Richtige, wie zuletzt Freudenthal (S. 83—85. 109 f.) gezeigt hat.

Clemens. Alex. Strom. I, 21, 141: *Ἔτι δὲ καὶ Εὐπόλεμος ἐν τῇ ὁμοίᾳ πραγματείᾳ τὰ πάντα ἔτη φησὶν ἀπὸ Ἀδὰμ ἄχρι τοῦ πέμπτου ἔτους Δημητρίου βασιλείας, Πτολεμαίου τὸ δωδέκατον βασιλεύοντος Αἰγύπτου, συνάγεσθαι ἔτη ,ερμθ'. ἀφ' οὗ δὲ χρόνου ἐξήγαγε Μωυσῆς τοὺς Ἰουδαίους ἐξ Αἰγύπτου ἐπὶ τὴν προειρημένην προθεσμίαν συνάγεσθαι ἔτη δισχίλια πεντακόσια ὀγδοήκοντα. [ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου τούτου ἄχρι τῶν ἐν Ῥώμῃ ὑπάτων Γαΐου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ συναθροίζεται ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι].* — Auch in diesem Fragment ist der Text fehlerhaft. Sicher ist vor allem, dass die Zahl 2580 in 1580 zu verbessern ist, da Eupolemus von Moses bis auf seine Zeit nicht 2580 Jahre gerechnet haben kann. Sodann aber verursacht der Synchronismus des 5. Jahres des Demetrius und des 12. des Ptolemäus Schwierigkeiten. Denn mit dem 5. Jahre Demetrius' II (= 142/141 v. Chr.) trifft überhaupt kein 12. Jahr eines Ptolemäers zusammen. Mit dem 5. Jahre Demetrius' I (= 158/157) berührt sich zwar das 12. des Ptolemäus VII (= 159/158). Aber Ptolemäus VII Physkon war damals nur Beherrscher von Cyrenaica. In Aegypten regierte gleichzeitig sein Bruder Ptolemäus VI Philometor, der jedoch schon 4 Jahre früher die Regierung angetreten hatte. Man wird also entweder mit Gutschmid die ganze Angabe über Ptolemäus für Glossem zu halten oder, was einfacher ist, die Zahl zu ändern haben. Wie dem auch sei — für die Annahme, dass Demetrius I Soter gemeint sei, spricht namentlich der Umstand, dass jedenfalls Clemens Alex. es so angesehen hat. Denn er berechnet vom 5. Jahre des Demetrius bis zum Consulat des Cn. Domitius Calvinus und C. Asinius Pollio (diese Namen stecken sicher in den corrumpirten Worten *Γαΐου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ*), d. h. bis zum J. 40 vor Chr., in welchem Herodes zum König ernannt wurde (*Joseph. Antt.* XIV, 14, 5), 120 Jahre, was nothwendig auf Demetrius I zurückführt, wenn die Rechnung auch nicht ganz genau ist. — Die Schlussworte hat am Besten wohl Gutschmid hergestellt durch die Ergänzung *Γναίου Δομετίου καὶ Ἀσινίου ὑπὸ Κασιανοῦ συναθροίζεται.* Cassianus wird als Chronolog von *Clem. Strom.* I, 21, 101 erwähnt.

Vgl. überhaupt: Huetius, *Demonstr. evang. Prop.* IV *c.* 2 §. 29. — Hody, *De biblior. textib. p.* 106. — Valckenaer, *De Aristobulo p.* 18. 24. — Dähne, Geschichtl. Darstellung II, 221 f. — Kuhlmey, *Eupolemi fragmenta prolegomenis et commentario instructa. Berol.* 1840. — Rauch, *De Alex. Polyh. p.* 20—22. — Cruice, *De Fl. Jos. fide p.* 58—61. — C. Müller, *Fragm. hist. gr.* III, 207 *sqq.* — Vaillant, *De historicis etc. p.* 52—59. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 481—483. 572—574. — M. Niebuhr, Gesch. Assur's S. 353—356. — Cobet, in: *Λόγιος Ἑρμῆς ἐκδ. ὑπὸ Κόντου* Bd. I (Leyden 1866) S. 168 f. — Ewald, Gesch. d. V. Isr. I, 76. VII, 91. 92. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 82 ff. 105—130. 208 ff. 225 ff. — Siegfried, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 476 ff. — Gutschmid, Jahrbb. f. prot. Theol. 1875, S. 749 ff. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1877, S. 61 ff. — Bloch, Die Quellen des Fl. Josephus (1879) S. 58 ff.

3. Artapanus.

Noch weiter als Eupolemus entfernt sich Artapanus in seiner Schrift *περὶ Ἰουδαίων* von der nüchternen schmucklosen Art des Demetrius. Bei ihm wird die biblische Geschichte schon ganz methodisch durch abgeschmackt-phantastische Zuthaten ausgeschmückt oder vielmehr umgedichtet; und diese Umdichtung steht durchweg im Dienste der Tendenz einer Glorificirung des jüdischen Volkes. Ein Hauptaugenmerk ist dabei auf den Nachweis gerichtet, dass die Aegypter alle nützlichen Kenntnisse und Einrichtungen den Juden verdanken. So erzählt gleich das erste Fragment (*Euseb. Praep. ev.* IX, 18), dass Abraham, als er nach Aegypten eingewandert war, den König Pharethothes in der Astrologie unterrichtete. Ein zweites (*Euseb.* IX, 23) berichtet, wie Joseph, vom König zum obersten Verwalter des Landes erhoben, für bessere Bebauung des Landes sorgte. Vollends aber das grosse Stück über Moses (*Euseb.* IX, 27) führt den ausführlichen Nachweis, dass dieser der eigentliche Begründer aller Cultur in Aegypten war — selbst der Götterverehrung. Er ist es nämlich, den die Griechen Musäus nennen, der Lehrer des Orpheus, der Urheber einer Menge nützlicher Erfindungen und Kenntnisse: der Schifffahrt und Baukunst und Kriegskunde und der Philosophie. Er hat auch das Land in 36 Nomen getheilt und einem jeden Nomos befohlen, Gott zu verehren; auch hat er den Priestern die heiligen Schriftzeichen übergeben. Auch die staatlichen Verhältnisse hat er in Ordnung gebracht. Darum ist er von den Aegyptern geliebt und Hermes genannt worden *διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν*. Der König Chenephres aber suchte aus Neid, ihn aus dem Wege zu schaffen. Doch führten alle Mittel, die er wählte, nicht zum Ziel. Als Chenephres gestorben war, erhielt Moses von Gott den Befehl, sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien. Die Geschichte des Auszuges und alles dessen, was ihm voranging, namentlich der Wunder, durch welche die Erlaubniss zum Auszug erzwungen wurde, wird dann im Anschluss an die biblische Erzählung, aber ebenfalls mit vielen Zuthaten und Ausschmückungen, ausführlich erzählt. — Einzelne Züge aus dieser Geschichte werden auch unter ausdrücklicher Berufung auf Artapanus bei *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 154, im *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 117 und im *Chron. anonym.* bei *Cramer Anecdota Paris.* II, 176 erwähnt. Spuren der Benützung lassen sich namentlich bei Josephus nachweisen (s. Freudenthal S. 169—171). — Je deutlicher in der Tendenz des Ganzen der jüdische Verfasser sich verräth, um so auffallender scheint es, dass Moses und die Patriarchen als Begründer des ägyptischen Göttercultus dargestellt

werden. Jakob und seine Söhne gründen die Heiligthümer zu Athos und Heliopolis (23, 4), Moses weist jeden Nomos an, „den Gott zu verehren" (27, 4: *τὸν θεὸν σεφθήσεσθαι*), er verordnet die Heiligung des Ibis (27, 9) und des Apis (27, 12). Mit einem Worte: der ägyptische Cultus wird auf jüdische Autoritäten zurückgeführt. Diese Thatsache hat Freudenthal durch die Annahme erklärt, dass der Verf. zwar Jude sei, aber für einen Heiden und zwar einen ägyptischen Priester gelten wolle (S. 149 f. 152 f.) — schwerlich richtig. Denn nirgends tritt ein solches Bestreben deutlich hervor. Namentlich würde bei dieser Tendenz doch nicht ein ganz unbekannter Name wie Artapanus als Schild gewählt worden sein. Und jene Erscheinungen werden damit gar nicht erklärt. Denn gerade wenn die Schrift unter heidnischer Maske aufträte, wäre zu erwarten, dass im Namen dieser anerkannten Autorität energisch gegen die Gräuel des Götzendienstes geeifert würde, wie dies z. B. von der Sibylle (III, 30) und von Pseudo-Aristeas (*p.* 38, 14 *sq. ed. Mor. Schmidt*) thatsächlich geschieht. Es bleibt also unter allen Umständen die auffallende Thatsache bestehen, dass ein jüdischer Schriftsteller Moses als Begründer des ägyptischen Göttercultus dargestellt hat. Aber so auffällig dies scheinen mag: es erklärt sich aus der Tendenz des Ganzen. Moses hat eben alle Cultur gebracht, auch die religiöse. Dies und nichts anderes ist der Sinn. Und dabei ist zu beachten, dass der heidnische Cultus doch im Grunde in ziemlich ungefährlichem Lichte dargestellt wird. Denn die heiligen Thiere werden nicht sowohl angebetet, als vielmehr um ihrer Nützlichkeit willen „geweiht" — wir müssen wohl hinzudenken: *τῷ θεῷ*. Immerhin haben wir es auch so noch mit einem jüdischen Schriftsteller zu thun, dem der Glanz und die Ehre des jüdischen Namens mehr am Herzen lagen, als die Reinheit der Gottesverehrung. Vielleicht hat auch die apologetische Absicht mitgewirkt, die Juden, die als Verächter der Götter verschrieen waren, gerade als Begründer religiöser Culte erscheinen zu lassen. Dass der Verf. ein Aegypter war, bedarf bei dem starken Hervortreten der ägyptischen Beziehungen nicht erst des Beweises. — In Betreff der Zeit lässt sich bei ihm und den Folgenden nur so viel mit Bestimmtheit sagen, dass er vor Alexander Polyhistor gelebt hat.

Vgl. überhaupt: Huetius, *Demonstr. evang. Prop.* IV, *c.* 2 §. 62. — Valckenaer, *De Aristobulo p.* 26. — Dähne, Geschichtl. Darstellung II, 200—203. — Rauch, *De Alexandro Polyhistore p.* 22 *sq.* — C. Müller, *Fragm.* III, 207 *sqq.* — Vaillant, *De historicis etc. p.* 74—83. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 483—486. 574. — Cobet im *Λόγιος Ἑρμῆς* I, 170. 171. — Ewald II, 129. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 143—174. 215 ff. 231 ff. — Bloch, Die Quellen des Josephus S. 60 ff.

4. Aristeas.

Aus der Schrift eines sonst nicht bekannten Aristeas περὶ Ἰουδαίων ist bei *Euseb. Praep. ev.* IX, 25 ein Fragment mitgetheilt, in welchem die Geschichte Hiob's in Uebereinstimmung mit der Bibel kurz erzählt wird. Die Geschichte selbst bietet nichts Bemerkenswerthes dar. Nur die Personalien sowohl Hiob's als seiner Freunde sind auf Grund anderweitigen biblischen Materiales ergänzt. So heisst es von Hiob, er habe früher Jobab geheissen, indem offenbar Ἰώβ identificirt ist mit Ἰωβάβ *Gen.* 36, 33. Auf Grund dieser Identificirung wird dann Hiob zu einem Nachkommen Esau's gemacht; denn Jobab war ein Sohn des Serach (*Gen.* 36, 33) und dieser ein Enkel Esau's (*Gen.* 36, 10 u. 13). Freilich soll nach dem Auszug des Alexander Polyhistor Aristeas erzählt haben, dass Esau selbst „die Bassara geheirathet und mit ihr den Hiob erzeugt habe" (τὸν Ἡσαυ γήμαντα Βασσάραν ἐν Ἐδὼμ γεννῆσαι Ἰώβ). Allein höchst wahrscheinlich beruht dies auf einem ungenauen Referat des Alexander Polyhistor; denn der aus der Bibel schöpfende Aristeas wird den Jobab sicherlich nicht als Sohn, sondern richtig als Urenkel Esau's bezeichnet haben. Aus *Gen.* 36, 33 stammt auch der Name der Bassara als der Mutter Hiob's (Ἰωβὰβ υἱὸς Ζαρὰ ἐκ Βοσόρρας, wo freilich Bosra in Wirklichkeit nicht die Mutter, sondern die Heimath Jobab's bezeichnet). — Unser Verfasser hat bereits die Septuaginta-Uebersetzung des Buches Hiob benützt. Merkwürdig ist aber, dass in der Nachschrift der LXX zu Hiob die Personalien Hiob's ganz ebenso wie von Aristeas zusammengestellt werden. Freudenthal hält es für sicher, dass diese Nachschrift erst aus Aristeas geschöpft ist.

Vgl. überhaupt: *C. Müller*, *Fragm.* III, 207 *sqq.* — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 488 f. 577—579. — Ewald VII, 92. — Freudenthal, Alex. Polyhistor S. 136—143. 231.

5. Kleodemus oder Malchus.

Ein classisches Beispiel für die im ganzen Bereiche des Hellenismus beliebte Vermengung einheimischer (orientalischer) und griechischer Sagen scheint die Schrift eines gewissen Kleodemus oder Malchus dargeboten zu haben, über die uns leider nur eine kurze Notiz erhalten ist. Die betreffende Mittheilung des Alexander Polyhistor hat *Eusebius Praep. ev.* IX, 20 nicht direct aus Alexander Polyhistor, sondern aus *Josephus Antt.* I, 15 entnommen, der seinerseits den Alexander wörtlich citirt. Der Verfasser wird hier bezeichnet als Κλεόδημος ὁ προφήτης ὁ καὶ Μάλχος, ὁ ἱστορῶν τὰ περὶ Ἰου-

δαίων καθὼς καὶ Μωϋσῆς ἱστόρησεν ὁ νομοθέτης αὐτῶν. Sowohl der semitische Name Malchus als der Inhalt seines Werkes beweist, dass der Verfasser kein Grieche, sondern entweder Jude oder Samaritaner war. Freudenthal zieht letztere Annahme vor, hauptsächlich wegen der Vermengung griechischer und jüdischer Sagen. Dieselbe ist aber bei einem Juden um 200—100 vor Chr. ebenso gut möglich, wie bei einem Samaritaner. — In dem Werke dieses Malchus war erzählt, dass Abraham von der Ketura drei Söhne hatte, *Ἀφέραν Ἀσουρεὶμ Ἰάφραν*, von welchen die Assyrer und die Stadt Aphra und das Land Africa den Namen haben. Die Orthographie der Namen (die ich nach Freudenthal gegeben habe) schwankt sehr. Identisch sind damit offenbar *Gen.* 25, 3—4: אַשּׁוּרִם, עֵיפָה und עֵפֶר. Während aber *Gen.* 25 arabische Stämme gemeint sind, leitet unser Verfasser ganz andere ihm bekannte Völkerschaften davon ab. Und er erzählt dann weiter, die drei Söhne Abrahams seien mit Herakles gegen Libyen und Antäus gezogen, und Herakles habe die Tochter des Aphra geheirathet und mit ihr den Diodorus erzeugt, dessen Sohn hinwieder Sophonas (oder Sophax) gewesen sei, von welchem die Sophaker den Namen hätten. — Die letzteren Sagen finden sich auch in der libyschen (oder römischen?) Geschichte des Königs Juba (*Plutarch. Sertor. c.* 9, auch bei *Müller, Fragm. hist. gr.* III, 471); nur dass hier das genealogische Verhältniss des Diodorus und Sophax umgekehrt ist: Herakles erzeugt mit Tinge, der Wittwe des Antäus, den Sophax; und des letzteren Sohn ist Diodorus.

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragm.* III, 207 *sqq.* — *Vaillant, De historicis etc. p.* 72—74. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 489. 575. — Ewald VII, 91. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 130—136. 215. 230. — Siegfried, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1875, S. 476 f.

6. Ein Anonymus.

Unter den Excerpten des Alexander Polyhistor finden sich *Euseb. Praep. ev.* IX, 17 und 18 zwei, die ihrem Inhalte nach offenbar identisch sind, wenn auch das letztere viel kürzer ist als das erstere. Das längere Excerpt (*Euseb.* IX, 17) giebt sich als ein Auszug aus Eupolemus, welcher berichte, dass Abraham in der [drei]zehnten Generation aus dem Geschlecht der Giganten entsprossen sei, welche nach der grossen Fluth den babylonischen Thurm gebaut hätten. Er selbst, Abraham, sei aus Chaldäa nach Phönizien ausgewandert und habe den Phöniziern gelehrt *τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τὰ ἄλλα πάντα.* Auch im Krieg habe er sich ihnen nützlich erwiesen. Dann sei er wegen einer Hungersnoth nach Aegypten gezogen, wo er bei den Priestern in Heliopolis gelebt und ihnen vieles mitgetheilt

und ihnen τὴν ἀστρολογίαν καὶ τὰ λοιπά gelehrt habe. Der eigentliche Erfinder der Astrologie sei aber Henoch, der sie von den Engeln empfangen und den Menschen mitgetheilt habe. — Im Wesentlichen dasselbe, nur viel kürzer, wird in dem zweiten Excerpt *Euseb.* IX, 18 erzählt, welches Alexander Polyhistor aus einer anonymen Schrift entnommen hat (ἐν δὲ ἀδεσπότοις εὕρομεν). Wenn schon dieses Parallel-Verhältniss auffallend ist, so kommt noch hinzu, dass das längere Excerpt schwerlich aus Eupolemus sein kann. Eupolemus war Jude; in dem Excerpt wird aber der Garizim erklärt durch ὄρος ὑψίστου. Auch war nach Eupolemus Moses der erste Weise (*Eus.* IX, 26), während in dem Excerpt bereits Abraham als Vater aller Wissenschaft verherrlicht wird. Es ist daher eine ansprechende Vermuthung Freudenthal's, dass die Vorlage beider Stücke identisch ist, nämlich eine anonyme Schrift eines Samaritaners, und dass das längere Excerpt von Alexander aus Versehen dem Eupolemus zugeschrieben worden sei. — Auch in dieser Schrift waren, was hier noch zu erwähnen ist, zum Theil griechische Sagen mit der biblischen Geschichte verschmolzen.

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragm.* III, 207 *sqq.* — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 82—103. 207 f. 223 ff. — Siegfried, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1875, S. 476.

7. Jason von Cyrene und das zweite Makkabäerbuch.

Die von Alexander Polyhistor excerpirten Schriftsteller haben vorwiegend die ältere biblische Geschichte bearbeitet. Ein Beispiel dafür, dass die hellenistischen Juden auch bedeutsame Epochen der späteren, von ihnen selbst erlebten jüdischen Geschichte behandelten, ist das Werk des Jason von Cyrene, welches unserem sogenannten zweiten Makkabäerbuche zu Grunde liegt. Letzteres ist nämlich, wie der Verfasser selbst sagt, nur ein Auszug (ἐπιτομή II *Makk.* 2, 26. 28) aus dem grösseren Werke eines gewissen Jason von Cyrene (II *Makk.* 2, 23). Das Originalwerk hat fünf Bücher umfasst, die in unserem zweiten Makkabäerbuche in eines zusammengezogen sind (II *Makk.* 2, 23). Der Inhalt des ersteren scheint also dem des letzteren parallel gewesen zu sein. Der uns erhaltene Auszug berichtet zuerst von einem misslungenen Angriff auf den Tempelschatz, welcher noch zur Zeit des Seleucus IV († 175 v. Chr.) durch dessen Minister Heliodorus unternommen wurde; er erzählt dann weiter die Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes und den Abfall eines Theiles der Juden, und endlich die makkabäische Erhebung und den Verlauf derselben bis zu dem entscheidenden Siege des Judas über Nikanor (160 vor Chr.). Das Buch umfasst also einen Zeitraum von nicht viel mehr als fünfzehn Jahren

(175—160 v. Chr.). — Die erzählten Ereignisse sind zu einem grossen Theile dieselben, wie im ersten Makkabäerbuche. Aber die Erzählung weicht doch in sehr vielen Einzelheiten, zum Theil sogar in der Reihenfolge der Begebenheiten, von dem Berichte des ersten Makkabäerbuches ab. Die Abweichungen sind der Art, dass man kaum eine Bekanntschaft unseres Verfassers mit dem Berichte des ersten Makkabäerbuches annehmen kann (gegen Hitzig, Gesch. des Volkes Israel II, 415). Dabei unterliegt es keinem Zweifel, dass im Grossen und Ganzen die schlichte, offenbar auf guten einheimischen Quellen ruhende Erzählung des ersten Makkabäerbuches den Vorzug verdient vor der rhetorischen Darstellung des zweiten. Andererseits bietet doch auch das letztere, namentlich in der Vorgeschichte der makkabäischen Erhebung, eine Fülle selbständigen Details, an dessen Geschichtlichkeit zu zweifeln kein Grund vorliegt. Es muss also angenommen werden, dass auch dem Jason von Cyrene gleichzeitige Quellen zu Gebote gestanden haben; wahrscheinlich aber keine schriftlichen, sondern nur die mündlichen Berichte von Zeitgenossen, welche aus der Erinnerung die Ereignisse jener fünfzehn Jahre erzählten. Wenn solche Berichte dem Jason nicht direct von den Betheiligten, sondern durch eine Reihe von Mittelgliedern zugekommen sind, so erklärt sich beides: sowohl die Reichhaltigkeit als die Ungenauigkeit des Details.

Ist die Annahme richtig, dass Jason von Cyrene die erzählte Geschichte aus dem Munde von Zeitgenossen geschöpft hat, so wird er nicht lange nach dem J. 160 v. Chr. geschrieben haben. Jedenfalls darf man, wenn man nicht noch schriftliche Quellen einschieben will, den Zwischenraum zwischen den Ereignissen und der Zeit des Verfassers nicht allzugross annehmen, da sonst die Kenntniss so zahlreicher und doch relativ richtiger Einzelheiten nicht mehr möglich wäre. Gegen die Annahme eines so frühen Ursprungs spricht auch nicht der sagenhafte Charakter mancher Erzählungen (z. B. von dem Märtyrertod des Eleasar und der sieben Brüder, II *Makk.* 6—7). Denn zur Bildung solcher Sagen, zumal fern vom Schauplatz der Ereignisse, ist ein Zeitraum von einigen Decennien mehr als genügend. Die unhistorische Notiz 15, 37, dass seit dem Sieg über Nikanor Jerusalem in den Händen der Hebräer geblieben sei, kann freilich nur von einem den Ereignissen sehr ferne Stehenden geschrieben sein. Aber sie rührt auch kaum von Jason, sondern vom Epitomator her. — Weshalb die Erzählung gerade mit dem Sieg über Nikanor abbricht, ist einigermassen räthselhaft. Vielleicht war dieser Schluss gar nicht von Jason beabsichtigt.

In Betreff der Zeit des Epitomators lässt sich nur sagen, dass er wohl älter ist, als Philo, der unser Buch bereits gekannt zu

haben scheint. — Sowohl das Originalwerk als der Auszug sind ohne Zweifel ursprünglich griechisch geschrieben. Denn unser Buch unterscheidet sich durch seinen rhetorischen griechischen Stil gerade sehr charakteristisch von dem hebräischen Annalen-Stil des ersten Makkabäerbuches. — Auch noch in anderer Beziehung ist unser zweites Buch dem ersten sehr unähnlich: es will direct erbaulich wirken durch die Erzählung von dem Glaubens-Heroismus der Makkabäer und von den wunderbaren Begebenheiten, durch welche Gott den Bestand der jüdischen Religion und des jüdischen Cultus gerettet hat.

In keinem Zusammenhang mit dem Buche selbst stehen die zwei Briefe, welche jetzt demselben vorangestellt sind (II *Makk.* 1—2, 18). Es sind Briefe der palästinensischen Juden an die ägyptischen, durch welche die letzteren zur Feier des Tempelweihfestes aufgefordert werden. Offenbar sind es zwei ursprünglich selbständige Schriftstücke, die erst von späterer Hand (noch nicht vom Epitomator) mit unserem Buche verbunden worden sind. Ihr Zweck ist eben, auf die Feier des Tempelweihfestes bei den ägyptischen Juden hinzuwirken.

In Philo's Schrift *Quod omnis probus liber* §. 13 (*Mang.* II, 459) wird geschildert, auf welche Weise manche Tyrannen die Frommen und Tugendhaften verfolgt haben. Die einzelnen Züge dieser Schilderung erinnern so sehr an das im zweiten Makkabäerbuch gezeichnete Bild des Antiochus Epiphanes, dass eine Bekanntschaft Philo's mit diesem Buche kaum zu bezweifeln ist. Vgl. Lucius, Der Essenismus (1881) S. 36—39. — Josephus hat zwar ein paar Notizen mit unserem Buche gemein, die im ersten Makkabäerbuche fehlen (s. Grimm, Exeget. Handbuch zu II. Makk. S. 13). Es ist aber trotzdem sehr unwahrscheinlich, dass er das zweite Makkabäerbuch gekannt hat (s. Grimm S. 20). — Ganz und gar auf dem Inhalte des letzteren beruht dagegen die philosophische Mahnrede, welche unter dem Titel des vierten Makkabäerbuches bekannt ist.

Die christlichen Zeugnisse beginnen mit *Hebr.* 11, 35; denn das *ἐτυμπανίσθησαν* geht augenscheinlich auf II *Makk.* 6, 19. 28 zurück (*ἐπὶ τὸ τύμπανον προσῆγε, ἐπὶ τὸ τύμπανον εὐθέως ἦλθε*), wie denn auch noch andere Anspielungen in *Hebr.* 11, 35 f. an II *Makk.* 6—7 erinnern. Vgl. Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 339, und Bleek's Commentar zu *Hebr.* 11, 35 f. — Das älteste Citat ist: *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 97: *Ἀριστοβούλῳ . . . οὗ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομήν* (vgl. II *M.* 1, 10). — *Hippolytus* nimmt in der Schrift *de Christo et Antichristo c.* 49 (*Lagarde p.* 25) Bezug auf unser Buch mit den Worten: *καὶ ταῦτα μὲν . . . σεσήμανται ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς.*

Origenes beruft sich wiederholt auf mehrere Stellen unseres Buches zum Beweis für wichtige dogmatische Lehren: 1) Auf II *Makk.* 7, 28 (*ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός*) für die Lehre von der Schöpfung *ex nihilo: comment. in Joann. t.* I *c.* 18 (*Lommatzsch* I, 37), *de principiis* II, 1, 5 (*Lommatzsch* XXI, 142). — 2) Auf II *Makk.* 15, 14 (*ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ*

τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερεμίας) für die Lehre von der Fürbitte der Heiligen: *Comment. in Joann. t.* XIII *c.* 57 (*Lommatzsch* II, 120), *in Cant. Cant. lib.* III (*Lommatzsch* XV, 26), *de oratione c.* 11 (*Lommatzsch* XVII, 125). — 3) Ausserdem erwähnt er namentlich die Geschichte des Eleasar und der sieben makkabäischen Brüder (II *Makk.* 6, 18—7 *fin.*) als glorreicher Beispiele des Märtyrermuthes, sehr ausführlich in der *Exhortatio ad martyrium c.* 22—27 (*Lommatzsch* XX, 261—268); vgl. auch *comment. in epist. ad Rom. l.* IV *c.* 10 (*Lommatzsch* VI, 305). — 4) Sonstige Citate bei Origenes: *fragm. in Exod.* (*Lommatzsch* VIII, 302), *contra Cels.* VIII, 46 *fin.* (*Lommatzsch* XX, 176).

Auch Cyprian citirt hauptsächlich die Geschichte von den makkabäischen Märtyrern II *Makk.* 6—7 (*ad Fortunatum c.* 11 und *testim.* III, 17). — Ueberhaupt sind diese makkabäischen Märtyrer mit Vorliebe von den Kirchenvätern behandelt worden (vielfach mit Benützung des sogenannten vierten Makkabäerbuches); ja schliesslich sind sie unter die christlichen Heiligen versetzt worden. Das Material hierüber s. in Wetstein's Anm. zu *Origenes, Exhort. ad martyr. c.* 23 (*Lommatzsch* XX, 262), und in den *Vitae Sanctorum* (Lipomannus, Surius, Bollandisten, Nilles' *Kalendarium manuale* 1879) zum 1. August; einiges auch bei Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (1869) S. 29 ff. Creuzer, Stud. und Krit. 1853, S. 85 f. Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms (2. Aufl. 1872) S. 50 ff.

Die Bezeichnung als zweites Makkabäerbuch findet sich zuerst bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 9 *fin.*: Ἀριστόβουλος . . . . . οὗτος δ' αὐτὸς ἐκεῖνος, οὗ καὶ ἡ δευτέρα τῶν Μακκαβαίων ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου μνημονεύει. — *Hieronymus, Prol. galeatus* zu den Büchern Samuelis (*Vallarsi* IX, 459): *Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque* φράσει *probari potest.*

In Betreff der Handschriften, Ausgaben und alten Uebersetzungen gilt für unser Buch fast dasselbe wie beim ersten Makkabäerbuche (S. 582 f.). Zu bemerken ist nur: 1) dass im *cod. Sinaiticus* das zweite Makkabäerbuch nicht erhalten ist; und 2) dass ausser der in die Vulgata übergegangenen alten lateinischen Uebersetzung (diese allein kannte *Sabatier, Biblior. sacror. Lat. versiones antiquae t.* II) auch noch eine andere in einem *cod. Ambrosianus* existirt, woraus sie Peyron herausgegeben hat (*Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita* 1824, *p.* 73 *sqq.*); die für Ceriani's *Monumenta sacra et prof. t.* I *fasc.* 3 in Aussicht gestellte Ausgabe desselben Textes ist meines Wissens noch nicht erschienen.

Auch die exegetische und kritische Literatur ist für unser Buch fast durchweg dieselbe wie beim ersten Makkabäerbuche (S. 583 f.). — Im Exegetischen Handbuch zu den Apokryphen behandelt der von Grimm bearbeitete 4. Thl. (Leipzig 1857) das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer. — Sonst ist noch hervorzuheben: [H. Eberh. Glo. Paulus], Ueber das zweyte Buch der Maccabäer (Eichhorns Allg. Biblioth. der bibl. Literatur Bd. I, 1787, S. 233—241). — *Bertheau, De secundo libro Maccabaeorum, Gotting.* 1829. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 443—456. — *Patrizzi, De consensu utriusque libri Machabaeorum, Romae* 1856. — Cigoi, Historisch-chronologische Schwierigkeiten im zweiten Makkabäerbuche, Klagenfurt 1868. — Kasten, Der historische Werth des zweiten Buches der Makkabäer, Stolp 1879 (Gymnasialprogr.).

Ueber die beiden Briefe an der Spitze des Buches s. (ausser der ge-

nannten Literatur): *Valckenaer, De Aristobulo p.* 38—44. — *Schlünkes, Epistolae quae secundo Macc. libro* 1, 1—9 *legitur explicatio, Colon.* 1844. Ders., *Difficiliorum locorum epistolae quae* 2. *Macc.* 1, 10—2, 18 *legitur explicatio, Colon.* 1847. — Grätz, Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-judäischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 1—16, 49—60).

8. Das dritte Makkabäerbuch.

Neben dem zweiten Makkabäerbuche mag hier auch das sogenannte dritte Makkabäerbuch erwähnt werden, weil es wenigstens die Form eines historischen Berichtes über eine angebliche Episode der späteren jüdischen Geschichte hat. In Wahrheit ist es freilich eine ziemlich abgeschmackte Dichtung, welcher höchstens ein ganz unbestimmbares historisches Factum zu Grunde liegt. Es erzählt, wie Ptolemäus IV Philopator nach dem Siege über Antiochus den Grossen bei Raphia (217 vor Chr.) nach Jerusalem kam und das Verlangen hegte, auch das Innere des Tempels zu betreten. Da er durch keine Vorstellungen von seinem Vorhaben sich abbringen liess, schrieen die Juden in ihrer Noth zu Gott, der ihre Gebete erhörte und den Ptolemäus schlug, so dass er betäubt zu Boden fiel (1—2, 24). Erzürnt kehrte Ptolemäus nach Aegypten zurück und sann auf Rache. Er beraubte die alexandrinischen Juden des Bürgerrechtes und befahl, alle Juden Aegyptens mit Weibern und Kindern gefesselt nach Alexandria zu bringen, wo sie in der Rennbahn eingesperrt wurden. Ihre Masse war so gross, dass die Schreiber, welche sie einzeln aufschreiben sollten, nach vierzigtägiger Arbeit noch nicht damit zu Ende waren und abbrechen mussten, weil es an Schreibmaterialien gebrach (2, 25—4 *fin.*). Nun befahl Ptolemäus, fünfhundert Elephanten durch Weihrauch und Wein betrunken zu machen und diese auf die Juden in der Rennbahn zu hetzen. Nachdem die Vorbereitungen hiezu getroffen waren, unterblieb die Ausführung am andern Tage, weil der König bis zur Hauptmahlzeit schlief. Auch am zweiten Tage geschah wieder nichts, weil der König durch Gottes Fügung plötzlich Alles vergessen hatte und sehr erzürnt darüber war, dass man gegen die Juden, seine treuesten Diener, feindliche Anschläge gemacht habe. Noch an demselben Tage aber gab er bei der Mahlzeit den früheren Befehl zur Vertilgung der Juden. Als nun am dritten Tage die Sache endlich Ernst zu werden schien und der König mit seinen Truppen bereits zur Rennbahn heranzog, erschienen auf das Gebet der Juden zwei Engel vom Himmel und machten die Truppen und den König starr vor Schrecken. Die Elephanten aber stürzten sich auf die Truppen des Königs und zertraten und vernichteten sie (5—6, 21). Der König

war nun sehr erzürnt gegen seine Rathgeber und befahl, die Juden von ihren Fesseln zu befreien, ja sie auf seine Kosten sieben Tage lang zu bewirthen. So feierten dieselben unter fröhlichem Schmausen ihre Errettung und beschlossen, die genannten Tage für immer als Festtage zu begehen. Der König aber erliess Schutzbriefe zu Gunsten der Juden an alle Befehlshaber in den Provinzen und gab den Juden die Erlaubniss, diejenigen ihrer Volksgenossen, welche vom Glauben abgefallen waren, zu tödten. Von dieser Erlaubniss machten sie reichlich Gebrauch und kehrten fröhlich in ihre Heimath zurück (6, 22—7 *fin.*).

Diese Erzählung ist nicht nur fast durchweg frei erdichtet, sondern sie gehört auch unter den Leistungen dieser Art so ziemlich zur geringsten Sorte. Der Verfasser schwelgt förmlich in der Häufung psychologischer Unmöglichkeiten. Auch der Stil ist entsprechend: schwülstig und geschraubt. — Die einzige Basis für die Dichtung des Verfassers scheint eine ältere Legende gebildet zu haben, die wir noch bei Josephus lesen. Dieser erzählt nämlich (*contra Apion.* II, 5), dass Ptolemäus VII Physkon die Juden Alexandria's, die als Anhänger der Kleopatra seine politischen Gegner waren, den trunken gemachten Elephanten habe vorwerfen lassen. Diese hätten sich aber statt dessen gegen die Freunde des Königs gewandt, worauf der König sein Vorhaben aufgegeben habe. Zum Andenken daran feierten die Juden Alexandria's diesen Tag seitdem als Festtag. — Hiernach scheint die Feier des Festtages, die auch das dritte Makkabäerbuch erwähnt (6, 36), jedenfalls historisch zu sein. Und es mag der Legende immerhin irgend ein unbestimmtes Factum zu Grunde liegen. Die ältere Gestalt der Legende scheint aber noch bei Josephus vorzuliegen, da hier alles noch viel einfacher und psychologisch begreiflicher ist, und Josephus offenbar das dritte Makkabäerbuch nicht gekannt hat. Wenn also das letztere die Geschichte auf Ptolemäus IV statt VII bezieht, so ist schon dies eine Abweichung von der älteren Legende; noch mehr aber alle übrigen Zuthaten, mit welchen der Verfasser seine Geschichte bereichert hat.

Ueber die Zeit des Verfassers lässt sich höchstens eine Vermuthung wagen. Inhalt und Tendenz des Buches scheinen eine Verfolgung der Alexandrinischen Juden zur Voraussetzung zu haben, wegen deren der Verfasser seine Glaubensgenossen trösten und ermuntern will. Dies lässt uns zunächst an die Zeit Caligula's denken, wo zum erstenmale eine solche Verfolgung in grösserem Massstabe stattgefunden hat. In diese setzen daher z. B. Ewald, Hausrath und Reuss die Abfassung unseres Buches. Auffallend wäre dann freilich, dass der Verfasser den Ptolemäus nicht mit dem Anspruch auf göttliche Verehrung auftreten lässt, was doch bei Ca-

ligula der Hauptanstoss war. Ueberhaupt sollte man dabei mehr specielle Beziehungen auf die Ereignisse unter Caligula erwarten. Es ist daher nur zu billigen, wenn Grimm bei aller Geneigtheit, der Ewald'schen Hypothese beizustimmen, sich doch reservirt hält (Exeget. Handbuch S. 218 f.). Im Allgemeinen wird man sagen dürfen, dass das Buch frühestens im ersten Jahrh. vor Chr. und spätestens im ersten Jahrh. nach Chr. entstanden ist; ersteres, weil der Verfasser bereits die griechischen Zusätze zu Daniel kennt (6, 6), letzteres weil es sonst nicht mehr von der christlichen Kirche recipirt worden wäre.

Das älteste christliche Zeugniss sind die *Canones apost.* (bei *Cotelier, Patr. apost. ed.* 2. I, 453), *canon* 76 (*al.* 85): *Μακκαβαίων τρία.* — Ebenso zählt auch die Stichometrie des Nicephorus: *Μακκαβαϊκὰ γ'* (bei Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 119). — In der *Synopsis Athanasii* steht statt dessen *Μακκαβαϊκὰ βίβλια δ', Πτολεμαϊκά* (Credner S. 144), wo nach Credner's Vermuthung statt der Zahl *δ'* vielleicht zu lesen ist *καί*, so dass dann unter den *Πτολεμαϊκά* unser drittes Makkabäerbuch zu verstehen wäre. — Sonstige Zeugnisse s. bei Eichhorn, Einl. in die apokr. Schriften des A. T. S. 288 f. Grimm, Handb. S. 221 f. — In der lateinischen Kirche scheint das Buch nie bekannt geworden zu sein, weshalb es auch in der Vulgata fehlt. Dagegen fand es Eingang in der syrischen Kirche, wie die vorhandene alte syrische Uebersetzung beweist. — Der Name „Makkabäerbuch" ist dem Buche sehr missbräuchlich gegeben worden, nur deshalb, weil auch hier von Verfolgung glaubenstreuer Juden die Rede ist.

In den Handschriften der Septuaginta ist das Buch in der Regel enthalten, so namentlich auch im *cod. Alexandrinus.* Es findet sich daher auch in den meisten Ausgaben der Septuaginta und in den Separatausgaben der griechischen Apokryphen (s. oben S. 582 f.). — Von alten Uebersetzungen ist hier nur die alte syrische Uebersetzung zu erwähnen (s. oben S. 583).

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 583. — Commentar: Grimm, Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.'s, 4. Thl.), Leipzig 1857. — Untersuchungen: Eichhorn, Einl. in die apokryphischen Schriften des A. T.'s S. 278—290. — Bertholdt, Einl. in sämmtliche kanon. und apokr. Schriften des A. u. N. T.'s Bd. III, S. 1082—1091. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 611—614. — De Wette-Schrader, Einl. in das A. T. S. 572 f. — Keil, Einl. in das A. T. 3. Aufl. S. 720 f. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. II, 262—265. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments §. 574.

9. Philo's historische Schriften.

Als Verfasser historischer Werke über die jüdische Geschichte ist hier auch der Philosoph Philo zu nennen. Und zwar hat er sowohl Darstellungen aus dem Bereiche der älteren [illegible] solche über die Geschichte seiner Zeit hinterlassen. [illegible]

1) In ersterer Hinsicht ist vor allem ein grosses Werk zu nennen, das uns fast vollständig erhalten ist, nämlich eine umfassende Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. Es ist freilich kein eigentlich historischer Bericht, sondern eine systematische Darstellung; aber doch in der Weise, dass Philo dabei das gesetzgeberische Werk des Moses selbst, nämlich den wesentlichen Inhalt des Pentateuches, in übersichtlicher Form zur Darstellung bringen will. Dass dies nicht ohne wesentliche Beeinflussung durch seine eigenen philosophischen Anschauungen geschieht, versteht sich von selbst. Aber die Absicht ist doch lediglich die, in objectiv-historischer Weise eine Uebersicht über die mosaische Gesetzgebung zu bieten. Die einzelnen Theile dieses Werkes sind in den Handschriften und Ausgaben als besondere Bücher unter speciellen Titeln überliefert. Es wird unten (§. 34) gezeigt werden, dass der Plan des Gesammtwerkes folgender ist: a) Das erste Buch bezieht sich auf die Weltschöpfung. Denn von dieser hat Moses an der Spitze seines Werkes gehandelt, um deutlich zu machen, dass seine Gesetzgebung dem Willen der Natur gemäss sei. b) Die folgenden Bücher behandeln das Leben des Enos, Henoch, Noa, Abraham, Isaak, Jakob und Joseph, jedoch so, dass die ersten drei nur kurz in der Einleitung zum Leben Abrahams behandelt werden, den anderen vier je ein besonderes Buch gewidmet ist. Erhalten sind uns das Leben des Abraham und des Joseph. Die Geschichte aller dieser Männer wird erzählt, weil sie durch ihr Leben die allgemeinen Typen der Sittlichkeit, die „lebendigen, ungeschriebenen Gesetze" darstellen. c) Erst jetzt folgt die eigentliche Gesetzgebung, und zwar zunächst in einem Buche die zehn Hauptgebote, und sodann in vier Büchern die speciellen Gesetze, geordnet nach den Rubriken der zehn Hauptgebote (näheres s. §. 34). Auf diese Weise kommt wirklich der wesentliche Inhalt des Pentateuches in übersichtlicher Form zur Darstellung. Die Tendenz des ganzen Werkes ist überall die, die jüdische Gesetzgebung als die weiseste und humanste hinzustellen. Die Cultus- und Ceremonialgesetze werden nicht verschwiegen; aber Philo weiss ihnen stets eine vernünftige Seite abzugewinnen, so dass der, der sie vollkommen beobachtet, nicht nur der beste, sondern auch der gebildetste Mensch ist: der wahre Philosoph. Daraus erhellt auch, dass das Werk, wenn nicht allein so doch zunächst für nichtjüdische Leser bestimmt ist. Die Gebildeten aller Nationen sollen dadurch zu der Einsicht gebracht werden, dass das jüdische Gesetz das vollkommenste ist, durch welches die Menschen zu den besten Bürgern und besten Philosophen erzogen werden.

In einer besondern Schrift, die nicht, wie man gewöhnlich *annimmt*, zu diesem Gesammtwerke gehört, hat Philo auch das Le-

ben des Moses selbst beschrieben. Auch hier sind Art und Zweck der Darstellung dieselben wie in dem systematischen Werke. Moses wird als der grösste und weiseste Gesetzgeber geschildert, dessen mächtige Thaten und wunderbare Erlebnisse ihn über alle anderen erheben.

2) Aus der jüdischen Geschichte seiner Zeit hat Philo die bedeutsamste und traurigste Episode, die Verfolgungen der Juden unter Caligula, in einem ausführlichen Werke beschrieben. Einleitungsweise handelte er darin auch von den Verfolgungen durch Sejanus zur Zeit des Tiberius. Das Werk umfasste nach Eusebius fünf Bücher. Die uns erhaltenen beiden Bücher (*in Flaccum* und *de legatione ad Cajum*) bildeten wahrscheinlich das dritte und vierte (näheres s. §. 34). Da Philo die erzählten Ereignisse als Augenzeuge mit erlebt hat, ja als Führer einer jüdischen Gesandtschaft an Caligula in hervorragender Weise daran betheiligt war, so ist sein Werk eine Quelle ersten Ranges für die Geschichte jener Zeit.

10. Josephus.

Der bekannteste Geschichtschreiber über jüdische Dinge in griechischer Sprache ist der Palästinenser Josephus, eigentlich Joseph, Sohn des Matthia, ein Priester aus Jerusalem. Von seinen beiden Hauptwerken ist das eine, die Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία, eine zusammenfassende Darstellung der ganzen jüdischen Geschichte von Anbeginn bis auf seine Zeit. Es ist das umfassendste Werk über die jüdische Geschichte in griechischer Sprache, von dem wir überhaupt wissen; und es hat eben deshalb sich dauernd in der Gunst jüdischer, heidnischer und christlicher Leser behauptet, so dass es in zahlreichen Handschriften uns vollständig erhalten ist (näheres s. oben §. 3). Trotz aller Verschiedenheit von der philosophirenden Darstellung Philo's ist die Tendenz doch eine ähnliche. Josephus will durch seine ganze Darstellung die heidnischen Leser, für welche sie in erster Linie bestimmt ist, nicht nur unterrichten über die Geschichte seines Volkes, sondern er will ihnen zugleich auch Achtung einflössen vor dem jüdischen Volke, das eine uralte Geschichte aufzuweisen habe und eine grosse Reihe in Krieg und Frieden hervorragender Männer, und das auch in Bezug auf seine Gesetze und Einrichtungen einen Vergleich mit anderen Völkern nicht zu scheuen brauche (vgl. besonders *Antt.* XVI, 6, 8). — Das andere Hauptwerk des Josephus, die Geschichte des jüdischen Krieges vom J. 66—73 nach Chr., stellt mehr die Geschichte um ihrer selbst willen dar. Die Ereignisse jener Jahre sind an sich so gewaltig, dass sie einer ausführlichen Darstellung werth schienen.

Vielleicht ist es im Auftrage Vespasian's geschrieben, von welchem Josephus ein Jahresgehalt bezog (*Vita* 76), und welchem das Werk alsbald nach seiner Vollendung übergeben wurde (*contra Apion.* I, 9; *Vita* 65). Wenn man nebenbei von einer glorificirenden Tendenz sprechen darf, so bezieht sich diese mehr auf die eigene Person des Josephus und auf die Römer, als auf das jüdische Volk.

11. Justus von Tiberias.

Ein Seitengänger des Josephus ist sein Zeitgenosse und Landsmann Justus aus Tiberias. Auch er hat nach dem Untergang seines Volkes sich auf die Schriftstellerei geworfen, nur darin weniger glücklich als Josephus, dass seine Werke weniger gelesen wurden und darum wieder untergegangen sind. Mit Josephus hat er auch dies gemein, dass er sowohl die jüdische Geschichte als Ganzes, als die Ereignisse seiner Zeit in je einem Werke behandelt hat. Seine „Geschichte der jüdischen Könige“ von Moses bis Agrippa II war nach den Angaben des Photius, der sie noch gekannt hat (*Biblioth. cod.* 33), „sehr kurz im Ausdruck und vieles Nothwendige übergehend“. Da sie auch von Julius Africanus in seiner Chronik benützt worden ist, so darf man wohl annehmen, dass sie die Form einer Chronik hatte, in welcher ein Hauptgewicht auf die Feststellung der Chronologie gelegt war. — In einem anderen Werke scheint Justus die Geschichte des jüdischen Krieges, sei es ganz oder theilweise, dargestellt zu haben in einer Weise, durch welche Josephus sich compromittirt fühlte, der daher in seiner *Vita* sehr heftig gegen Justus polemisirte (näheres s. §. 3).

IV. Epos und Drama.

1. Philo der Epiker.

Die Aneignung der griechischen Literaturformen von Seite der hellenistischen Juden blieb nicht bei der Prosa stehen. Selbst das Epos und Drama der Griechen wurde auf den Boden des hellenistischen Judenthums verpflanzt, indem man die biblische Geschichte in der Form des griechischen Epos besang, ja in der Form des griechischen Drama's darstellte. — Was uns von dieser merkwürdigen Literatur noch erhalten ist, verdanken wir den Excerpten des Alexander Polyhistor, welche Eusebius in seine *Praeparatio evangelica* aufgenommen hat (s. oben S. 727 ff.).

Aus dem griechischen Gedicht eines gewissen Philo „Ueber Jerusalem“ (*Περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα*) sind bei Eusebius drei kleine

Bruchstücke mitgetheilt (*Euseb. Praep. evang.* IX, 20. 24. 37). Das erste Bruchstück handelt von Abraham, das zweite von Joseph, das dritte von den Quellen und Wasserleitungen Jerusalem's, deren Reichthum gerühmt wird. Das erste und dritte sind aus dem ersten Buche des citirten Werkes entnommen (IX, 20: *Φίλων ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα*, IX, 37: *Φίλων ἐν τοῖς Περὶ Ἱεροσολύμων . . . ἐν τῇ πρώτῃ*), das zweite angeblich aus dem vierzehnten (IX, 24: *Φίλων ἐν τῇ ιδ' τῶν Περὶ Ἱεροσόλυμα*). Dass aber Philo vierzehn Bücher gebraucht habe, um bis zur Geschichte Joseph's zu kommen, ist doch zu unwahrscheinlich. Man darf daher mit Freudenthal (Alex. Polyh. S. 100 Anm.) vermuthen, dass statt *ἐν τῇ ιδ'* zu lesen ist *ἐν τῇ δ'*. Die Sprache Philo's ist die des griechischen Epos; seine Hexameter sind aber ein wahrer Hohn auf die griechische Prosodie, und die Diction ist bis zur Unverständlichkeit schwülstig und geschraubt.

Mit unserem Epiker ist sicherlich identisch der von *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 und von *Josephus contra Apion.* I, 23 (= *Euseb. Praep. evang.* IX, 42) erwähnte Philo, welchen Josephus im Unterschied von dem jüngeren Philosophen als „Philo den Aelteren" (*Φίλων ὁ πρεσβύτερος*) bezeichnet. Nach der Notiz bei Clemens Alexandrinus könnte man freilich meinen, es handle sich dort um einen Prosaiker, der in ähnlicher Weise wie Demetrius und Eupolemus die jüdische Geschichte behandelt hat (*Strom.* I, 21, 141: *Φίλων δὲ καὶ αὐτὸς ἀνέγραψε τοὺς βασιλεῖς τοὺς Ἰουδαίων διαφώνως τῷ Δημητρίῳ*). Und Josephus hat ihn für einen Heiden gehalten; denn er führt ihn neben Demetrius und Eupolemus als Beweis dafür an, dass auch manche heidnische Schriftsteller eine ziemlich genaue Kenntniss der jüdischen Geschichte hatten. Allein der Umstand, dass sowohl Clemens als Josephus jenen Philo an den angeführten Stellen in derselben Reihenfolge mit Demetrius und Eupolemus zusammen nennen (beide haben die Reihenfolge: Demetrius, Philo, Eupolemus), beweist, dass beide aus derselben Quelle geschöpft haben, und diese kann nur Alexander Polyhistor sein. Da nun in den reichhaltigen Mittheilungen aus Alexander Polyhistor bei Eusebius kein anderer Philo als der Epiker vorkommt, so meinen ohne Zweifel auch Clemens und Josephus eben diesen. Philo hat demnach, wie auch schon die Fragmente bei Eusebius vermuthen lassen, die Geschichte der Stadt Jerusalem in der Weise besungen, dass sie zugleich eine Geschichte der jüdischen Könige war.

Ueber die Zeit Philo's lässt sich nur so viel sagen, dass er älter war als Alexander Polyhistor. Man kann ihn daher etwa in das zweite Jahrhundert vor Chr. setzen. Dass er ein Jude war, ist

zwar nirgends direct bezeugt, aber nach dem Inhalte seines Gedichtes kaum zu bezweifeln.

Vgl. überhaupt: *Huetius, Demonstr. ev. Prop.* IV *c.* 2 §. 33. — Viger's Anm. zu *Euseb.* IX, 20. — Philippson, Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten und Philo des Aelteren Jerusalem, 1830. — Delitzsch, Zur Gesch. der jüd. Poesie (1836) S. 24, 209. — Dähne, Geschichtl. Darstellung .der jüd.-alex. Religions-Philosophie II, 215 Anm. — *Cruice, De Fl. Josephi fide* (1844) *p.* 61 *sq.* — *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 207 *sqq.* — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 519, 575. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 338. VII, 91. — Freudenthal, Alex. Polyhistor S. 34, 100, 170.

2. Theodotus.

Von ähnlicher Art wie Philo's Gedicht über Jerusalem scheint das des Theodotus über Sichem gewesen zu sein, aus welchem bei *Euseb. Praep. evang.* IX, 22 ein längeres Stück mitgetheilt wird, theils in wörtlicher Anführung, theils nur durch Angabe des Inhaltes. Das ganze Stück bezieht sich auf die Geschichte der Stadt Sichem. Es wird zuerst deren Lage beschrieben und dann die Besitzergreifung Sichem's durch die Hebräer im Anschluss an *Gen.* 34 erzählt: wie Jakob zunächst in Mesopotamien gewohnt, dort geheirathet und Kinder erzeugt habe, dann mit ihnen in die Gegend von Sichem gezogen sei und von Emmor, dem König von Sichem, ein Stück Landes erhalten habe; wie dann Sichem, der Sohn Emmor's, die Dina die Tochter Jakob's geschändet habe, und hierauf Jakob sich bereit erklärt habe, die Dina dem Sichem unter der Bedingung zur Frau zu geben, dass alle Sichemiten sich beschneiden liessen; und wie endlich zwei von Jakob's Söhnen, Symeon und Levi, den Emmor und Sichem ermordet und in Gemeinschaft mit ihren Brüdern die Stadt der Sichemiten zerstört hätten. — Da Jakob's Aufenthalt in Mesopotamien erst nach der Beschreibung der Stadt Sichem erwähnt wird nur als Einleitung zu der dann folgenden Geschichte von der Besitzergreifung Sichem's durch die Hebräer, so bildete offenbar die Geschichte der Stadt Sichem das eigentliche Thema des Gedichtes; und da sie überdies als „heilige Stadt" (*ἱερὸν ἄστυ*) bezeichnet wird, so ist kaum zu bezweifeln, dass Theodotus Samaritaner war. Der bei Eusebius angegebene Titel *Περὶ Ἰουδαίων* ist daher schwerlich genau. Im Eingang des Excerptes wird gesagt, dass die Stadt Sichem ihren Namen habe von Sikimios dem Sohn des Hermes (*ἀπὸ Σικιμίου τοῦ Ἑρμοῦ*). Theodotus scheint also wie andere Hellenisten die jüdische Geschichte mit Brocken aus der griechischen Mythologie aufgeputzt zu haben. — Die sprachliche Form wie der Bau der

Hexameter ist besser als bei Philo. In Betreff der Zeit gilt dasselbe wie bei diesem.

Vgl. überhaupt: *Huetius, Demonstr. ev.* IV, 2, 32. — *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* X, 516. — *Müller, Fragm. hist. gr.* III, 207 *sqq.* — Pauly's Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. Art. „Theodotus" Nr. 13. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 520 f. 576 f. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 338. VII, 91. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 99 f.

3. Ezechiel der Tragiker.

Das Merkwürdigste auf dem Gebiete der jüdisch-hellenistischen Poesie ist die Verarbeitung biblischer Stoffe zu griechischen Dramen. Wir wissen zwar nur von einem solchen jüdischen Dramatiker: Ezechiel; und es muss dahingestellt bleiben, ob er Vorgänger und Nachfolger gehabt hat. Jedenfalls hat er aber ausser dem einen Drama, welches uns durch Auszüge bekannt ist, auch noch andere gedichtet, da er „der Dichter der jüdischen Tragödien" genannt wird (*Clemens Alex. Strom.* I, 23, 155: *ὁ Ἐζεκίηλος ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγῳδιῶν ποιητής*, *Euseb. Praep. evang.* IX, 28: *Ἐζεκιῆλος ὁ τῶν τραγῳδιῶν ποιητής*). Näher bekannt durch umfangreiche Auszüge bei Eusebius und Clemens Alexandrinus (nach Alexander Polyhistor) ist uns davon eines, welches „der Auszug" *Ἐξαγωγή* betitelt war und die Geschichte des Auszuges der Juden aus Aegypten darstellte (*Clemens Alex. Strom.* I, 23, 155: *ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ δράματι „Ἐξαγωγή"*, *Euseb. Praep. evang.* IX, 29, 14 *ed. Gaisford: ἐν τῷ δράματι τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξαγωγή*). — Als Ausgangspunkt der Handlung war, wie es scheint, der Moment gewählt, in welchem Moses wegen Ermordung des Aegypters nach Midian geflohen ist (*Exod.* 2); denn in diese Zeit versetzt uns das erste Excerpt (*Euseb. Praep. ev.* IX, 28 = *Clemens Al. Strom.* I, 23, 155—156). Es ist ein langer Monolog des Moses, in welchem dieser die Geschichte seines Lebens bis zu jenem Zeitpunkt erzählt und mit den Worten schliesst, dass er nun infolge dessen in fremdem Lande umherschweife. Er sieht dann die sieben Töchter Raguel's kommen (*Exod.* 2, 16 ff.) und frägt sie, wer sie seien, worauf Sepphora ihm Auskunft ertheilt. Der weitere Verlauf der Handlung ist in dem Excerpt nur angedeutet, indem es heisst, dass nun die Geschichte von dem Tränken der Heerde und von der Heirath der Sepphora mit Moses folge (*Exod.* 2, 16 ff.). — In dem zweiten Excerpte (*Euseb.* IX, 29, 4—6 *ed. Gaisford*) erzählt Moses seinem Schwiegervater einen Traum, welchen letzterer dahin deutet, dass Moses zu einer hohen Herrscherstellung gelangen und die gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Dinge erkennen werde. — In einer weiteren Scene (*Euseb.* IX, 29,

7—11 *ed. Gaisford*) wird auf Grund von *Exod.* 3—4 dargestellt, wie Gott aus einem brennenden Dornbusche mit Moses spricht und ihm den Auftrag ertheilt, das Volk Israel aus der Knechtschaft der Aegypter zu befreien. Da Gott unsichtbar aus dem Dornbusche spricht, so erscheint er nicht selbst auf der Bühne, sondern man hört nur seine Stimme. Das Detail schliesst sich ziemlich genau an *Exod.* 3—4 an. — In dem folgenden Excerpte (*Euseb.* IX, 29, 12—13 *Gaisf.*) giebt Gott genauere Vorschriften über den Auszug und über die Feier des Passafestes nach *Exod.* 11—12. Es lässt sich nicht entscheiden, ob dies auch noch zu der Scene vom Dornbusch gehört. — In einer weiteren Scene (*Euseb.* IX, 29, 14 *Gaisf.*) tritt ein Aegypter, welcher der Katastrophe im rothen Meere entronnen ist, auf und erzählt, wie die Israeliten glücklich durch das rothe Meer hindurchgezogen seien, das ägyptische Heer aber dort seinen Untergang gefunden habe. — Endlich in dem letzten Bruchstück (*Euseb.* IX, 29, 15—16) berichtet ein Bote, unter welchem man sich einen dem Zug der Israeliten vorausgeschickten Kundschafter vorzustellen hat, dem Moses die Auffindung der trefflichen Lagerstätte bei Elim mit zwölf Wasserquellen und siebzig Palmbäumen (*Exod.* 15, 27 = *Num.* 33, 9). Bei derselben, so erzählt der Bote, sei auch ein wunderbarer mächtiger Vogel erschienen, fast doppelt so gross wie ein Adler, dem alle anderen Vögel wie ihrem Könige folgten. Die Beschreibung dieses Vogels steht, ohne Nennung von Ezechiels Namen, auch bei *Eustathius, Comm. in Hexaemeron ed. Leo Allatius* (1629) *p.* 25 *sq.*

Aus diesen Bruchstücken erhellt, dass die Handlung sich ziemlich genau an die biblische Erzählung anschloss, doch mit manchen Ausschmückungen im Detail. Die Poesie des Verfassers ist recht prosaisch. Dagegen lässt sich eine gewisse Gewandtheit in der Dramatisirung des Stoffes nicht verkennen. Sprache und Verse (jambische Trimeter) sind leidlich fliessend. — Man hat bezweifelt, dass diese Dramen überhaupt zur Aufführung bestimmt waren; mir scheint, mit Unrecht. Die Absicht dabei ist doch wohl dieselbe wie bei den biblischen Dramen des christlichen Mittelalters (Passionsspielen und dgl.), nämlich einerseits die, auch auf diesem Wege dem Volke die Kenntniss der biblischen Geschichte nahe zu bringen, andererseits aber und hauptsächlich die, durch Darbieten solcher „gesunden Speise“ die unheiligen, heidnischen Vergnügungen möglichst zu verdrängen. Vielleicht ist dabei, wie bei anderen Erzeugnissen der jüdisch-hellenistischen Literatur, auch auf heidnische Leser und Zuschauer gerechnet.

Dass Ezechiel ein Jude war, ist schon wegen des Namens zweifellos. Ueber die Zeit gilt dasselbe wie bei Philo und Theodotus.

Vgl. überhaupt: *Huetius, Demonstr. evang.* IV, 2, 24. — *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* II, 305 *sq.* VIII, 624 *sq.* 635. 636. — *Eichhorn, De Judaeorum re scenica*, in den *Commentationes Societ. Gotting. recentiores vol.* II, *Gotting.* 1813. — Philippson, Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten und Philo des Aelteren Jerusalem, 1830. — Delitzsch, Zur Gesch. der jüdischen Poesie (1836) S. 28, 209, 211—219. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religions-Philosophie II, 199 f. — *Fürst, Biblioth. Jud.* I, 264. — Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 113—119. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 517—519. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel II, 127. IV, 338. — Bähr in Pauly's Real-Enc. III, 365. — Dübner im Anhang zu: *Fragmenta Euripidis, iterum ed. F. G. Wagner (accedunt indices locupletissimi, Christus patiens, Ezechieli et christianorum poetarum reliquiae dramaticae), Paris, Didot* 1846, *p.* VII—X u. 1—7. — *Magnin, Journal des Savants* 1848, *p.* 193—208 (Recension von Dübner's Anhang zu *Fragm. Eurip. ed. Wagner*). — Dindorf, *Praefat.* zu seiner Ausgabe von *Euseb. Opp. vol.* I *p.* XIX—XXV. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 2 (dritte Bearb. 1872) S. 76. — Cobet im *Λόγιος Ἑρμῆς* I, 457—459.

V. Die Philosophie.

Während auf dem Gebiete der Geschichtschreibung und der Poesie mehr nur die äussere Form von den Griechen entlehnt wurde, hat auf dem Gebiete der Philosophie eine wirklich innere Verschmelzung jüdischen und griechischen Denkens, eine starke sachliche Beeinflussung des jüdischen Glaubens durch die Philosophie der Griechen stattgefunden. Am deutlichsten können wir dies noch an Philo beobachten. Er zeigt ein vollständiges Doppelgesicht: nach der einen Seite Jude, nach der anderen Seite griechischer Philosoph (näheres s. §. 34). Man würde aber irren, wenn man ihn für eine isolirte Erscheinung in der Geschichte seines Volkes und seiner Zeit hielte. Er ist nur der classische Repräsentant einer durch Jahrhunderte hindurchgehenden, mit dem Wesen des hellenistischen Judenthums nothwendig gegebenen Strömung. Zu der griechischen Bildung gehört auch die Kenntniss der grossen Denker des griechischen Volkes. Indem also die hellenistischen Juden die erstere sich aneigneten, stellten sie sich eben damit auch unter den Einfluss der griechischen Philosophie. Beweise dafür haben wir sicher seit dem zweiten Jahrhundert vor Christo. Man darf aber annehmen, dass die erwähnte Thatsache im Allgemeinen ebenso alt ist, wie das hellenistische Judenthum selbst. Schon jener Jude, mit welchem Aristoteles in Kleinasien zusammentraf, war *Ἑλληνικὸς οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ* (s. oben S. 498).

Der jüdische Zug dieser jüdisch-hellenistischen Philosophie tritt zunächst schon darin zu Tage, dass sie ebenso wie die palästinen-

sische חָכְמָה im Wesentlichen praktische Ziele verfolgt. Nicht die Logik und Physik, sondern die Ethik ist ihr die Hauptsache. Diese Ethik wird allerdings vielfach basirt auf die theoretische Philosophie der Griechen. Aber die letztere ist doch nur Mittel zum Zweck. Das eigentliche Ziel der jüdischen Philosophen ist ein praktisches: die Erziehung des Menschen zu wahrer Sittlichkeit und Frömmigkeit.

Auch in der Wahl der literarischen Formen erkennt man noch die jüdische Grundlage. Es ist hier gerade umgekehrt wie bei der Poesie. Während der Inhalt starke griechische Einflüsse aufweist, ist die literarische Form aus Palästina entlehnt. Der Verfasser der Weisheit Salomonis wählt die Form der Spruchweisheit, Philo giebt seine Erörterungen in der Weise des rabbinischen Midrasch, d. h. in weitläufigen gelehrten Commentaren über den Text des Pentateuches, aus welchem mit Hülfe der allegorischen Exegese die heterogensten philosophischen Ideen entwickelt werden. Das sogenannte vierte Makkabäerbuch ist eine Mahnrede, als deren Vorbild man vielleicht die Synagogenpredigt ansehen darf. Nur in einigen kleineren Schriften wählt Philo die Form der Untersuchung und des Dialoges nach griechischen Vorbildern.

Inhaltlich ist die Mischung jüdischer und griechischer Vorstellungen bei diesen Männern natürlich eine verschiedene. Bei den einen ist die Einwirkung griechischer Ideen stärker, bei den anderen schwächer. Auch die am stärksten mit griechischen Ideen gesättigten stehen aber im Wesentlichen doch noch auf dem Boden des Judenthums. Denn sie betonen nicht nur die Einheit und Ueberweltlichkeit Gottes und das Walten der göttlichen Vorsehung, welche die Bösen bestraft und die Guten belohnt; sondern sie halten auch daran fest, dass in der mosaischen Offenbarung die vollkommenste Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge gegeben sei, so dass also das Judenthum der Weg zur wahren Weisheit und wahren Tugend ist. — Wie daneben das Mass des griechischen Einflusses ein verschiedenes ist, so sind es auch verschiedene griechische Systeme, welchen man den Vorzug giebt; bald schliesst man sich mehr an das eine, bald mehr an das andere an. Plato, Aristoteles, die Stoiker und Pythagoreer haben das Material für den Vorstellungskreis dieser jüdischen Philosophen geliefert. Namentlich in der platonisch-pythagoreischen und in der stoischen Lehre fanden die jüdischen Denker viele Elemente, welche dem jüdischen Glauben assimilirbar waren. Dass die Aneignung derselben immer eine eklektische war, versteht sich von selbst. Darin theilt aber die jüdische Philosophie nur den vorwiegenden Grundcharakter der späteren griechischen Philosophie überhaupt.

1. Die Weisheit Salomonis.

Wir stellen die sogenannte „Weisheit Salomonis“ hier voran, nicht weil es sicher wäre, dass sie das älteste der hier zu besprechenden literarischen Erzeugnisse ist, sondern weil sie der Form nach der alten palästinensischen Spruchweisheit am nächsten steht. In ähnlicher Weise wie Jesus Sirach preist der Verfasser den Werth der wahren Weisheit, die nur bei Gott zu finden ist und nur von Gott aus den Menschen zu Theil wird. Aber die Ausführung ist doch eine ganz andere als bei Jesus Sirach. Während Jesus Sirach zeigt, wie der wahrhaft Weise sich verhält in den mannigfaltigen Verhältnissen des praktischen Lebens, ist unser Buch eigentlich nur eine Warnung vor der Thorheit der Gottlosigkeit und speciell des Götzendienstes. Um dieses eine Thema bewegt sich der Inhalt des ganzen Buches; und damit hängt es auch zusammen, dass die Spruchform nicht festgehalten wird, sondern vielfach in zusammenhängende Rede übergeht.

Als der Redende ist nach Cap. 9, 7 ff. Salomo selbst zu denken. Und die Angeredeten sind die Richter und Könige der Erde (1, 1: *οἱ κρίνοντες τὴν γῆν*, 6, 1: *βασιλεῖς, δικασταὶ περάτων γῆς*). Es ist also eigentlich eine Mahnrede Salomo's an seine königlichen Collegen, die heidnischen Machthaber. Er, der weiseste aller Könige, hält ihnen die Thorheit der Gottlosigkeit und den Werth der wahren Weisheit vor. — Der Inhalt lässt sich in drei Gruppen theilen. Es wird zuerst (Cap. 1—5) gezeigt, dass die Gottlosen und Frevler, wenn sie auch eine Zeit lang scheinbar glücklich sind, doch dem Strafgerichte Gottes nicht entrinnen werden, die Frommen und Gerechten aber, nachdem sie eine Zeit lang durch Leiden geprüft sind, zu wahrer Seligkeit und ewigem Leben gelangen. In einem zweiten Abschnitt (Cap. 6—9) weist Salomo seine königlichen Collegen auf sein eigenes Beispiel hin. Eben dadurch, dass er die hohe, göttliche Weisheit geliebt und mit ihr als seiner Braut sich vermählt hat, ist er zu Herrlichkeit und Ehre gelangt. Darum betet er auch noch um solche Weisheit. Der dritte Abschnitt (Cap. 10—19) weist an der Hand der Geschichte Israels, insonderheit an dem verschiedenen Geschick der Israeliten und Aegypter, den Segen der Gottesfurcht und den Unsegen der Gottlosigkeit nach. Eingeschaltet ist hier eine sehr breite Tirade über die Thorheit des Götzendienstes (Cap. 13—15).

Da die Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach eine Warnung vor der Thorheit der Gottlosigkeit ist, so kann sie nur in soweit auf jüdische Leser berechnet sein, als die Gottlosigkeit auch unter Juden

zu finden war. Man wird aber schwerlich irren, wenn man annimmt, dass der Verf. mindestens ebenso sehr auch heidnische Leser im Auge hat. Die zahlreichen Anspielungen auf die biblische Geschichte scheinen freilich jüdische Leser vorauszusetzen (so z. B. Grimm, Exeget. Handb. S. 27). Aber wozu dann die gewählte Einkleidung, wornach die Rede sich richtet an die Könige und Machthaber der Erde? Wozu die langathmige Predigt von der Thorheit des Götzendienstes, zu der doch gegenüber jüdischen Lesern, die überhaupt noch diesen Namen verdienten, keine Veranlassung vorlag? Der Inhalt erinnert vielfach an die sibyllinischen Orakel, welche, da sie unter heidnischer Autorität ausgehen, sicher für heidnische Leser bestimmt sind. Wie in diesen, so wird auch in unserem Buche den Lesern die Thorheit eines gottlosen Lebens vor Augen geführt. Jedenfalls richtet es sich also mit seiner Lehre und Mahnung an heidnisch gesinnte Leser, mögen diese nun Juden oder Heiden von Geburt sein; und zwar vor allem an die Grossen und Mächtigen dieser Erde.

Der eigene theologische Standpunkt des Verfassers schliesst sich an die palästinensische Spruchweisheit, wie wir sie aus den Sprüchen Salomonis und aus Jesus Sirach kennen, an. Auch unserm Verfasser ist die göttliche Weisheit das höchste aller Güter, die Quelle aller Wahrheit, Tugend und Seligkeit. Indem er aber, wie der Verfasser der Sprüche Salomonis (Cap. 8—9) und wie Jesus Sirach, davon ausgeht, dass diese Weisheit zunächst bei Gott vorhanden ist, wird dieselbe in seiner Vorstellung fast zu einer selbständigen Hypostase neben Gott. Seine Aussagen gehen zwar scheinbar nicht wesentlich über das hinaus, was wir schon *Prov. Sal. c.* 8—9 lesen. Aber was dort mehr poetische Personificirung der Weisheit ist, wird bei ihm zur philosophischen Theorie. Die Weisheit ist nach ihm ein Hauch (*ἀτμίς*) aus Gottes Kraft, ein lauterer Ausfluss (*ἀπόρροια*) aus des Allmächtigen Herrlichkeit, ein Abglanz (*ἀπαύγασμα*) des ewigen Lichtes (7, 25—26). Sie ist aufs innigste mit Gott verbunden (*συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα*), ist eingeweiht in Gottes Einsicht (*μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης*) und Wählerin seiner Werke (*αἱρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ*), d. h. sie wählt unter den Werken, deren Idee Gott gefasst hat, diejenigen aus, die zur Ausführung kommen sollen (8, 3—4; vgl. Grimm zu d. St.). Sie ist die Beisitzerin auf Gottes Thron (9, 4: *ἡ τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος*), sie kennet Gottes Werke und war zugegen, als er die Welt schuf, und weiss, was wohlgefällig ist in seinen Augen und recht ist nach seinen Geboten (9, 9). Die Weisheit wird hiernach doch nicht nur als eigener Besitz Gottes, sondern als eine aus Gottes Wesen stammende Gehülfin Gottes vorgestellt. Daneben wird auch „das

allmächtige Wort Gottes" (ὁ παντοδύναμός σου λόγος) in einer Weise personificirt, welche der Hypostasirung nahe kommt (18, 15 f.). Wir haben also hier schon die Elemente, aus welchen die philonische Lehre vom λόγος (= Vernunft und Wort Gottes) als einer zwischen Gott und der Welt vermittelnden Hypostase gebildet ist. Denn die Weisheit hat bei unserm Verfasser auch der Welt gegenüber eine ähnliche Stellung, wie der philonische Logos. Sie hat einen Geist, der leicht beweglich ist, alles beaufsichtigend, alles durchdringend (7, 22—24: εὐκίνητον, πανεπίσκοπον, διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων und dergl.). Sie wirkt alles (8, 5: τὰ πάντα ἐργαζομένη), regiert alles (8, 1: διοικεῖ τὰ πάντα), erneuert alles (7, 27: τὰ πάντα καινίζει). „Indem sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergeht, bereitet sie Freunde Gottes und Propheten zu" (7, 27). Sie ist es auch, die in der Geschichte Israels sich offenbarte, z. B. in der Wolken- und Feuersäule, welche die Israeliten durch die Wüste geleitete (10, 17 und überh. Cap. 10). Sie ist also mit einem Worte das Medium, durch welches Gott in der Welt wirkt. Die Tendenz dieser ganzen Spekulation ist augenscheinlich dieselbe wie bei Philo, nämlich durch Einschiebung eines solchen Mittelgliedes die absolute Ueberweltlichkeit Gottes, der nicht in directer Berührung mit der unheiligen Welt gedacht werden kann, sicher zu stellen. Man darf aber doch nicht übersehen, dass es unserem Verfasser auf Betonung dieses Gedankens gar nicht ankommt. Er will vielmehr den Werth der göttlichen Weisheit als des höchsten Gutes darlegen. Er will nicht zeigen, dass die Weisheit von Gott verschieden ist, sondern im Gegentheil: wie nahe sie Gott steht. Indem er also in jenem Gedankenkreise sich bewegt, nimmt er nur eine in seinen Kreisen bereits geläufige Anschauung auf [14].

Dabei zeigt sich nun in der näheren Ausführung der Einfluss der griechischen Philosophie. Die Formeln, mit welchen das Walten der Weisheit in der Welt beschrieben wird (7, 24: διήκει, χωρεῖ, 8, 1: διοικεῖ), erinnern an die stoische Lehre vom Weltgeist, von Gott als der die Welt durchdringenden immanenten Weltvernunft [15]. Auch die Aufzählung der vier Cardinaltugenden (8, 7: σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία) ist auf stoischen Einfluss

---

14) Vgl. über diese „Weisheitslehre" überhaupt: Lücke, Commentar über das Ev. Joh. I, 257 ff. — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, ein Beitrag zur Gesch. der Philosophie, Strassb. 1851. — Oehler, Grundzüge der alttestamentl. Weisheit, Tüb. 1855. — Grimm, Exeget. Handb. zu den Apokr. Thl. VI, S. 1 f.

15) Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 271. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 192.

zurückzuführen (s. Zeller a. a. O.). Die Psychologie des Verfassers dagegen ist platonisch-dualistisch. Die Seele des Menschen ist präexistent. Wenn sie gut ist, kommt sie in einen reinen Leib (8, 20: *ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον*). Der Leib ist nur eine „irdische Hütte“ für den *νοῦς* (9, 15: *γεῶδες σκῆνος*). Nach kurzer Zeit muss der Leib die Seele wie ein Darlehen wieder zurückgeben und verfällt dann in Staub (15, 8). In dieser Anthropologie ist der Boden der jüdischen Anschauung vollständig verlassen. Statt der jüdischen Hoffnung auf eine Auferstehung des Leibes haben wir hier die griechische Anschauung von der ewigen Dauer der Seele.

In Betreff der Zeit des Verfassers dürfte feststehen, dass er jünger ist als Jesus Sirach, aber älter als Philo. Denn sein Standpunkt ist eine Vorstufe des philonischen. Dies würde zwar an sich noch nicht ein höheres Alter beweisen. Aber bei der nahen Verwandtschaft beider ist es doch nicht denkbar, dass unser Verfasser von Philo unberührt geblieben wäre, wenn er jünger wäre als dieser. Zur Annahme christlichen Ursprungs (so z. B. Weisse) liegen schlechterdings keine annehmbaren Gründe vor. — Dass der Verfasser ein Alexandriner war, darf wegen der starken Hervorhebung der ägyptischen Beziehungen als sicher gelten. Dagegen ist nicht daran zu denken, dass Philo selbst der Verfasser sein sollte, wie schon zur Zeit des Hieronymus Einige geglaubt haben (*Hieron. praef. in vers. libr. Salom., opp. ed. Vallarsi* IX, 1293 *sq.: nonnulli scriptorum veterum hunc esse Judaei Philonis affirmant*) und noch manche Neuere, wie Luther, Joh. Gerhard, Calov und andere, angenommen haben (s. Grimm, Handb. S. 21 ff.). Die Autorschaft Philo's ist durch die Verschiedenheit seines Gedankenkreises vollständig ausgeschlossen.

In der christlichen Kirche ist das Buch von Anfang an gebraucht worden. Schon in den paulinischen Briefen finden sich so starke Anklänge daran, dass die Bekanntschaft Pauli mit unserem Buche wahrscheinlich ist (s Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 340—344; anders Grimm, Exeget. Handb. S. 35 ff.). — Ziemlich sicher ist, dass *Clemens Romanus* es gekannt hat (*Clem. Rom.* 27, 5 = *Sap. Sal.* 12, 12 u. 11, 21; vgl. auch *Clem.* 60, 1 = *Sap.* 7, 17). — Bei *Tatian. Oratio ad Graecos c.* 7 *init.* wird von Christo dasselbe ausgesagt, was *Sap.* 2, 23 von Gott gesagt ist. — *Irenaeus* citirt in seinem grossen häreseologischen Werke die Sap. Sal. zwar nirgends, entnimmt ihr aber IV, 38, 3 das Wort *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ* (*Sap.* 6, 20). Mit Bezug hierauf sagt *Euseb. Hist. eccl.* V, 8, 8 von Irenäus: *Καὶ ῥητοῖς δέ τισιν ἐκ τῆς Σολομῶνος σοφίας κέχρηται, μονονουχὶ φάσκων· Ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.* In dem uns nicht erhaltenen *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* hat Irenäus nach dem Zeugniss des Eusebius die Sapientia ausdrücklich citirt (*Hist. eccl.* V, 26: *τῆς λεγομένης σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει*). — *Canon Muratorianus lin.* 69—71: „*Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta*“. S. dazu Hesse, Das muratorische Fragment (1873) S. 239 ff. — *Tertullian. Adv. Valentinianos*

c. 2 nimmt Bezug auf *Sap.* 1, 1 mit den Worten: *ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini sed Salomonis.* Auch sonst findet sich Benützung der Sap. Sal. bei Tertullian. — *Clemens Alexandrinus* citirt sie neunmal und benützt sie auch sonst häufig. Die ausdrücklichen Citate werden entweder als Aussprüche Salomo's eingeführt (so *Strom.* VI, 11, 93. 14, 110. 14, 114. 15, 120—121) oder als Aussprüche der σοφία (*Paedag.* II, 1, 7. *Strom.* II, 2, 5. IV, 16, 103—104. V, 14, 89) oder mit der Formel εἴρηται (*Strom.* VI, 14, 113). — *Hippolytus* citirt wiederholt unser Buch als eine echte προφητεία Σολομῶν περὶ Χριστοῦ (*adv. Judaeos* §. 9 u. 10 = *Lagarde p.* 66 *sq.*), namentlich die Stelle 2, 12—20, die auch von Späteren vielfach messianisch gedeutet wird (s. oben S. 427).

Origenes ist nächst dem Verfasser des muratorischen Fragmentes der erste, welcher Zweifel hinsichtlich der salomonischen Abfassung andeutet. Er citirt sie mit skeptischen Formeln wie ἡ ἐπιγεγραμμένη τοῦ Σολομῶντος σοφία (*in Joann. tom.* XX, *c.* 4 = *Lommatzsch* II, 202), ἡ σοφία ἡ ἐπιγεγραμμένη Σολομῶντος (*in Jerem. homil.* VIII, 1 = *Lommatzsch* XV, 193), ὁ περὶ τῆς σοφίας εἰπών (*Selecta in Jerem. c.* 29 = *Lommatzsch* XV, 453), ἐν τῇ ἐπιγεγραμμένῃ Σολομῶντος σοφίᾳ (*contra Cels.* V, 29 = *Lommatzsch* XIX, 216), *in sapientia, quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur* (*de principiis* IV, 33 = *Lommatzsch* XXI, 472 *sq.*). Fast ebenso oft citirt er sie aber auch einfach als Werk Salomo's. Und dass sie für ihn eine kanonische Schrift ist, zeigt namentlich der ganze Abschnitt *de principiis* I, 2, 5—13, wo er neben *Col.* 1, 15 und *Hebr.* 1, 3 die Stelle *Sap.* 7, 25—26 als christologische Fundamentalstelle verwendet, an deren Hand er seine Christologie entwickelt. Der ganze Abschnitt *de princ.* I, 2, 9—13 ist nichts als eine exegetische Erörterung von *Sap.* 7, 25—26. Im Ganzen finden sich bei Origenes etwa vierzig Citate aus unserem Buche.

Cyprian gebraucht die Sap. Sal. im vollsten Sinne als kanonisch. Er citirt sie als *Sapientia Salomonis* (*Testim.* II, 14. III, 16. 53. 58. 59. 66. *Ad Fortunatum c.* 1), *scriptura divina* (*De habitu virginum c.* 10. *Epist.* VI, 2), *scriptura sancta* (*Ad Demetrianum c.* 24), oder mit Formeln wie *scriptum est* (*De zelo et livore c.* 4. *Epist.* IV, 1. LV, 22), *per Salomonem docet spiritus sanctus* und ähnlichen (*De mortalitate c.* 23. *Ad Fortunatum c.* 12). — Ein paarmal citirt er Stellen aus den Proverbien mit der Formel *in Sapientia Salomonis* (*Testim.* III, 1. 6. 16. 56); einmal eine Stelle aus der Sapientia mit der Formel *in Ecclesiastico* (*Testim.* III, 112); beides nur aus Versehen, da er sonst Proverbien, Ecclesiasticus und Sapientia bestimmt unterscheidet.

Die Handschriften, Ausgaben und alten Uebersetzungen (nebst deren Ausgaben) sind für unser Buch dieselben wie für Jesus Sirach (s. oben S. 597), da beide Bücher in der Regel mit einander verbunden wurden. — Der *cod. Vaticanus* ist in Fritzsche's Ausgabe der Apokryphen für unser Buch zwar benützt, aber wie es scheint nur nach den Angaben bei Reusch (*Observ. crit.* 1861), die sich ihrerseits stützen auf die unzuverlässige Ausgabe des Codex von Mai (s. darüber oben S. 593). — Werthvolle Beiträge zur Textkritik giebt: *Reusch, Observationes criticae in librum Sapientiae, Frib.* 1861. — Separat-Ausgabe: *Reusch, Liber Sapientiae graece, Frib.* 1858 (giebt den Text der sixtinischen Ausgabe). — Eine Ausgabe des griechischen Textes mit der alten lateinischen und der autorisirten englischen Uebersetzung: *Deane, Σοφια Σαλωμων, The book of Wisdom, the greek text, the latin vulgate and the authorised english version with an introduction, critical apparatus and a commentary, Oxford* 1881.

Die exegetischen Hülfsmittel im Allgemeinen s. oben S. 583. — Commentare: *Bauermeister, Commentarius in Sapientiam Salomonis, Gotting.* 1828. — Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipzig 1837. — J. A. Schmid, Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, 1858 (kathol.). — Grimm, Das Buch der Weisheit, erklärt (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 6. Thl.), Leipzig 1860 (nicht eine neue Auflage des älteren Werkes, sondern eine vollständig neue Arbeit). — Gutberlet, Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, 1874 (kathol.). — Deane in der oben genannten Separat-Ausgabe. — Die ältere Literatur s. bei *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 727—732. *Fürst, Biblioth. Jud.* III, 219—221. Grimm, Exeget. Handb. S. 45 f. Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 496.

Einzel-Untersuchungen: *Salthenius, Diss. critico-theol. de auctore libri Sapientiae Philone potius Alexandrino quam seniore, Regim.* 1739. — *Bretschneider, De libri Sapientiae parte priore c.* I—XI *e duobus libellis conflata. Pars* I—III, *Viteb.* 1804. — *Winzer, De philosophia morali in libro Sap. exposita, Viteb.* 1811. — *Grimm, De Alexandrina Sapientiae libri indole perperam asserta, Jen.* 1833 (von ihm selbst später zurückgenommen). — Gfrörer, Philo Bd. II (1831) S. 200—272. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie Bd. II (1834) S. 152—180. — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Strassb. 1851, S. 322—378. — Schmieder, Ueber das B. der Weisheit, 1853. — Weisse, Die Evangelienfrage (1856) S. 202 ff. — Noack, Psyche III, 2, S. 65—102. — Nägelsbach in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XVII, 622 ff. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 626 ff. Ders., Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 264 f. IX, 234 f. X, 219 f. XI, 223 ff. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 271—274. — Kübel, Die ethischen Grundanschauungen der Weisheit Salomo's (Stud. und Krit. 1865, S. 690—722). — Heinze, Die Lehre vom Logos (1872) S. 192—202. — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. V, 647 ff. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. II, 259 ff. — Grätz, Gesch. der Juden Bd. III (3. Aufl. 1878) S. 628—630 (Note 3). — *Perez, La Sapienza di Salomone, saggio storico-critico, Firenze* 1871. Ders., *Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto „La Sapienza di Salomone“, Palermo* 1883. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss (s. oben S. 584).

2. Aristobulus.

Der Verfasser der Weisheit Salomonis steht mit seinen Anschauungen noch vorwiegend auf dem Boden der palästinensischen Spruchweisheit, die bei ihm nur unter dem Einfluss der griechischen Philosophie eigenthümlich modificirt ist. Ein hellenistischer Philosoph im eigentlichen Sinne ist dagegen der Alexandriner Aristobulus. Er kennt und citirt ausdrücklich die griechischen Philosophen Pythagoras, Sokrates, Plato, und ist mit ihren Anschauungen wie ein Fachmann vertraut.

Ueber seine Zeit sind zwar die Angaben der Alten nicht ganz übereinstimmend. Es darf aber als sicher gelten, dass er zur Zeit des Ptolemäus VI Philometor, also gegen die Mitte des zweiten

Jahrhunderts vor Chr. (um 170—150 v. Chr.) gelebt hat. Er selbst sagt in seinem an einen Ptolemäer gerichteten Werke, dass die griechische Uebersetzung des Pentateuches angefertigt sei „unter dem König Philadelphus, deinem Vorfahren" (*Euseb. Praep. ev.* XIII, 12, 2 *ed. Gaisford: ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου*). Er hat also jedenfalls unter einem Nachkommen des Ptolemäus II Philadelphus geschrieben. Den Philometor nennen aber bestimmt sowohl Clemens Alexandrinus als Eusebius in der Chronik[16]). Dieselbe Chronologie ist auch vorausgesetzt, wenn Clemens Alexandrinus und Eusebius unseren Aristobulus mit dem im Anfang des zweiten Makkabäerbuches (II *Makk.* 1, 10) erwähnten identificiren[17]). Gegenüber diesen Zeugnissen kann es nicht in Betracht kommen, dass Anatolius ihn unter Ptolemäus II Philadelphus setzt[18]), und dass die einzige Handschrift der Stromata des Clemens Alex. an einer Stelle ebenfalls statt Philometor irrthümlich Philadelphus hat[19]).

Nach *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 97 schrieb dieser Aristobulus *βιβλία ἱκανά*. Vermuthlich will Clemens damit nicht sagen, dass Aristobulus mehrere Werke geschrieben habe, sondern dass das eine Werk, welches Clemens kennt, ein umfangreiches gewesen sei. Nähere Mittheilungen darüber verdanken wir dem Clemens Alexandrinus (*Strom.* I, 15, 72. I, 22, 150. V, 14, 97. VI, 3, 32), Anatolius (bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16—19, Anatolius war ein älterer Zeitgenosse des Eusebius) und Eusebius (*Praep. evang.* VII, 14. VIII, 10. XIII, 12). Kurz erwähnt wird Aristobulus auch von Origenes (*contra Cels.* IV, 51). Die beiden einzigen Stücke, die uns im Wortlaute erhalten sind, stehen bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 10 und XIII, 12. Denn was sich sonst noch an wörtlichen Anführungen

---

16) *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 150: Ἀριστόβουλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα. Die Lesart ist hier gesichert, da auch bei *Eusebius*, welcher diese Stelle aus Clemens in der *Praep. evang.* IX, 6 mittheilt, die Handschriften einstimmig Φιλομήτορα haben. — *Euseb. Chron. ad Olymp.* 151 (*ed. Schoene* II, 124 *sq.*). Der griechische Text, welcher im *Chronicon paschale* erhalten ist, lautet: Ἀριστόβουλος Ἰουδαῖος περιπατητικὸς φιλόσοφος ἐγνωρίζετο, ὃς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλομήτορι ἐξηγήσεις τῆς Μωϋσέως γραφῆς ἀνέθηκεν. Ebenso der Armenier und Hieronymus. — Die 151. Olympiade ist = 176—172 vor Chr.

17) *Clemens Al. Strom.* V, 14, 97. *Euseb. Praep. evang.* VIII, 9 *fin.*

18) *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16.

19) *Clemens Strom.* V, 14, 97. Der *cod. Laurentianus*, d. h. die einzige Handschrift, in welcher uns die Stromata des Clemens erhalten sind (denn der *Parisinus saec.* XV ist nur eine Abschrift daraus), hat hier Φιλάδελφον. Mit Recht haben aber die neueren Herausgeber statt dessen Φιλομήτορα in den Text gesetzt.

findet (*Clemens Strom.* I, 22, 150 = *Euseb. Praep.* IX, 6. *Clemens Strom.* VI, 3, 32. *Euseb. Praep.* VII, 14) steht ohnehin auch im Text jener grösseren Fragmente[20]). Die Stelle, welche Cyrillus Alex. (*contra Julian. p.* 134 *ed. Spanh.*) dem Aristobul zuschreibt, stammt aus dem dritten Buche der Indica des Megasthenes und ist von Cyrill nur vermöge einer sehr leichtfertigen Benützung von *Clem. Al. Strom.* I, 15, 72 dem Aristobul zugeschrieben worden.

Das Werk, welches jenen Kirchenvätern vorgelegen hat, wird bezeichnet als eine Erläuterung der mosaischen Gesetze[21]). Nach den erhaltenen Fragmenten wird man sich dasselbe aber nicht als einen eigentlichen Commentar über den Text vorzustellen haben, sondern als eine freie Reproduction des Inhaltes des Pentateuches, in welcher derselbe zugleich philosophisch erläutert wurde. Analog sind also nicht die allegorischen Commentare Philo's über einzelne Textstellen, sondern vielmehr Philo's systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung, welche von uns oben S. 746 charakterisirt worden ist. In ähnlicher Weise, wie es dort Philo thut, scheint bereits Aristobul den Inhalt des Pentateuches zusammenhängend dargestellt zu haben, um der gebildeten heidnischen Welt zu zeigen, dass das mosaische Gesetz, wenn man es nur richtig versteht, bereits alles enthalte, was die besten griechischen Philosophen später auch gelehrt haben. Das Werk ist zunächst für den König Ptolemäus Philometor selbst bestimmt[22]), der daher auch im Texte angeredet wird. (*Eus. Pr.* VIII, 10, 1 ff. XIII, 12, 2). Es versteht sich hiernach von selbst, dass es sich lediglich an heidnische Leser wendet. Sein Hauptzweck war, wie Clemens sagt, zu zeigen, „dass die peripatetische Philosophie vom Gesetze Mosis und den anderen Propheten abhängig sei“ (*Strom.* V, 14, 97: *Ἀριστοβούλῳ . . . βιβλία πεπόνηται ἱκανά, δι' ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωυσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρτῆσθαι προφητῶν*). Dies wird durch die erhaltenen Frag-

20) Nämlich: 1) *Clem. Str.* I, 22, 150 = *Eus. Pr.* IX, 6 = *Eus. Pr.* XIII, 12, 1. — 2) *Clem. Strom.* VI, 3, 32 = *Eus. Pr.* VIII, 10, 14. — 3) *Eus. Pr.* VII, 14 = *Eus. Pr.* XIII, 12, 10—11.

21) *Euseb. Praep. ev.* VII, 13, 7 *ed. Gaisford: τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν.* — *Euseb. Chron. ad Olymp.* 151 (*ed. Schoene* II, 124 *sq.*): *ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς* (dieser durch das *Chron. paschale* erhaltene griechische Wortlaut wird bestätigt durch den Armenier [*enarrationem librorum Moysis*] und durch Hieronymus [*explanationum in Moysen commentarios*]). — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl* VII, 32, 16: *βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμου.*

22) *Clemens Al. Strom.* I, 22, 150 = *Eus. Pr. ev.* IX, 6, 6: *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα.* — *Euseb. Praep. ev.* VIII, 9 *fin*: *ἐν τῷ πρὸς Πτολεμαῖον τὸν βασιλέα συγγράμματι.* — *Euseb. Praep. ev.* VII, 13 *fin.* — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16.

mente im Wesentlichen bestätigt; nur dass statt der peripatetischen vielmehr die griechische Philosophie überhaupt zu nennen wäre. Aristobul begnügt sich nämlich nicht damit, die wesentliche Uebereinstimmung des mosaischen Gesetzes mit der Philosophie der Griechen darzuthun. Sondern er behauptet geradezu, dass die griechischen Philosophen, ein Pythagoras, Sokrates, Plato, ihre Lehre aus Moses geschöpft hätten; ja dass auch Dichter wie Homer und Hesiod manches aus ihm entlehnt hätten, indem nämlich schon lange vor der unter Ptolemäus Philadelphus veranstalteten griechischen Uebersetzung des Pentateuches der wesentliche Inhalt desselben in's Griechische übertragen worden sei[23]). Diese kühne Behauptung, dass Moses der Vater der griechischen Philosophie und Bildung sei, haben auch spätere jüdische Hellenisten festgehalten. Wir begegnen ihr namentlich bei Philo wieder.

Von der Ausführung im Einzelnen geben uns die erhaltenen Fragmente wenigstens eine ungefähre Vorstellung. Ein grosser Theil der Stücke beschäftigt sich damit, den wahren Sinn der biblischen Anthropomorphismen festzustellen. So zeigt gleich das grosse Stück bei *Euseb. Pr. ev.* XIII, 12, 1—8, welches nach der Parallelstelle bei *Clemens Alex. Str.* I, 22, 150 = *Euseb. Pr.* IX, 6 aus dem ersten Buche von Aristobul's Werk entnommen ist und offenbar zur Erläuterung der Schöpfungsgeschichte gehörte, dass mit den Worten „Gott sprach und es geschah“ nichts anderes gemeint sei, als dass Alles durch Gottes Wirkung (*δυνάμει*) geworden sei, was ja auch die griechischen Philosophen und Orpheus und Aratus lehrten. — Das folgende Stück (*Euseb. Pr.* XIII, 12, 9—16), welches auch noch zur Erläuterung der Schöpfungsgeschichte gehörte, handelt von dem siebenten Tage als Ruhetag und erläutert dessen Bedeutung u. A. auch durch Berufung auf angebliche Verse des Hesiod, Homer und Linus[24]). — Ein weiteres Stück (*Eus. Pr.* VIII, 10) zeigt, wie es zu verstehen sei, wenn im mosaischen Gesetze von Händen, Armen, Gesicht und Füssen Gottes und von einem Wandeln Gottes die Rede sei[25]). — Endlich das von Anatolius (bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 17—18) mitgetheilte Excerpt beschäftigt sich mit dem Passafest, welches gefeiert werde, wenn sowohl die Sonne als der Mond im Zeichen

---

23) S. bes. *Euseb. Praep. ev.* XIII, 12, 1 = *Clemens Strom.* I, 22, 150 = *Euseb. Praep.* IX, 6, 6—8. — Pythagoras, Sokrates und Plato: *Eus. Pr.* XIII, 12, 4 *ed. Gaisford.* — Homer und Hesiod: *Eus. Pr.* XIII, 12, 13.

24) Ein kleines Stück hievon (*Eus. Pr.* XIII, 12, 10—11) steht auch *Pr. ev.* VII, 14.

25) Hieraus ein kleiner Satz (*Eus. Pr.* VIII, 10, 14) auch bei *Clemens Alex. Strom.* VI, 3, 32.

der Tag- und Nacht-Gleiche stehe, nämlich die Sonne im Zeichen der Frühlings-Tag- und Nacht-Gleiche, und der Mond ihr gegenüber im Zeichen der Herbst-Tag- und Nacht-Gleiche. Eben dieses Fragment zeigt uns, dass Aristobul sich keineswegs nur mit philosophischer Umdeutung des Pentateuchtextes beschäftigt hat, sondern dass er wirklich eine Darstellung und Erläuterung der mosaischen Gesetze gegeben hat. Indem er aber deren Sinn festzustellen suchte, wird er freilich, wie namentlich Origenes andeutet (*contra Cels.* IV, 51), vielfach das Gebiet der allegorischen Auslegung betreten haben.

Ueber den philosophischen Standpunkt des Aristobulus geben die Fragmente keinen näheren Aufschluss. Man darf ohne Weiteres annehmen, dass er ein eklektischer war. Das Fragment über die Bedeutung des Sabbaths „geht in eine pythagoreisirende Ausführung über die Kraft der Siebenzahl ein“[26]. Anderwärts beruft sich Aristobul nicht nur im Allgemeinen auf Pythagoras, Sokrates und Plato, sondern in einer specielleren Ausführung namentlich auf die peripatetische Lehre[27]. Dass er dieser am meisten sich angeschlossen hat, ist durch das Zeugniss der Kirchenväter verbürgt, die ihn einstimmig als Peripatetiker bezeichnen[28].

Fast unbegreiflich ist es, dass manche neuere Gelehrte die Echtheit der ganzen Schrift Aristobul's bestritten haben (so z. B. Richard Simon, Hody, Eichhorn, Kuenen, Grätz, Joel). Das Bild, das wir durch die überlieferten Bruchstüche von der Schrift erhalten, stimmt so vollständig zu allem, was wir sonst von der Geistesrichtung des hellenistischen Judenthums wissen, dass zu irgend welchen Zweifeln schlechterdings keine Veranlassung vorliegt. Der einzige Grund gegen die Echtheit, der überhaupt Erwähnung verdient, ist die allerdings unbestreitbare Thatsache, dass Aristobul angebliche Verse des Orpheus, Hesiod, Homer und Linus citirt, die sicher von einem Juden gefälscht sind. Eine solche Dreistigkeit, meint man, sei in einem für den König Ptolemäus selbst bestimmten Werke nicht denkbar. Man geht bei dieser Argumentation von der Voraussetzung aus, dass die Verse von Aristobul selbst gefälscht sind. Diese Voraussetzung ist aber nicht nur unbeweisbar, sondern im höchsten Grade unwahrscheinlich. Die Verse stammen wahrscheinlich aus einem älteren jüdischen Werke (s. darüber unten Abschnitt VII) und sind von Aristobul in gutem Glauben an ihre Echtheit aufgenommen. Aristobul thut damit nur dasselbe, was die späteren christ-

---

26) Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl.) S. 264.

27) *Eus. Pr. ev.* XIII, 12, 10—11 = VII, 14.

28) *Clemens Strom.* I, 15, 72. V, 14, 97. — *Euseb. Praep. ev.* VIII, 9 *fin.* IX, 6, 6. *Chron. ad Olymp.* 151 (*ed. Schoene* II, 124 *sq.*).

lichen Apologeten auch gethan haben, ohne dass man darin bisher einen Grund gefunden hätte, die Echtheit ihrer Schriften zu bezweifeln.

Das ganze Werk Aristobul's soll nach einer Randbemerkung im *cod. Laurentianus* der *Stromata* des *Clemens Alexandrinus* noch gegen Ende des Mittelalters in einer Bibliothek zu Patmos vorhanden gewesen sein (zu *Strom.* I, 22, 150 bemerkt eine Hand des 15. oder 16. Jahrhunderts: *Ἀριστοβούλου βίβλος αὕτη ἡ πρὸς τὸν Φιλομήτορα ἐστὶν εἰς τὴν Πάτμον, ἣν ἔγωγε οἶδα*, s. die Anm. in Dindorf's Ausg.). Ob diese Notiz Glauben verdient, ist doch sehr zu bezweifeln.

Vgl. überhaupt: *Richard Simon, Histoire critique du Vieux Testament p.* 189. 499. — *Hody, De bibliorum textibus p.* 50 *sqq.* — *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* I, 164. III, 469 *sq.* — Eichhorn, Allgem. Bibliothek der biblischen Literatur Bd. V (1793) S. 253—298. — *Valckenaer, Diatribe de Aristobulo Judaeo, philosopho peripatetico Alexandrino, Lugd. Bat.* 1806 (Hauptwerk). — Gabler's Journal für auserlesene theolog. Literatur Bd. V (1810) S. 183—209 (Anzeige von Valckenaer's Werk). — Winer in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklop. Section I, Bd. 5 (1820), S. 266. — *Lobeck, Aglaophamus* I (1829) *p.* 448. — Gfrörer, Philo II, 71—121. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 73—112. — *Fürst, Biblioth. Jud.* I, 53 *sq.* — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 473 ff. 564 ff. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 335 ff. — Teuffel, in Pauly's Real-Enc. I, 2 (2. Aufl.) S. 1600. — Cobet im Λόγιος Ἑρμῆς I (1866) S. 173—177, 521. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl.) S. 257—264. — Ueberweg, Grundriss 4. Aufl. I, 240 ff. — Binde, Aristobulische Studien, 2 Thle. Glogau 1869—1870 (Gymnasialprogr.). — Heinze, Die Lehre vom Logos (1872) S. 185—192. — *Kuenen, De godsdienst van Israël* II (1870) *p.* 433—440. — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 166—169. — Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 49—60, 97—109. — Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts (1880) S. 77—100.

3. Philo.

Dieselbe Richtung wie Aristobulus vertritt auch sein zwei Jahrhunderte jüngerer Landsmann Philo. Das Hauptbestreben ist auch bei ihm, die aus den griechischen Philosophen geschöpften Anschauungen als die echt jüdischen zu erweisen, was Philo bald für heidnische bald für jüdische Leser thut; für jene, um ihnen Achtung vor dem Judenthum einzuflössen, für diese, um sie zu einem Judenthum zu erziehen, wie es Philo selbst vertritt. Man darf wohl annehmen, dass es zwischen Aristobul und Philo auch noch andere Vertreter dieser Richtung gegeben hat. Denn sie tritt in Philo mit solcher Sicherheit und in so vollendeter Gestalt auf, wie es ohne geschichtliche Anknüpfung nicht denkbar ist. Von den etwaigen literarischen Erzeugnissen dieser Männer ist aber nichts auf uns gekommen.

Da Philo wegen seiner hervorragenden Bedeutung und wegen des Umfangs seiner uns erhaltenen Schriften eine gesonderte Darstellung erfordert (§ 34), so seien hier nur diejenigen seiner Schriften kurz erwähnt, bei welchen die philosophische Belehrung und Erörterung der Hauptzweck ist. Dahin gehören zunächst zwei seiner Hauptwerke über den Pentateuch, nämlich: 1) die *Ζητήματα καὶ λύσεις*, eine kurze Erklärung der Genesis und des Exodus in Form von Fragen und Antworten, und 2) die *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι*, die umfangreichen allegorischen Commentare zu ausgewählten Stellen der Genesis in der Form des rabbinischen Midrasch. Sie sind das eigentliche philosophische Hauptwerk Philo's und bilden dem Umfange nach etwa die Hälfte der uns erhaltenen Schriften Philo's. Mit Erörterung philosophischer Fragen beschäftigen sich aber ferner: 3) die Schrift *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (*Quod omnis probus liber*), eigentlich nur die zweite Hälfte eines Werkes, dessen erste verloren gegangene Hälfte das Thema behandelte *περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον*. 4) *Περὶ προνοίας*, 5) *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα*. Näheres über alle diese Schriften s. in § 34. Die beiden zuletzt genannten sind auch dadurch von Interesse, dass in ihnen Philo zur Erörterung des Themas die Form des griechischen Dialoges wählt.

4. Das vierte Makkabäerbuch.

Zu der philosophischen Literatur gehört auch das sogenannte vierte Makkabäerbuch. Denn das Judenthum, das der Verfasser empfiehlt, ist beeinflusst durch die stoische Philosophie.

Der Form nach ist dieses Schriftstück eine Rede. Es wendet sich in directer Anrede an die Leser oder Hörer (1, 1. 18, 1)[29]. Da der Inhalt ein religiös-erbaulicher ist, so kann man es immerhin eine Predigt nennen und die Wahl dieser Form auf die Sitte religiöser Vorträge in den Synagogen zurückführen. Wenn aber Freudenthal (S. 4—36) mit besonderem Nachdruck behauptet, dass uns hier eine wirkliche Synagogen-Predigt vorliege, so ist dies nicht nur unbeweisbar, sondern auch unwahrscheinlich; denn das Thema, über welches gepredigt wird, ist nicht ein Text der heiligen Schrift, sondern ein philosophischer Satz.

Als Leser oder Zuhörer hat der Verfasser lediglich Juden im Auge (18, 1: *ὦ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες*

29) Ich citire nach der Capitel- und Vers-Eintheilung in **Fritzsche's** Ausgabe der Apokryphen.

Ἰσραηλῖται). Ihnen will er zeigen, dass es nicht schwer sei, ein frommes Leben zu führen, wenn man nur den Vorschriften der „frommen Vernunft“ folge. Denn „die fromme Vernunft ist unbedingte Herrscherin über die Triebe“ (1, 1: *αὐτοδέσποτός ἐστι τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός*). Dieser Satz ist das eigentliche Thema der Rede, dessen Sinn zunächst erläutert wird, und dessen Wahrheit dann durch Thatsachen aus der jüdischen Geschichte, namentlich durch das bewundernswerthe Martyrium des Eleasar und der sieben makkabäischen Brüder bewiesen wird. Ein grosser Theil des Inhaltes ist daher der Schilderung des Märtyrertodes dieser Glaubenshelden gewidmet. In der crass-realistischen Ausmalung der einzelnen Folterqualen beweist der Verfasser noch grössere Geschmacklosigkeit als das zweite Makkabäerbuch; und die vorausgesetzte Psychologie ist so widernatürlich wie möglich. — Als Quelle scheint ihm das zweite Makkabäerbuch gedient zu haben. Es lässt sich wenigstens nicht beweisen, dass er aus dem grösseren Werke des Jason von Cyrene (II Makk. 2, 23) geschöpft habe, wie Freudenthal (S. 72—90) annimmt.

Der eigene Standpunkt des Verfassers ist vom Stoicismus beeinflusst. Der Grundgedanke der ganzen Rede ist ja der Grundgedanke der stoischen Ethik: die Herrschaft der Vernunft über die Triebe. Auch die Aufstellung der vier Cardinaltugenden (1, 18: *φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη*) ist vom Stoicismus entlehnt. Irgendwie tiefer geht aber dieser Einfluss des Stoicismus beim Verfasser nicht. Selbst der Grundgedanke ist jüdisch umgebildet. Denn die Vernunft, welcher er die Herrschaft über die Triebe zuschreibt, ist nicht die Vernunft des Menschen an sich, sondern die fromme Vernunft, *ὁ εὐσεβὴς λογισμός* (1, 1. 7, 16. 13, 1. 15, 20. 16, 1. 18, 2), d. h. die nach der Norm des göttlichen Gesetzes sich richtende Vernunft (vgl. auch 1, 15 f.). Auch in der Beschreibung und Eintheilung der Affecte geht er seine eigenen Wege (s. Freudenthal S. 55 ff. Zeller III, 2, 276). Man würde ihm aber zu viel Ehre erweisen, wenn man ihn als philosophischen Eklektiker bezeichnen wollte. Er ist *in philosophicis* überhaupt nur Dillettant, etwa in der Manier des Josephus, der auch seinem Judenthum einen philosophischen Anstrich zu geben weiss. Von allen uns bekannten jüdischen Philosophen steht der Verfasser dem Pharisäismus relativ am nächsten; denn er rühmt an den makkabäischen Märtyrern gerade das pünktliche Festhalten am Ceremonialgesetz. — Im Einzelnen sind von seinen jüdischen Anschauungen zwei als bemerkenswerth hervorzuheben, nämlich 1) sein Unsterblichkeitsglaube, der nicht die Form des pharisäischen Auferstehungsglaubens hat, sondern die auch bei anderen jüdischen Hellenisten uns begegnende Form des Glaubens

an ein ewiges und seliges Fortleben der frommen Seelen im Himmel (13, 16. 15, 2. 17, 5. 18 fin.)[30]), und 2) der Gedanke, dass der Märtyrertod der Gerechten zur Sühnung dient für die Sünden des Volkes (6, 29: *καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν.* 17, 21: *ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας*)[31]).

Als Verfasser wird von Eusebius und anderen Kirchenschriftstellern Josephus genannt. Diese Ansicht hat aber nur den Werth einer Hypothese. Denn das Buch erscheint noch in manchen Handschriften anonym, ist also sicherlich zunächst ohne den Namen des Verfassers ausgegangen. Gegen Josephus spricht namentlich der ganz andersartige Stil, sowie der Umstand, dass Josephus in den Antiquitäten das zweite Makkabäerbuch gar nicht benützt, es also nicht zu kennen scheint, während unsere Schrift ganz auf demselben fusst. — Als Abfassungszeit nimmt man gewöhnlich das erste Jahrhundert nach Chr. an, hauptsächlich deshalb, weil das Buch noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein müsse. Obwohl sich letzteres nicht beweisen lässt, wird jene Ansicht doch ungefähr das Richtige treffen, da ein jüngeres Buch wohl nicht mehr von der christlichen Kirche recipirt worden wäre.

Ueber Titel und Verfasser sagt Eusebius, indem er von den Schriften des Josephus spricht, *Hist. eccl.* III, 10, 6: *Πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο οὐκ ἀγεννὲς σπούδασμα τῷ ἀνδρὶ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν κ. τ. λ.* — *Hieronymus*, *De viris illustr. c.* 13 (*Vallarsi* II, 851): *Alius quoque liber ejus, qui inscribitur περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ valde elegans habetur, in quo et Machabaeorum sunt digesta martyria.* — *Idem, contra Pelagianos* II, 6 (*Vallarsi* II, 749): *Unde et Josephus Machabaeorum scriptor historiae frangi et regi posse dixit perturbationes animi non eradicari* (= IV *Makk.* 3, 5). — Aus der griechischen Uebersetzung von *Hieron. de viris illustr. c.* 13 ist der Artikel bei *Suidas Lex. s. v.* *Ἰώσηπος* entnommen. — Noch einige andere Schriftsteller, welche Josephus als Verfasser nennen, s. bei Grimm, Handb. S. 293 f. — Auch in den Handschriften wird das Buch häufig dem Josephus zugeschrieben (Grimm a. a. O. Freudenthal S. 117 ff.). — Die Bezeichnung als viertes Makkabäerbuch (*Μακκαβαίων δ'*) findet sich bei Philostorgius und Syncellus und in einigen Bibelhandschriften, und zwar in letzteren ohne Nennung des Josephus als Verfasser (so bes. *cod. Alex.* und *Sin.*). — Näheres hierüber s. bei Freudenthal S. 117—120. — Ueber die Benützung des Buches in der christlich-asketischen Literatur s. oben S. 742.

30) Näheres hierüber bei Grimm, Exeget. Handb. S. 289 und Freudenthal S. 67—71. — Bei der Feststellung des Einzelnen ist deshalb Vorsicht von nöthen, weil der Text nicht ganz frei von christlichen Interpolationen zu sein scheint. S. Freudenthal S. 165 ff. Eine solche Interpolation sind in Cap. 13, 16 die im *cod. Alex.* und *Sin.* fehlenden Worte *εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν.* Der Gedanke bleibt aber auch ohne diese im Wesentlichen derselbe.

31) Vgl. dazu Freudenthal S. 68.

Die Handschriften, in welchen unser Buch überliefert ist, sind theils Bibelhandschriften, theils Handschriften des Josephus. Erstere sind nicht zahlreich, da in der Regel nur drei Makkabäerbücher als kanonisch recipirt wurden (Freudenthal S. 118. 119). Doch sind gerade die beiden wichtigsten Handschriften für unser Buch zwei Bibelhandschriften, der *codex Alexandrinus* (bei Fritzsche Nr. III) und *Sinaiticus* (bei Fritzsche Nr. X). Ueber die Ausgaben dieser Handschriften s. oben S. 703. — Mehr über die Handschriften s. bei *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* V, 26 *sq.* Grimm, Handb. S. 294. Freudenthal S. 120—127, 169 f., 173. *Fritzsche, Prolegom. p.* XXI *sq.* Collationen hauptsächlich in Havercamp's Ausgabe des Josephus II, 1, 497 ff. II, 2, 157 ff. — Ein Fragment bei Tischendorf, *Monumenta sacra inedita vol.* VI, 1869. — Varianten einer Florentiner Handschrift (*Acquis. ser.* III *num.* 44) giebt *Pitra, Analecta sacra t.* II (1884) *p.* 635—640.

Gedruckt ist der Text, entsprechend der handschriftlichen Ueberlieferung, theils in einigen Septuaginta-Ausgaben und Separat-Ausgaben der Apokryphen, theils und hauptsächlich in den Ausgaben des Josephus. Die meisten Ausgaben haben sich um die Handschriften sehr wenig bekümmert. Der erste Versuch einer auf die besten Quellen zurückgehenden Textrecension ist gemacht in Fritzsche's Ausgabe der *Libri apocryphi Vet. Test. graece* (*Lips.* 1871). — Mehr über die Ausgaben s. bei Grimm, Handb. S. 294 f. Freudenthal S. 127—133.

Eine lateinische Paraphrase des Buches hat Erasmus bearbeitet (gedruckt z. B. auch in Havercamp's Josephus II, 2, 148—156). Ueber die ihr zu Grunde liegende alte lateinische Uebersetzung ist bis jetzt nichts zuverlässiges bekannt. S. Grimm S. 296. Freudenthal S. 133 f. — Die alte syrische Uebersetzung ist publicirt in Ceriani's photolithographischer Ausgabe der Mailänder Peschitohandschrift (s. oben S. 645).

Einen sorgfältigen Commentar zu unserem Buche hat Grimm geliefert (Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, 4. Thl. Leipzig 1857). — Eine gründliche Monographie: Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht, Breslau 1869. — Eine deutsche Uebersetzung ist enthalten in der: Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judenthum und Juden in neuen Uebertragungen und Sammlungen, 2. Bd. Leipzig 1867.

Vgl. überhaupt: Gfrörer, Philo II, 173—200. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 190—199. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 632 ff. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 74—83. — Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1869, S. 113—116. — Fritzsche in Schenkel's Bibellex. IV, 98—100. — Keil, Einl. in's A. T. 3. Aufl. (1873) S. 722 ff. — Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 454 ff. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s §. 570. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 275—277.

VI. Die Apologetik.

Die Eigenart des jüdischen Volkes brachte es mit sich, dass die Juden mehr als andere Orientalen im Rahmen der griechisch-römischen Welt als eine Anomalie empfunden wurden. Da sie den anderen Religionen jede Berechtigung absprachen, wurde ihnen mit gleicher Münze vergolten und ihnen das Existenzrecht auf dem Boden der hellenistischen Cultur bestritten. Die städtischen Communen suchten sich dieser unbequemen Mitbürger zu entledigen; der Pöbel war jederzeit bereit, die Hand gegen sie zu erheben; von den Gebildeten wurden sie verachtet und verspottet (s. oben S. 535—537, 549 ff.). Das hellenistische Judenthum befand sich also im fortwährenden Kriegszustand mit der übrigen hellenistischen Welt; es hatte stets das Schwert zur Vertheidigung zu führen. Ein grosser Theil der gesammten hellenistisch-jüdischen Literatur dient daher apologetischen Zwecken. Namentlich die historische und die philosophische Literatur verfolgt wesentlich auch den Zweck, zu zeigen, dass das Judenthum durch seine grosse Geschichte und seine reine Lehre den andern Völkern mindestens ebenbürtig, wo nicht überlegen sei. Neben diesen indirect apologetischen Werken giebt es aber auch einige Werke, welche in systematischer Weise die gegen das Judenthum erhobenen Vorwürfe zu widerlegen suchten. Sie sind hervorgerufen durch die zum Theil ganz abgeschmackten Märchen, welche von einigen griechischen Literaten über die Juden verbreitet worden waren, überhaupt durch die directen Anklagen, welche man in der griechischen und römischen Literatur gegen sie erhoben hatte. Ihren Ursprung haben diese Anklagen in Aegypten (*Jos. contra Apion.* I, 25). Alexandrinische Literaten waren die ersten, welche gegen die Juden geschrieben haben. Aus dieser trüben Quelle haben dann Spätere, namentlich auch Tacitus geschöpft. Wir besprechen im Folgenden zuerst die literarischen Gegner, dann die Vertheidigungsschriften und die Streitpunkte selbst (Anklage und Vertheidigung).

1. Die literarischen Gegner.

1. Manetho (vgl. *Josephus*, *contra Apion.* I, 26—31). — Der ägyptische Priester Manetho hat zur Zeit des Ptolemäus II Philadelphus, also um 270—250 vor Chr., ein gelehrtes Werk über die ägyptische Geschichte in griechischer Sprache verfasst, welches aus den heiligen Urkunden selbst geschöpft war (*Joseph. contra Apion.* I, 14: *γέγραφε Ἑλλάδι φωνῇ τὴν πάτριον ἱστορίαν, ἔκ τε τῶν ἱερῶν, ὥς φησιν αὐτός, μεταφράσας. Ibid.* I, 26: *ὁ τὴν Αἰγυπτια-*

κὴν ἱστορίαν ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμηνεύειν ὑπεσχημένος). Aus diesen *Αἰγυπτιακά* des Manetho theilt Josephus an zwei Stellen (*contra Apion.* I, 14—16 und I, 26—27) grössere Bruchstücke mit, die aber, wie Josephus selbst hervorhebt, sehr verschiedenen Charakters sind. Die Stücke in I, 14—16, welche die Zeit der Hyksosherrschaft in Aegypten behandeln (aus dem zweiten Buche der *Αἰγυπτιακά*), machen durch die Reichhaltigkeit ihres Inhaltes und die Knappheit ihrer Form den günstigsten Eindruck. Nichts giebt hier Veranlassung, daran zu zweifeln, dass ihr Inhalt wirklich aus den alten Urkunden geschöpft ist. Ganz anderer Art sind die Stücke in I, 26—27. Sie wollen auch gar nicht als urkundliche Geschichte gelten, sondern geben nach dem eigenen Geständniss Manetho's nur die über die Juden in Umlauf befindlichen Legenden (I, 16: ὁ Μανεθὼν οὐκ ἐκ τῶν παρ᾽ Αἰγυπτίοις γραμμάτων, ἀλλ᾽ ὡς αὐτὸς ὡμολόγηκεν, ἐκ τῶν ἀδεσπότως μυθολογουμένων προστέθεικεν. I, 26: μέχρι μὲν τούτων ἠκολούθησε ταῖς ἀναγραφαῖς, ἔπειτα δὲ δοὺς ἐξουσίαν αὐτῷ διὰ τοῦ φάναι γράψειν τὰ μυθευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων, λόγους ἀπιθάνους παρενέβαλεν). Es wird hier erzählt, wie der König Amenophis von Aegypten alle Aussätzigen aus dem ganzen Lande, 80000 an der Zahl, an einen Ort habe zusammenbringen lassen, und sie in die Steinbrüche östlich vom Nil zur Arbeit geschickt habe. Nachdem sie dort längere Zeit gearbeitet, hätten sie den König gebeten, er möge ihnen die Stadt Auaris, die einst von den Hyksos bewohnt war, zum Wohnort anweisen. Der König habe ihrer Bitte willfahrt. Als sie aber die Stadt in Besitz hatten, seien sie vom König abgefallen und hätten einen Priester von Heliopolis Namens Osarsiph zu ihrem Oberhaupte gewählt. Dieser habe ihnen neue Gesetze gegeben, in welchen namentlich geboten war, keine Götter zu verehren und die heiligen Thiere zu schlachten. Auch habe er die Hyksos aus Jerusalem als Bundesgenossen herbeigerufen. Mit deren Hülfe hätten nun die Aussätzigen den König Amenophis vertrieben und Aegypten dreizehn Jahre lang beherrscht. Jener Priester Osarsiph aber habe den Namen Moses angenommen. Nach dreizehn Jahren seien dann die Hyksos und die Aussätzigen von Amenophis aus Aegypten vertrieben worden. — Diese Geschichte über den Ursprung der Juden hat also Josephus in seinem Texte des Manetho gelesen. Ob sie von Manetho selbst herrührt, ist fraglich. Manche neuere Forscher, z. B. Boeckh, Carl Müller, Kellner halten sie für einen späteren Einschub[32]. Die Möglichkeit eines solchen lässt sich nicht bestreiten,

32) Boeckh, Manetho und die Hundssternperiode S. 302. Müller, *Fragm. hist. graec.* II, 514b. Kellner, *De fragmentis Manethonianis p.* 52 *sq.*

da das vielgelesene Werk schon dem Josephus in verschiedenen Recensionen vorgelegen hat [33]). Für den vorliegenden Fall scheint mir aber jene Annahme nicht wahrscheinlich. Denn ein Judenfeind, der jenes Stück später eingeschoben hätte, wäre schwerlich so wahrheitsliebend gewesen, ausdrücklich hervorzuheben, dass er nicht eine urkundlich beglaubigte Geschichte, sondern nur *τὰ μυϑευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων* mittheile. Man hört in diesen Worten doch den strengen Forscher selbst sprechen, der zwar als Judenfeind es sich nicht versagen kann, jene Geschichten mitzutheilen, sie aber ausdrücklich als Legenden von der beglaubigten Geschichte unterscheidet. Jedenfalls hat Josephus den Abschnitt in sämmtlichen ihm bekannten Exemplaren des Manetho gelesen, da er in dieser Hinsicht von einer Differenz nichts erwähnt [34]).

Die Fragmente Manetho's sind am besten gesammelt bei: *Carl Müller, Fragmenta historicorum Graecorum t.* II (1848) *p.* 511—616. — Vgl. über Manetho überhaupt: Böckh, Manetho und die Hundssternperiode, ein Beitrag zur Geschichte der Pharaonen, Berlin 1845. — Bähr in Pauly's Real-Enc. IV, 1477 ff. — Nicolai, Griechische Literaturgeschichte 2. Aufl. Bd. II (1876) S. 198—200. — Krall, Die Composition und die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-histor. Classe, Bd. 95, Jahrg. 1879, S. 123—226; handelt S. 152—169 speciell über die Fragmente bei Josephus).

Ueber die Fragmente bei Josephus: Hengstenberg, Die Bücher Moses und Aegypten, nebst einer Beilage: Manetho und die Hyksos, Berlin 1841. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel (3. Aufl.) II, 110 ff. — *Kellner, De fragmentis Manethonianis, quae apud Josephum contra Apionem* I, 14 *et* I, 26 *sunt. Marburg.* 1859. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (Basel 1877) S. 120 ff. 185 ff. 214 ff.

2. Apollonius Molon (oder Molonis?). — Unter den literarischen Gegnern des Judenthums nennt Josephus öfters einen *Ἀπολλώνιος ὁ Μόλων* (*contra Apion.* II, 14. II, 36; an letzterer Stelle auch *ὁ Μόλων Ἀπολλώνιος*, vgl. II, 7: *Apollonium Molonis*), dessen

---

33) In der Stelle I, 14 theilt Josephus ein grosses Stück aus Manetho mit, in welchem der Name Hyksos durch „Hirtenkönige“ erklärt wird. Hiezu bemerkt aber Josephus, dass „in einem anderen Exemplare“ (*ἐν ἄλλῳ ἀντιγράφῳ*) eine andere Erklärung gegeben werde. Auch das *ἐν ἄλλῃ δέ τινι βίβλῳ* (I, 14 gegen Ende) ist in demselben Sinne zu verstehen, also von einer anderen Handschrift, nicht von einem anderen Theile des manethonischen Werkes.

34) Gegen die Herkunft des fraglichen Abschnittes von Manetho darf man auch nicht mit Kellner a. a. O. geltend machen, dass er im Widerspruch mit dem I, 14 mitgetheilten Stücke sich befinde. Ein solcher Widerspruch existirt nur, wenn man, wie Josephus, die Hyksos mit den Juden identificirt, was aber ohnehin sicher falsch ist.

vollen Namen er auch so abkürzt, dass er entweder nur *Ἀπολλώνιος* (II, 14 und II, 37 zweimal) oder nur *Μόλων* (II, 2 *ed. Bekker* 226, 13; vgl. II, 33 u. II, 41: *Μόλωνες*) sagt. Mit diesem Gegner der Juden bei Josephus ist ohne Zweifel identisch derjenige, aus welchem Alexander Polyhistor ein Stück mitgetheilt hat (bei *Euseb. Praep. evang.* IX, 19: *ὁ δὲ τὴν συσκευὴν τὴν κατὰ Ἰουδαίων γράψας Μόλων*)[35]). Ein Rhetor desselben Namens (Apollonius Molon) wird auch sonst öfters als Lehrer des Cicero und Cäsar und als Schriftsteller über Rhetorik erwähnt[36]). Es scheint aber, dass in die Angaben über ihn schon bei den Alten sich einige Verwechselungen eingeschlichen haben. Strabo nämlich unterscheidet, offenbar auf Grund genauer Sachkenntniss, zwei Rhetoren, einen Apollonius und einen Molon. Beide erwähnt er (XIV, 2, 13 *p.* 655) als berühmte Männer, welche in Rhodus gelebt haben, und bemerkt dabei, dass beide aus Alabanda in Karien stammten, dass aber Molon später als Apollonius nach Rhodus gekommen sei, weshalb Apollonius zu ihm gesagt habe „*ὀψὲ μολών*". Sie waren also nicht nur Landsleute, sondern auch Zeitgenossen. Beide unterscheidet Strabo auch noch an einer anderen Stelle, wo er die berühmten Männer aus Alabanda aufzählt (XIV, 2, 26 *p.* 661). Auch Cicero erwähnt beide, und zwar so, dass er den einen nur Apollonius, den andern, der Cicero's Lehrer war, nur Molon nennt[37]). Es sind also sicher beide zu unterscheiden. Apollonius hiess aber mit seinem vollen Namen *Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Μόλωνος* (*Plutarch. Cicero* 4, *Caesar* 3, *Joseph. Apion.* II, 7); und er scheint, indem er nach einer auch sonst nachweisbaren Sitte den Namen seines Vaters neben den seinigen setzte, sich auch *Ἀπολλώνιος ὁ Μόλων* genannt zu haben[37a]). Daraus entstanden dann mehrfache Verwechselungen mit Molon. Cicero hat möglicherweise beide gehört; sein eigentlicher Lehrer war aber Molon. Wir haben es hier nicht mit diesem, sondern mit sei-

---

35) Die Form *Μόλων* giebt Gaisford nach den besseren Handschriften; ältere Ausgaben haben *Μήλων*.

36) *Quintilian.* XII, 6, 7. *Sueton. Caesar* 4. *Quintilian.* III, 1, 16. *Phoebammon* in: *Rhetores graeci ed. Walz* VIII, 494 (hier: *Ἀπολλώνιος ὁ ἐπικληθεὶς Μόλων*).

37) Die Belege s. bei Riese, Molon oder Apollonius Molon? (Rhein. Museum 1879, S. 627—630), welchem überhaupt die ganze obige Ausführung über die Verschiedenheit beider Männer entnommen ist.

37a) Vgl. Lehrs, *Quaestiones epicae*, 1837, *p.* 23 Anm. (mit Berufung auf Sturz *op. p.* 14). — Die Annahme von Riese, dass der Name Apollonius Molon aus Missverständniss der Titelüberschrift *Ἀπολλωνίου τοῦ Μόλωνος* entstanden sei, ist hiernach weder nothwendig noch wahrscheinlich.

nem älteren Landsmann Apollonius zu thun, der nach Cicero schon um 120 vor Chr. ein bekannter Lehrer war [38]).

Zur Abfassung einer polemischen Schrift über die Juden lag für einen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr. in Karien und Rhodus lebenden Rhetor hinreichende Veranlassung vor. Denn wir wissen, dass gerade dort schon im zweiten Jahrhundert vor Chr. die Juden zahlreich verbreitet waren [39]). Die Schrift des Apollonius war nach Alexander Polyhistor eine συσκευὴ κατὰ Ἰουδαίων (*Euseb. Pr. ev.* IX, 19). Sie beschäftigte sich also nicht nur gelegentlich, wie Manetho's *Αἰγυπτιακά*, sondern ausschliesslich mit den Juden. Da Josephus sagt, Apollonius habe seine Anklage nicht wie Apion an eine Stelle zusammengehäuft, sondern an vielen Stellen und durch die ganze Schrift hindurch schmähe er die Juden bald so bald so (*contra Apion.* II, 14: *τὴν κατηγορίαν ὁ Ἀπολλώνιος οὐκ ἀθρόαν ὥσπερ ὁ Ἀπίων ἔταξεν, ἀλλὰ σποράδην καὶ διὰ πάσης τῆς συγγραφῆς . . . λοιδορεῖ*), so muss man annehmen, dass die Schrift nicht lediglich polemisch war, sondern nur im Zusammenhang einer Darstellung über die Juden vielfach polemische Ausfälle enthielt. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass das Fragment bei Alexander Polyhistor (*Euseb. Pr. ev.* IX, 19) sich in rein objectiver Weise mit der Geschichte Abraham's beschäftigt. Aus den Andeutungen des Josephus geht hervor, dass auch die Geschichte des Auszuges aus Aegypten behandelt war (*c. Apion.* II, 2), und dass das Werk „über unsern Gesetzgeber Moses und über die Gesetze ungerechte und unwahre Reden enthielt“ (II, 14). In letzterer Beziehung erfahren wir noch, dass Apollonius den Juden zum Vorwurf machte, dass sie „nicht dieselben Götter wie Andere verehrten“ (II, 7), dass sie mit Andersgläubigen keine Gemeinschaft haben wollten (II, 36), dass sie also *ἄθεοι* und *μισάνθρωποι* seien, ausserdem bald feige, bald fanatisch, die unfähigsten unter den Barbaren, die nichts für die allgemeine Cultur geleistet hätten (II, 14). — Josephus seinerseits ver-

---

38) *Cicero* lässt *De oratore* I, 17, 75 den Scävola sagen: *Quae, cum ego praetor Rhodum venissem et cum illo summo doctore istius disciplinae Apollonio ea quae a Panaetio acceperam contulissem, irrisit ille quidem, ut solebat, philosophiamque contempsit etc.* — Scävola war Prätor um 633 a. U. = 121 v. Chr. (s. Pauly's Real-Enc. V, 183). — Denselben Apollonius erwähnt Cicero auch *de oratore* I, 28, 126 (*Alabandensem Apollonium*) und I, 28, 130; *de inventione* I, 56, 109.

39) Vgl. I *Makk.* 15, 16—24 und dazu oben S. 495. Als Wohnsitze von Juden werden I *Makk.* 15, 16—24 unter Anderem vorausgesetzt die karischen Städte Myndos, Halikarnassos und Knidos und die benachbarten Inseln Kos und Rhodus. Wegen Halikarnassos vgl. auch oben S. 524 f. (*Joseph. Antt.* XIV, 10, 23).

gilt dem Apollonius mit gleicher Münze, indem er ihm groben Unverstand, Aufgeblasenheit und unsittlichen Lebenswandel vorwirft (II, 36. 37).

Vgl. über Apollonius überhaupt: *C. Müller, Fragm. hist. graec.* III, 208 *sq.* — Creuzer, Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 83 f. — Teuffel in Pauly's Real-Enc. I, 2 (2. Aufl.) S. 1318. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 230. — Riese, Molon oder Apollonius Molon? (Rheinisches Museum Bd. 34, Jahrg. 1879, S. 627—630).

3. Lysimachus (vgl. *Josephus, contra Apion.* I, 34—35). — Das Fragment, welches Josephus a. a. O. aus der Schrift eines gewissen Lysimachus mittheilt, bezieht sich auf den Auszug der Juden aus Aegypten und erzählt über denselben ähnliche, nur noch viel abgeschmacktere Märchen wie Manetho. Auf dieselbe Thatsache beziehen sich auch die paar gelegentlichen Notizen, die Josephus sonst noch aus Lysimachus mittheilt (*c. Apion.* II, 2 zweimal, II, 14). Nach *c. Apion.* II, 2: *Ἀπίων . . . τὸν αὐτὸν Λυσιμάχῳ σχεδιάσας* scheint er älter gewesen zu sein als Apion. Dass er ein Aegypter war, darf man nach dem Inhalt der Fragmente voraussetzen. Nach Cosmas Indikopleustes soll die Schrift, aus welcher die Fragmente entnommen sind, eine „Geschichte Aegyptens“ gewesen sein [40]). Da jedoch Cosmas seine Notizen offenbar nur aus Josephus schöpft, wobei er irrthümlich auch den Apollonius Molon unter die *Αἰγυπτιακὰ συγγραψάμενοι* rechnet, und da sonst von den *Αἰγυπτιακά* des Lysimachus nichts bekannt ist, so muss die Sache dahingestellt bleiben. — Von einem Schriftsteller Namens Lysimachus werden sonst in der alten Literatur namentlich zwei Werke öfters citirt: *Θηβαϊκὰ παράδοξα* und *Νόστοι* (Heimfahrten, *reversiones, scil.* griechischer Helden von Troja). Da der Verfasser der *Νόστοι* ein Alexandriner war und etwa im ersten Jahrhundert vor Chr. gelebt zu haben scheint, so ist er wohl mit unserem Lysimachus identisch.

Die Fragmente des Lysimachus (sowohl die aus Josephus als die der *Θηβαϊκὰ παράδοξα* und der *Νόστοι*) sind gesammelt bei *C. Müller, Fragm. historicorum Graecorum* III, 334—342. — Die Fragmente der *Θηβ. παράδ.* auch bei *Westermann, Παραδοξογράφοι (Brunsvigae* 1839) *p.* XXX *sq.* 164 *sq.* — Vgl. überh.: Westermann in Pauly's Real-Enc. IV, 1311. — Stiehle, Die Nosten des Lysimachos (Philologus Bd. IV, 1849, S. 99—110. V, 1850, S. 382 f.). — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion S. 208.

---

40) *Cosmas Indicopleustes, Topograph. christ. lib.* XII (bei *Gallandi, Biblioth. Patr.* XI, 572): *Οἱ δὲ τὰ Αἰγυπτιακὰ συγγραψάμενοι, τουτέστι Μανεθὼν καὶ Χαιρημὼν καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Μολῶν καὶ Λυσίμαχος καὶ Ἀπίων ὁ γραμματικὸς, μέμνηνται Μωϋσέως καὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ τῆς ἐξ Αἰγύπτου.*

4. Chäremon (vgl. *Josephus, contra Apion.* I, 32—33). — Auch das Fragment aus Chäremon a. a. O. bezieht sich auf den Auszug der Juden aus Aegypten und steht inhaltlich dem Berichte Manetho's näher als Lysimachus. Josephus sagt in diesem Falle ausdrücklich, dass das Fragment aus der *Αἰγυπτιακὴ ἱστορία* des Chäremon entnommen sei (*c. Apion.* I, 32). — Dieser Chäremon ist auch sonst als Schriftsteller über ägyptische Dinge bekannt. In dem Briefe des Porphyrius an den Aegypter Anebon, aus welchem *Eusebius Praep. evang.* III, 4 und V, 10 Auszüge mittheilt, werden zwei Stücke aus Chäremon citirt, welche sich auf die ägyptische Mythologie und Theologie beziehen. In dem zweiten Stücke (*Euseb.* V, 10, 5 *ed. Gaisford*) bezeichnet Porphyrius den Chäremon als *ἱερογραμματεύς*. In der uns erhaltenen Schrift des Porphyrius *De abstinentia* IV, 6—8 wird aus Chäremon eine ausführliche Beschreibung des Lebens der ägyptischen Priester mitgetheilt, welche Porphyrius mit den Worten einleitet: „Indem Chäremon der Stoiker von den ägyptischen Priestern handelt, die wie er sagt bei den Aegyptern auch als Philosophen gelten, berichtet er, dass sie als Ort zum Philosophiren sich die Heiligthümer gewählt haben (*Τὰ γοῦν κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους ἱερέας Χαιρήμων ὁ Στωικὸς ἀφηγούμενος, οὓς καὶ φιλοσόφους ὑπειλῆφθαί φησι παρ' Αἰγυπτίοις, ἐξηγεῖται ὡς τόπον μὲν ἐξελέξαντο ἐμφιλοσοφῆσαι τὰ ἱερά*) . . . . Indem sie jedes andere Geschäft und menschliches Treiben verschmähen, widmen sie ihr ganzes Leben der Betrachtung der göttlichen Dinge etc." [41]). Am Schlusse dieses Berichtes bezeichnet Porphyrius den Chäremon als einen wahrheitsliebenden, zuverlässigen und kundigen stoischen Philosophen (IV, 8 *fin.: ἀνδρὸς φιλαλήθους τε καὶ ἀκριβοῦς ἔν τε τοῖς Στωικοῖς πραγματικώτατα φιλοσοφήσαντος*). Alle diese Stücke können recht wohl in einer „ägyptischen Geschichte" gestanden haben. Aus derselben stammen wohl auch die Mittheilungen aus Chäremon in einem Tractate des Psellus, welchen Sathas (1877) publicirt hat. — Derselbe Chäremon hat aber auch ein Werk geschrieben, welches sich mit Deutung der Hieroglyphen beschäftigte (*διδάγματα τῶν ἱερῶν γραμμάτων*). Aus diesem hat der Byzantiner Tzetzes in seinem Geschichtswerk (V, 403 bei Müller, *Fragm.* III, 499) und in seinem Commentar zur Ilias (*ed. Gottfr. Hermann* 1812, *p.* 123 und 146) einiges mitgetheilt. Auch Tzetzes bezeichnet den Chäremon

41) Die Beschreibung bezieht sich nicht auf sämmtliche ägyptische Priester, sondern wie am Schlusse (IV, 8) angedeutet wird, nur auf die Elite derselben, die *προφῆται, ἱεροστολισταί, ἱερογραμματεῖς* und *ὡρολόγοι*. — Aus Porphyrius entnimmt die Beschreibung *Hieronymus, adv. Jovinian.* II, 13 (*Vallarsi* II, 342 *sq.*).

als ἱερογραμματεύς und sagt, dass nach Chäremon's Ansicht, „in den Hieroglyphen der φυσικὸς λόγος über die Götter, die physikalische Bedeutung derselben, allegorisch dargestellt werde" (Zeller). Auch hierdurch charakterisirt sich Chäremon als Stoiker. Es kann daher kein Zweifel sein, dass mit unserem ἱερογραμματεύς der in ein paar anderen Citaten (z. B. bei *Origenes, contra Cels.* 1, 59. *Euseb. Hist. eccl.* VI, 19, 8) einfach als Στωικός bezeichnete Chäremon identisch ist. Er ist eben deshalb eine für sein Zeitalter sehr charakteristische Figur: ein ägyptischer Priester und zugleich stoischer Philosoph. — Da er nach Suidas der Lehrer Nero's war (*Suidas Lex. s. v.* Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος), zugleich auch der Lehrer und Vorgänger des Dionysius von Alexandria, der seinerseits von Nero bis Trajan lebte (*Suidas Lex. s. v.* Διονύσιος Ἀλεξανδρεύς), so wird er gegen die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christo gelebt haben. Nach Suidas war er der Vorgänger des Dionysius im Amt als Bibliothekar zu Alexandria. Wegen der angegebenen Chronologie kann er nicht identisch sein mit dem Chäremon, welcher von Strabo (XVII, 1, 29 *p.* 806) als Zeitgenosse des Aelius Gallus erwähnt wird. Dieser letztere wird ohnehin auch als ein Mensch charakterisirt, der durch seine Prahlerei und Unwissenheit sich lächerlich machte, was zu der Charakteristik des Philosophen nicht passt.

Die Fragmente Chäremon's sind gesammelt bei *C. Müller, Fragm. hist. graec.* III, 495—499. — Hierzu sind noch hinzuzufügen: 1) die Mittheilungen bei Tzetzes in: *Draconis Stratonicensis liber de metris poeticis et Joannis Tzetzae exegesis in Homeri Iliadem, primum ed. Godofr. Hermannus, Lips.* 1812, *p.* 123 u. 146, und 2) die Mittheilungen in dem Tractat des Psellus, welchen Sathas herausgegeben hat (*Bulletin de correspondance hellénique,* Bd. I, 1877, *p.* 121—133, 194—208, 309-314). — Vgl. überhaupt: Bähr in Pauly's Real-Enc. II, 298 f. — *Birch, On the lost book of Chaeremon on Hieroglyphics* (*Transactions of the Royal Society of Literature, Second Series vol.* III, 1850, *p.* 385—396). — Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit (1866) S. 21 f. 150 f. — Zeller, Die Hieroglyphiker Chäremon und Horapollo (Hermes Bd. XI, 1876, S. 430—433). — Nicolai, Griechische Literaturgesch. 2. Aufl. II, 559. 561. 677. 690. III, 383. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 203 ff.

5. Apion (vgl. *Josephus, contra Apion.* II, 1—13). — Ein Zeitgenosse und Landsmann Chäremon's war der Grammatiker Apion, der unter allen Gegnern der Juden durch besondere Gehässigkeit sich auszeichnete und daher von Josephus mit besonderer Bitterkeit behandelt wird. Sein voller Name war Ἀπίων ὁ Πλειστονίκης [42]).

---

42) *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 101 (= *Euseb. Praep. evang.* X, 12, 2): Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικὸς ὁ Πλειστονίκης ἐπικληθείς. — *Clem. Rom. Homil.* IV, 6: Ἀππίωνα τὸν Πλειστονίκην ἄνδρα Ἀλεξανδρέα, γραμματικὸν τὴν ἐπιστή-

Nach Suidas war *Πλειστονίκης* der Name seines Vaters (*Lex. s. v. Ἀπίων ὁ Πλειστονίκου*), welchen er demnach als Beiname geführt hat. Wenn Julius Africanus (bei *Euseb. Praep. ev.* X, 10, 16 *ed. Gaisford*, und bei *Syncellus ed. Dindorf* I, 120 u. 281) und nach ihm die pseudojustinische *Cohortatio ad Graecos c.* 9 den Namen des Vaters *Ποσειδώνιος* nennen, so ist dies wohl nur Corruption aus *Πλειστονίκης*. — Nach Josephus (*contra Apion.* II, 3) war Apion in der Oase Aegyptens geboren, also kein geborener Alexandriner, wofür er sich ausgab. Er hat aber dann das alexandrinische Bürgerrecht erhalten (*Jos. l. c.*) und in Alexandria als Grammatiker sich einen gewissen Namen gemacht. Vorübergehend lehrte er zur Zeit des Tiberius und des Claudius auch in Rom (*Suidas, Lex. s. v. Ἀπίων*). Zur Zeit Caligula's durchzog er als Wander-Redner ganz Griechenland, indem er Vorträge über Homer hielt (*Seneca epist.* 88). Ebenfalls unter Caligula kam er aus Anlass des blutigen Conflictes der Alexandriner mit den Juden als Gesandter der ersteren nach Rom (*Joseph. Antt.* XVIII, 8, 1). Nach Josephus soll sein Tod durch Geschwüre an den Geschlechtstheilen, gegen welche auch die Beschneidung nichts half, herbeigeführt worden sein (*c. Apion.* II, 13). — Seinem Charakter nach wird Apion als lächerlich eitel geschildert. Tiberius nannte ihn *cymbalum mundi*. Er selbst sagte ungenirt, dass diejenigen, an welche er eine Schrift richte, dadurch unsterblich würden[43]), und pries Alexandria glücklich, dass es einen solchen Bürger wie ihn habe (*Joseph. c. Apion.* II, 12).

Die Schriftstellerei Apion's war eine sehr mannigfaltige. Am bekanntesten scheinen seine Arbeiten über Homer gewesen zu sein (Commentare und ein Wörterbuch). Uns interessirt hier nur seine ägyptische Geschichte (*Αἰγυπτιακά*), welche nach Tatian fünf Bücher umfasste, wovon Josephus das dritte, Tatian und dessen Nachfolger das vierte, Gellius das fünfte Buch citiren[44]). In dieser

μην. — *Plinius, Hist. Nat.* XXXVII, 5, 75: *Apion cognominatus Plistonices.* — *Gellius, Noct. Att.* V, 14: *Apion qui Plistonices appellatus est. Ibid.* VI, 8: *Ἀπίων, Graecus homo, qui Πλειστονίκης est appellatus.*

43) *Plinius, Hist. Nat. praef.* §. 25: *Apion quidem grammaticus (hic quem Tiberius Caesar cymbalum mundi vocabat, cum propriae famae tympanum potius videri posset) inmortalitate donari a se scripsit ad quos aliqua conponebat.*

44) *Josephus c. Apion.* II, 2: *φησὶ γὰρ ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν.* — *Tatian. Oratio ad Graecos c.* 38 (= *Euseb. Praep. ev.* X, 11, 14): *Ἀπίων ὁ γραμματικός, ἀνὴρ δοκιμώτατος, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν (πέντε δέ εἰσιν αὐτῷ γραφαί) κ. τ. λ.* Hiernach *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 101 = *Euseb. Praep. evang.* X, 12, 2. *Julius Africanus* bei *Euseb. Praep. ev.* X, 10, 16 und bei *Syncell. ed. Dindorf.* I, 120 u. 281. *Pseudo-Justin. Cohortat. ad Graec. c.* 9. — *Gellius, Noct. Att.* V, 14: *Apion ..... in libro Aegyptiacorum quinto scripsit.*

ägyptischen Geschichte haben offenbar alle die polemischen Ausfälle gegen die Juden gestanden, auf welche die Erwiederung des Josephus (*c. Apion.* II, 1—13) sich bezieht. Josephus sagt beim Beginn seiner Besprechung, es sei nicht leicht, das Gerede Apions (τὸν λόγον) durchzugehen, da er Alles in der grössten Unordnung vorbringe. Man könne aber etwa drei Punkte unterscheiden: 1) die Fabeleien über den Auszug der Juden aus Aegypten, 2) die gehässigen Behauptungen über die alexandrinischen Juden, und 3) die Beschuldigungen in Betreff des Cultus und der gesetzlichen Gebräuche. Von letzteren sagt Josephus, dass sie mit den Anschuldigungen der beiden ersten Kategorien vermischt seien (*ἐπὶ τούτοις μέμικται* II, 1 *fin.*). Man sieht also deutlich, dass es sich um einen einzigen λόγος Apion's handelt, welcher alle jene Anschuldigungen enthielt, und in welchem nur Josephus um der besseren Ordnung willen jene drei Kategorien unterscheidet. Nachdem dann Josephus auf alle drei Kategorien der Reihe nach eingegangen ist (auf die erste bezieht sich *c. Apion.* II, 2—3, auf die zweite II, 4—6, auf die dritte II, 7—13), verlässt er den Apion und beginnt die positive Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. Im Eingang derselben berührt er gelegentlich noch einmal den Apion und sagt von ihm, dass er seine Anklage auf einen Punkt zusammengehäuft habe (II, 14: *τὴν κατηγορίαν . . . ἀθρόαν . . . ἔταξεν*), im Unterschied von Apollonius Molon, bei welchem sich die Polemik durch die ganze Schrift hindurchziehe. Es kann also kein Zweifel sein, dass sich die Polemik des Josephus nur auf eine Schrift Apion's bezieht und zwar nur auf einen Abschnitt in einem grösseren Werke desselben. Dieses Werk war aber, wie Josephus im Beginn seiner Besprechung (II, 2) ausdrücklich sagt, die ägyptische Geschichte. In derselben hat Apion augenscheinlich bei dem Bericht über den Auszug der Juden aus Aegypten Veranlassung genommen, überhaupt eine polemische Charakteristik derselben zu geben in ähnlicher Weise, wie es Tacitus in den Historien thut (*Hist.* V, 1—12). — Wenn demnach Clemens Alexandrinus und spätere Kirchenschriftsteller eine besondere Schrift Apion's *κατὰ Ἰουδαίων* erwähnen, so beruht dies nur auf einem irrigen Schluss aus den Mittheilungen des Josephus. Gerade das Schweigen des Josephus beweist, dass eine solche nicht existirt hat. Dass auch jene Kirchenschriftsteller keine wirkliche Kenntniss von ihr hatten, zeigt eine genauere Vergleichung der Texte evident. Denn Clemens Alexandrinus schreibt an der Stelle, wo er sie erwähnt, factisch nur den Tatian ab (der seinerseits nur die ägyptische Geschichte Apion's citirt). Alle Späteren aber, welche etwas von einer Schrift Apion's *κατὰ Ἰουδαίων* wissen wollen, schöpfen wieder nur aus Clemens oder aus Josephus.

Tatian. Oratio ad Graecos c. 38 (= *Euseb. Praep. evang.* X, 11, 14 *ed. Gaisford*): Μετὰ δὲ τοῦτον Ἀπίων ὁ γραμματικός, ἀνὴρ δοκιμώτατος, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν (πέντε δέ εἰσιν αὐτῷ γραφαί) πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φησὶ δὲ ὅτι· Κατέσκαψε τὴν Αὔαριν Ἄμωσις κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἴναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος.

Clemens Alex. Strom. I, 21, 101 (= *Euseb. Praep. evang.* X, 12, 2 *ed. Gaisford*): Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικὸς ὁ Πλειστονίκης ἐπικληθεὶς ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν ἱστοριῶν, καίτοι φιλαπεχθημόνως πρὸς Ἑβραίους διακείμενος, ἅτε Αἰγύπτιος τὸ γένος, ὡς καὶ κατὰ Ἰουδαίων συντάξασθαι βιβλίον, Ἀμώσιος τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως μεμνημένος καὶ τῶν κατ' αὐτὸν πράξεων μάρτυρα παρατίθεται Πτολεμαῖον τὸν Μενδήσιον, καὶ τὰ τῆς λέξεως αὐτοῦ ὧδε ἔχει· „Κατέσκαψε δὲ τὴν κ. τ. λ." (folgt wörtlich dasselbe Citat wie bei Tatian, welchen Clemens unmittelbar vorher ausdrücklich citirt).

Julius Africanus bei *Euseb. Praep. evang.* X, 10, 16 und bei *Syncell. ed. Dindorf* I, 120 u. 281: Ἀπίων δὲ ὁ Ποσειδωνίου, περιεργότατος γραμματικῶν, ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν φησί, κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα, Ἀμώσιος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος, ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα.

Pseudo-Justin. Cohortatio ad Graec. c. 9: Οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται καὶ Ἀππίων ὁ Ποσειδωνίου ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν, λέγων κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα Ἀμώσιδος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωϋσέα. Καὶ Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.

Die Erwähnung der angeblichen Schrift Apion's κατὰ Ἰουδαίων ist in diesen Zusammenhang erst durch Clemens hereingekommen. Clemens sagt aber nur, dass Apion eine solche Schrift geschrieben habe, im übrigen citirt er lediglich wie Tatian die ägyptische Geschichte Apion's als Quelle für die Angabe, dass Amosis zur Zeit des Inachos regiert habe. Julius Africanus dagegen erlaubt sich nun auf Grund der Clemens-Stelle zu behaupten, dass jene Angabe in den beiden angeblichen Schriften Apion's sich finde, indem er zugleich auch noch den Moses hereinzieht, von dem in der citirten Stelle Apion's gar nicht die Rede ist. Endlich der Verfasser der *Cohortatio* schreibt wieder nur den Julius Africanus ab. Letzteres glaube ich in meinem Aufsatz in Brieger's Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II (1878) S. 319—331 bewiesen zu haben. Vgl. auch *Donaldson, History of Christian Literature* II, 96 ff. Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. I, Heft 1—2, 1882, S. 157. Neumann, Theol. Literaturzeitung 1883, 582. *Renan, Marc-Aurèle* 1882, *p.* 107 Anm. Die Abhängigkeit der *Cohortatio* von dem bei Julius Africanus vorliegenden Texte ist jedenfalls zweifellos. Gutschmid hat daher, indem er von der irrigen Voraussetzung ausging, dass die *Cohortatio* älter sei als Julius Africanus, für beide eine gemeinsame Quelle angenommen (Jahrbb. für class. Philologie 1860, S. 703—708). Bei dieser Annahme wollen auch noch einige Neuere stehen bleiben, mehr im Glauben an Gutschmid's Autorität als aus zureichenden Gründen. So Völter, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1883, S. 180 ff. Dräseke, Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. VII S. 257 ff.

Eusebius Hist. eccl. III, 9, 4 sagt bei Aufzählung der Schriften des Josephus, dass die Schrift „Ueber das hohe Alter der Juden" (d. h. *contra Apionem*) geschrieben sei „gegen den Grammatiker Apion, welcher damals einen λόγος gegen die Juden verfasst hatte" (πρὸς Ἀπίωνα τὸν γραμματικὸν κατὰ

Ἰουδαίων τηνικάδε συντάξαντα λόγον). Offenbar ist dies nur aus Josephus erschlossen. Dasselbe gilt aber auch von *Hieronymus, De viris illustr. c.* 13 (*opp. ed. Vallarsi* II, 851): *adversum Appionem grammaticum Alexandrinum, qui sub Caligula legatus missus ex parte gentilium contra Philonem etiam librum, vituperationem gentis Judaicae continentem, scripserat.* Der Bericht des Eusebius, welchen Hieronymus seiner Gewohnheit gemäss abschreibt, ist hier nur bereichert durch die Combination, dass das Buch Apions gegen Philo gerichtet gewesen sei. Diese Combination beruht auf *Joseph. Antt.* XVIII, 8, 1. Aus der griechischen Uebersetzung des Hieronymus (Sophronius) stammen wiederum die Angaben bei *Suidas Lex. s. v.* Ἰώσηπος. — Wenn es endlich in den clementinischen Homilien heisst, dass Apion πολλὰ βιβλία gegen die Juden geschrieben habe (*Homil.* V, 2) so ist diese Angabe natürlich nicht ernsthaft zu nehmen.

Vgl. über Apion überhaupt: *Burigny, Mémoire sur Apion* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* Alte Serie Bd. XXXVIII, 1777, *p.* 171—178). — *Lehrs, Quid Apio Homero praestiterit* (*Quaestiones Epicae* 1837, *p.* 1—34). — *Cruice, De Flavii Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate* (*Paris* 1844) *p.* 9. — Schliemann, Die Clementinen (1844) S. 111 ff. — *C. Müller, Fragm. hist. graec.* III, 506—516. — Volkmann in Pauly's Real-Enc. I, 1 (2. Aufl.) S. 1243 f. — Creuzer, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 80 f. — Paret, Des Flavius Josephus Werke übersetzt, 7. Bdchen. (1856) S. 741—745. — Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2. Aufl. II, 187—195. — Nicolai, Griech. Literaturgesch. 2. Aufl. II, 345—347. — J. G. Müller, Des Fl. Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 14—17. — Lightfoot, Art. „Apion" in: *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biographie* I, 128—130.

6. Die bisher genannten literarischen Gegner der Juden sind hier eingehender behandelt, weil gegen sie hauptsächlich die Polemik des Josephus gerichtet ist. Eine erschöpfende Aufzählung aller griechischen und römischen Schriftsteller, welche bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. über die Juden in polemischem Sinne sich geäussert haben, würde noch eine stattliche Reihe von Namen ergeben. Fast alle Schriftsteller, die überhaupt auf die Juden zu sprechen kommen, haben dies eben im polemischen Sinne gethan. Unter den vorchristlichen griechischen Autoren nennt Josephus namentlich noch den angesehenen Historiker und Philosophen Posidonius als Gegner der Juden (*c. Apion.* II, 7). Vermuthlich hat dieser in seinem grossen Geschichtswerke (s. darüber oben §. 3) irgendwo die Gelegenheit zu einem polemischen Excurse gegen die Juden ergriffen; und aus seinem vielgelesenen Werke haben dann direct oder indirect manche Spätere geschöpft, so Diodorus (XXXIV, 1) und Trogus Pompejus, der uns durch den Auszug des Justinus (XXXVI, 2—3) erhalten ist[45]). Polemisch waren auch die uns kaum dem

45) Vgl. über Posidonius als Quelle der Späteren die Abhandlung von

Namen nach bekannten Werke des Nikarchus (Müller, *Fragm.* III, 335) und Damokritus (Müller, *Fragm.* IV, 377). Von römischen Historikern ist ausser dem schon genannten Trogus Pompejus besonders Tacitus hervorzuheben, dessen Charakteristik der Juden (*Hist.* V, 2 ff.) von der tiefsten Verachtung dictirt ist. Ausserdem haben namentlich die römischen Satiriker Horaz, Juvenal, Martial die Juden zur Zielscheibe ihres Witzes gemacht.

2. Die Apologetik.

Gegenüber den mannigfachen Angriffen, welche das Judenthum zu erdulden hatte, hat die jüdische Apologetik einen doppelten Weg der Vertheidigung eingeschlagen: einen indirecten und einen directen. Indirect apologetisch ist ein grosser Theil der historischen und philosophischen Literatur des hellenistischen Judenthums; sie will zeigen, dass das Judenthum in keiner Beziehung einen Vergleich mit den andern Völkern zu scheuen habe. Aber man hat sich damit nicht begnügt, sondern zuweilen auch in systematischer Form die erhobenen Anklagen Punkt für Punkt zu widerlegen gesucht. Derartige systematisch-apologetische Werke sind uns zwei bekannt, das eine (von Philo) nur durch ein kurzes Bruchstück, das andere (von Josephus) im vollständigen Texte. 1) Aus Philo's ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων theilt *Eusebius Praep. evang.* VIII, 11 die Schilderung der Essener mit. Wir können uns darnach keine Vorstellung von der Anlage des Werkes machen. Identisch hiermit ist wohl die von *Euseb. Hist. eccl.* II, 18, 6 erwähnte Schrift Philo's περὶ Ἰουδαίων. 2) Das Werk des Josephus, welches hierher gehört, ist bekannt unter dem Titel *contra Apionem*. Dieser Titel rührt aber nicht von Josephus selbst her und erweckt eine irrige Vorstellung von dem Inhalte des Werkes. Denn dasselbe beschäftigt sich durchaus nicht bloss mit Apion, sondern versucht eine umfassende systematische Vertheidigung des jüdischen Volkes gegenüber allen wider dasselbe erhobenen Beschuldigungen (näheres s. oben §. 3).

Indem wir im Folgenden versuchen, die Hauptmomente der Anklage und der Vertheidigung zu skizziren, müssen wir uns im Wesentlichen auf das von Josephus gebotene Material beschränken, da seine Schrift die einzige uns erhaltene ist, welche sowohl eine Uebersicht über die Anklagepunkte als einen Einblick in die Methode der apologetischen Beweisführung darbietet. Die Stimmung der griechisch-römischen Welt gegenüber den Juden ist bereits oben

---

J. G. Müller, Stud. und Krit. 1843, S. 893 ff. und dessen Commentar zu *Josephus'* Schrift gegen Apion (1877) S. 214 ff. 258 f.

S. 549 ff. geschildert. Hier sollen nur die eigentlichen Anklagen und die jüdische Antwort auf dieselben vorgeführt werden.

1) Ein umfassendes gelehrtes Material wird von Josephus in dem ersten Abschnitt seiner Vertheidigungsschrift (I, 1—23) aufgeboten, um zu beweisen, dass das jüdische Volk an Alter den übrigen Culturvölkern nicht nachstehe. Er sagt: die Behauptung, dass es erst späten Ursprungs sei, weil die griechischen Geschichtschreiber seiner nicht gedächten, sei thöricht, selbst wenn die Voraussetzung richtig wäre. Denn auch das Schweigen aller griechischen Geschichtschreiber würde nichts gegen die frühe Existenz des Volkes beweisen, da die Juden als im Binnenlande wohnend den Griechen recht wohl unbekannt bleiben konnten. In Wahrheit werde aber das jüdische Volk schon in uralter Zeit von den besten Geschichtschreibern der Aegypter, Phönicier, Chaldäer (Manetho, Dios, Menander, Berosus u. A.), ja auch von griechischen Geschichtschreibern selbst erwähnt. — Der Eifer und das grosse Material, welches Josephus für diesen Nachweis aufwendet, zeigt, von welcher Wichtigkeit ihm die Sache ist. Die Behauptung späten Ursprungs war gleichbedeutend mit der Behauptung historischer Bedeutungslosigkeit. Ein Volk, das erst neuerdings auf dem Schauplatz der Geschichte aufgetreten ist, hat natürlich auch in der Geschichte keine Bedeutung. Es hat seine Cultur erst von den älteren Völkern empfangen. Damit ist aber die jüdische Ehre an der Wurzel angegriffen. Der jüdische Apologet hält es daher für seine erste Aufgabe, diese fundamentale Beleidigung gründlich aus dem Felde zu schlagen[46].

2) Während die Griechen sich im Allgemeinen damit begnügten, das hohe Alter des jüdischen Volkes zu läugnen, haben die Alexandriner auch über den Ursprung der Juden sehr unschöne Dinge erzählt. Die Quintessenz ihrer Fabeleien ist die, dass die Juden aussätzige Aegypter seien, welche auf sehr wenig ehrenvolle Weise dazu gekommen seien, ein eigenes Volk zu bilden, Aegypten zu verlassen und sich in Palästina anzusiedeln[47]. Gegenüber diesen Märchen fühlt sich Josephus auf der Höhe der Situation. Mit souveräner Ueberlegenheit weist er den Alexandrinern das Lächerliche und die

46) Ueber das Motiv des Altersbeweises s. *c. Apion.* II, 15. — Bekanntlich legen auch die christlichen Apologeten grossen Werth darauf. S. *Tatian. c.* 31, 36—41. *Theophilus ad Autol.* III, 20 ff. *Clemens Alexandrinus Strom.* I, 21, 101—147. *Tertullian. Apolog.* 19. *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 9. *Eusebius Praep. evang.* X, 9 ff. Noch mehr bei Semisch, Justin I, 134.

47) So mit mannigfachen Variationen im Einzelnen: Manetho (*contra Apion.* I, 26), Lysimachus (I, 34), Chäremon (I, 32), Apion (II, 2). Ferner: Justin XXXVI, 2 und Tacitus *Hist.* V, 3. Vgl. auch oben S. 550.

innneren Widersprüche ihrer Behauptungen nach (I, 24—35; II, 1—3).

3) Mit der Behauptung späten Ursprungs hängt auch die andere zusammen, dass die Juden nichts für die Cultur geleistet hätten. Apollonius Molon sagte, sie seien die unfähigsten der Barbaren und hätten darum keine nützliche Erfindung zu der allgemeinen Cultur beigesteuert (*c. Apion.* II, 14: ἀφυεστάτους εἶναι τῶν βαρβάρων καὶ διὰ τοῦτο μηδὲν εἰς τὸν βίον εὕρημα συμβεβλῆσθαι μόνους). Apion sagte, sie hätten keine bedeutenden Männer, wie etwa Erfinder von Künsten oder durch Weisheit sich auszeichnende, hervorgebracht (*c. Apion.* II, 12: θαυμαστοὺς ἄνδρας οὐ παρεσχήκαμεν, οἷον τεχνῶν τινῶν εὑρετὰς ἢ σοφίᾳ διαφέροντας). Diesen Vorwürfen ist nun schon die ältere jüdische Legende mit der Behauptung zuvorgekommen, dass vielmehr umgekehrt die Juden die Urheber aller Cultur seien. Nach Eupolemus war Moses der erste Weise, der Erfinder der Buchstabenschrift (s. oben S. 733), nach Artapanus hat Abraham die Aegypter in der Astrologie unterwiesen, Joseph für bessere Bebauung des Landes gesorgt, Moses überhaupt alle Cultur gebracht (S. 735). Der Philosoph Aristobulus erklärt bereits den Moses für den Vater der griechischen Philosophie; aus ihm haben Pythagoras, Sokrates, Plato und die Anderen das Ihrige geschöpft (S. 762 f.). Dieselbe Behauptung wird von Philo wiederholt. Und eben diese nimmt auch Josephus auf (*c. Apion.* II, 16 [*ed. Bekker p.* 249, 4—6]; 36; 39), während er von den Legenden des Eupolemus und Artapanus in seiner Apologie keinen Gebrauch macht. Er legt hier das Hauptgewicht darauf, neben dem hohen Alter zugleich auch die Weisheit und Vortrefflichkeit der mosaischen Gesetzgebung darzuthun.

4) Die speciellen Anklagen gegen das Judenthum betrafen vor allem seine Gottesverehrung, die überall mit der Weigerung verbunden war, irgend einen anderen Cultus als berechtigt anzuerkennen. Dies letztere war im Zeitalter des Hellenismus etwas unerhörtes. „Leben und leben lassen" war hier auf religiösem Gebiete die Losung. Man war gerne bereit, die mannigfachsten Arten der Gottesverehrung zu dulden, wenn nur die Anhänger des einen Cultus auch die anderen gelten liessen. Namentlich von den Bürgern einer Stadt wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, dass sie neben ihrem etwaigen Privatcultus auch an dem Cultus der städtischen Götter sich betheiligten. Wie musste es da als eine Abnormität empfunden werden, dass die Juden jede andere Art der Gottesverehrung als die ihrige schlechthin verwarfen und jede Betheiligung an anderen Culten unbedingt ablehnten. Für den Standpunkt des Hellenismus war dies gleichbedeutend mit Gottlosigkeit. Wenn sie Bürger

sind, warum verehren sie nicht die städtischen Götter? Diese Anklage der ἀθεότης, der Verachtung der Götter, kehrt fast bei allen Gegnern des Judenthums von Apollonius Molon und Posidonius bis auf Plinius und Tacitus wieder[48]); und aus ihr sind sicherlich zu einem grossen Theile die Conflicte der städtischen Communen mit den Juden namentlich in den Städten, wo sie das Bürgerrecht hatten, entstanden. — Die Apologetik hatte gegenüber diesen Anklagen in der Theorie einen leichten, in der Praxis einen schweren Stand. Einem gebildeten Leser gegenüber war es nicht allzuschwer, die Vorzüge der monotheistischen und geistigen Auffassung des Wesens Gottes darzuthun, zumal die griechische Philosophie ein reiches Material von Gedanken darbot, welches hier dem jüdischen Apologeten zu Hülfe kam. In diesem Sinne verfährt denn auch Josephus, indem er einfach den jüdischen Gottesbegriff in seiner Vorzüglichkeit darstellt (*c. Apion.* II, 22). In der Praxis aber, bei der Masse des Volkes, drang man mit solchen Betrachtungen nicht durch. Es blieb doch immer der Vorwurf haften, dass die Juden alles das, was die Anderen unter Gottesverehrung verstanden, schlechthin verwarfen. Die Hauptwaffe der jüdischen Apologetik war daher auf diesem Punkte ein kräftiger Angriff. Warf man den Juden vor, dass sie die Götter verachteten, so zeigten diese nun ihrerseits, was das für Götter seien, welche die Anderen verehrten: schwache, hölzerne, steinerne, silberne und goldene Gebilde von Menschenhand, oder Thiere allerlei Art oder im besten Falle Wesen, die mit mannigfachen menschlichen Schwachheiten behaftet waren. Gegenüber den Verehrern solcher Götter konnten die Juden in der That sich als die überlegenen fühlen (vgl. z. B. *Pseudo-Aristeas* in Havercamp's Josephus II, 2, 116, *Sapientia Salomonis c.* 13—15, Brief Jeremiä, *Joseph. c. Apion.* II, 33—35, und besonders die Sibyllinen).

Von geringerer praktischer Bedeutung als der Vorwurf der ἀθεότης waren einzelne lächerliche Märchen, die man vom jüdischen Cultus erzählte: dass sie einem Eselskopf göttliche Ehre erwiesen und dass sie alljährlich einen Griechen opferten und dessen Eingeweide verspeisten (s. oben S. 550 ff. Anm. 239, 240, 250). Diese Märchen sind wohl immer nur in kleineren Kreisen geglaubt worden, und Josephus kann mit Leichtigkeit ihre Absurdität nachweisen (*contra Apion.* II, 7—9).

---

48) Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 6: *quomodo ergo, inquit, si sunt cives, eosdem deos, quos Alexandrini, non colunt?* — Posidonius und Apollonius Molon *ibid.* II, 7: *accusant quidem nos, quare nos eosdem deos cum aliis non colimus.* — Apollonius Molon *ibid.* II, 14: ὡς ἀθέους ... λοιδορεῖ. — *Plinius H. N.* XIII, 4, 46: *gens contumelia numinum insignis.* — *Tacitus Hist.* V, 5: *contemnere deos.*

5) Von grösserem Belang war dagegen ein anderer Punkt, der mit der ἀθεότης der Juden zusammenhing: die Verweigerung des Kaisercultus. Seit Augustus wetteiferten alle Provinzen mit einander in der Pflege dieses Cultus (s. oben S. 14 f.). Der Eifer für denselben war ein Gradmesser loyaler römerfreundlicher Gesinnung; die gänzliche Verweigerung gleichbedeutend mit Nicht-Erweisung der der Obrigkeit schuldigen Ehrerbietung. Dies war wenigstens die Auffassung der hellenistischen Bevölkerung, welche nach den Gewohnheiten der hellenistischen Zeit aus freiem Antrieb den Kaisern diesen Cultus entgegengebracht hatte. Die Juden waren dem gegenüber insofern in einer günstigen Lage, als die Kaiser des ersten Jahrhunderts, mit alleiniger Ausnahme Caligula's, diesen Cultus nicht direct forderten. Und er ist von den Juden, abgesehen von der kurzen Episode unter Caligula, überhaupt niemals gefordert worden, da mit der staatsrechtlichen Anerkennung ihrer Gemeinden seit Cäsar auch die Art ihrer Gottesverehrung staatsrechtlich geschützt war (s. oben S. 529 f.). Für die Gegner der Juden war es aber doch stets ein willkommener Angriffspunkt, dass sie durch ihre Verweigerung des Kaisercultus sich als schlechte Staatsbürger erwiesen[49]). — Die jüdischen Apologeten können sich gegenüber diesem Vorwurf auf die Thatsache berufen, dass im Tempel zu Jerusalem täglich ein Opfer für den Kaiser dargebracht werde (*Joseph. c. Apion.* II, 6 *fin. Bell. Jud.* II, 10, 4; vgl. oben S. 246 f.), und dass bei besonderen Veranlassungen sogar Hekatomben für den römischen Kaiser geopfert würden (*Philo, Leg. ad Caj.* §. 45, *Mang.* II, 598). Damit war in der That ein gewisses Aequivalent gegeben für den den Juden unmöglichen Cultus des Kaisers. Ausserdem versäumt Josephus auch nicht, bei jeder Gelegenheit darauf hinzuweisen, welcher Gunst sich die Juden sowohl von Seite der Ptolemäer als von Seite der Cäsaren zu erfreuen hatten (*c. Apion.* II, 4—5; *Antt.* XIV, 10. XVI, 6). Das wäre doch nicht möglich, wenn sie nicht loyale Staatsbürger wären!

6) Mit der religiösen Absperrung hing auch eine gewisse sociale Absperrung zusammen. Das Judenthum verwirft ausdrücklich den im Zeitalter des Hellenismus sich mehr und mehr Bahn brechenden Gedanken, dass alle Menschen unter sich Brüder und darum vor Gott gleich sind. Es sieht in dem Ungläubigen nur den Sünder, der dem Strafgericht Gottes verfallen ist, und bezieht die Vaterliebe Gottes nur auf den Samen Abraham's, weshalb auch nur Abrahams

49) Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 6 *med.: derogare nobis Apion voluit, quia imperatorum non statuamus imagines.* — Tacitus, *Hist.* V, 5: *non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor.*

Kinder unter sich Brüder sind. Wenn dieser Particularismus von dem philosophischen und überhaupt hellenistischen Judenthum auch nicht in seiner vollen Schärfe festgehalten wurde, so hat er andererseits doch wieder eine Stütze erhalten durch die Anschauung, dass der Heide als solcher unrein ist; dass also im Interesse der levitischen Reinheit der Verkehr mit ihm möglichst zu meiden ist; und ferner durch die Aengstlichkeit, mit welcher man die Berührung mit allem, was in irgend einer Beziehung zum Götzendienst stand, verabscheute (vgl. oben S. 46—50). War also der Jude schon durch die Theorie dazu angewiesen, den Nichtjuden nur als „Fremden" zu betrachten, so war es ihm auch in der Praxis, wenn anders er das Gesetz beobachten wollte, unmöglich, in irgend einer näheren socialen Gemeinschaft mit dem Heiden zu leben. Diese theoretische und praktische *ἀμιξία*, die der ganzen Tendenz der hellenistischen Zeit widersprach, ist den Juden stets und ganz besonders zum Vorwurf gemacht worden. Den Griechen und Römern, welche die tieferen Motive nicht kannten, erschien sie nur als Mangel an Humanität, an wahrer Menschenliebe, ja als frevelhafter Menschenhass. Und sie mag sich wohl nicht selten auch wirklich in solchen Formen geäussert haben[50]. — Die Apologetik verfährt hier theils und hauptsächlich so, dass sie auf die humanen Bestimmungen des Gesetzes besonders auch den Fremden gegenüber hinweist (*Jos. c. Apion.* II, 28—29), theils auch so, dass sie zeigt, wie die antiken Staatsgesetze in der Ausschliessung der Fremden noch viel weiter gehen als das mosaische (*c. Apion.* II, 36—37).

7) Die bisher erwähnten Eigenthümlichkeiten der Juden, ihre *ἀθεότης* und ihre *ἀμιξία*, sind die im öffentlichen Leben am stärksten hervortretenden. Eben um ihretwillen mussten die Juden als Feinde der öffentlichen Ordnungen und Einrichtungen, wie sie

50) Schon die Rathgeber des Antiochus Sidetes wiesen auf die *ἀμιξία* der Juden hin (*Jos. Antt.* XIII, 8, 3 u. *Diodor.* XXXIV, 1, wahrscheinlich nach Posidonius). — *Justinus* XXXVI, 2, 15: *caverunt, ne cum peregrinis conviverent.* — Apollonius Molon bei *Joseph. c. Apion.* II, 14: *ὡς . . . μισανθρώπους λοιδορεῖ.* *Ibid.* II, 36: *ὁ Μόλων Ἀπολλώνιος ἡμῶν κατηγόρησεν ὅτι μὴ παραδεχόμεθα τοὺς ἄλλαις προκατειλημμένους δόξαις περὶ θεοῦ, μηδὲ κοινωνεῖν ἐθέλομεν τοῖς καθ' ἑτέραν συνήθειαν βίου ζῆν προαιρουμένοις.* — Lysimachus behauptete (*Jos. c. Apion.* I, 34), Moses habe die Juden angewiesen, *μήτε ἀνθρώπων τινὶ εὐνοήσειν etc.* — Nach Apion (*Jos. c. Apion.* II, 8) pflegten die Juden bei der alljährlichen Opferung eines Griechen zu schwören, *ut inimicitias contra Graecos haberent,* oder wie es II, 10 heisst: *μηδενὶ εὐνοήσειν ἀλλοφύλῳ μάλιστα δὲ Ἕλλησιν.* — *Tacit. Hist.* V, 5: *adversus omnes alios hostile odium: separati epulis, discreti cubilibus . . . . alienarum concubitu abstinent.* — *Juvenal. Sat.* XIV, 103—104 (s. oben S. 552).

sich nun einmal gebildet hatten, ja als Gegner der ganzen übrigen menschlichen Gesellschaft erscheinen. Auf diese Punkte sind daher auch die Angriffe am ernsthaftesten gerichtet. Andere Eigenthümlichkeiten gaben mehr zu Spott und Hohn, als zu eigentlichen Anklagen Veranlassung. Dahin gehören: a) die Beschneidung, b) die Enthaltung von Schweinefleisch und c) die Sabbathfeier[51]). Den Vorwurf besonderer Unsittlichkeit, zu dem Tacitus sich versteigt[52]), haben sonst doch auch die gehässigsten Gegner nicht zu erheben gewagt. — Die Apologetik stellt dem Spott über jene einzelnen Eigenthümlichkeiten ein ideales Gesammtbild der mosaischen Gesetzgebung gegenüber. Wie schon Philo durch seine idealisirende Darstellung der mosaischen Gesetzgebung (s. oben S. 746) eine indirecte Apologie derselben gegeben hat, so sucht auch Josephus durch eine zusammenhängende positive Darstellung zu zeigen, wie die Vorschriften des mosaischen Gesetzes überall die reinsten und idealsten seien (*c. Apion.* II, 22—30). Auf jene anstössigen Punkte wird dabei nicht eingegangen. Josephus begnügt sich, seinen Gegner, den Aegypter Apion, darauf zu verweisen, dass ja auch die ägyptischen Priester sich beschneiden lassen und kein Schweinefleisch essen (*Ap.* II, 13). Im Allgemeinen verweist er, um den Werth und die Vortrefflichkeit des Gesetzes darzuthun, auch auf das hohe Alter desselben (II, 15) und auf den tadellosen Charakter des Gesetzgebers Moses (II, 16), ferner darauf, dass dieses Gesetz seinen Zweck wirklich erfülle, indem es von Allen gekannt und von Allen befolgt werde, welcher staunenswerthe Erfolg daher komme, dass es nicht nur gelehrt sondern auch eingeübt werde (II, 16—19). Endlich hebt Josephus noch hervor, dass kein Jude je seinem Gesetze untreu werde, was ja auch wieder ein Beweis für die Vortrefflichkeit desselben sei (II, 31—32; 38). — Die Lücke, welche diese Ausführungen insofern aufweisen, als sie auf jene den Heiden anstössigen Punkte nicht näher eingehen, ist schon von Philo reichlich ausgefüllt worden. Er hat in seiner speciellen Darstellung der mosaischen Gesetze auch jene Punkte sämmtlich eingehend behandelt und den vernünftigen Sinn derselben überall nachgewiesen[53]).

---

51) Beschneidung: Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 13 *init. Horatius Sat.* I, 9, 69 *sq.* — Schweinefleisch: Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 13 *init. Juvenal. Sat.* VI, 160. XIV, 98. — Sabbathfeier: *Juvenal. Sat.* XIV, 105—106. *Tacit. Hist.* V, 4.

52) *Tac. Hist.* V, 5: *projectissima ad libidinem gens .... inter se nihil illicitum.*

53) Ueber die Beschneidung: *de circumcisione* = *opp. ed. Mang.* II, 210—212. — Sabbathfeier: *de septenario* §. 6—7 = *Mang.* II, 281—284. — Verbot unreiner Thiere: *de concupiscentia* §. 4—9 = *Mang.* II, 352—355.

VII. Jüdische Propaganda unter heidnischer Maske.

Am Schlusse unserer Uebersicht ist noch eine Classe literarischer Erzeugnisse zu besprechen, die für das hellenistische Judenthum höchst charakteristisch sind: jüdische Schriften unter heidnischer Maske. Die Schriften dieser Kategorie sind ihrer literarischen Form nach sehr verschieden, haben aber alle das gemeinsam, dass sie unter dem Namen irgend einer heidnischen Autorität auftreten, sei es nun einer mythologischen Autorität wie der Sibylle, oder unter dem Namen angesehener Männer der Geschichte, wie des Hekatäus und Aristeas. Eben die Wahl dieser pseudonymen Form beweist, dass alle diese Schriften für heidnische Leser berechnet sind und unter den Heiden für das Judenthum Propaganda machen wollen. Denn nur für heidnische Leser waren ja jene Namen eine massgebende Autorität; nur um ihretwillen kann also jene Form von einem jüdischen Verfasser gewählt sein. Es kommt demnach hier in significanter Weise die Tendenz zum Ausdruck, die überhaupt einem grossen Theil der hellenistisch-jüdischen Literatur eigenthümlich ist: die Tendenz, auf nichtjüdische Leser zu wirken. In irgend einer Hinsicht soll damit unter den Heiden für das Judenthum Propaganda gemacht werden. Die specielle Absicht ist aber allerdings eine verschiedene. Die Sibyllinen wollen Propaganda im eigentlichen Sinne machen. Sie halten dem Heidenthum direct die Thorheit des Götzendienstes und die Verworfenheit seines sittlichen Wandels vor, sie drohen für den Fall der Unbussfertigkeit mit Strafe und Verderben und verheissen für den Fall der Bekehrung Lohn und ewige Seligkeit; und sie wollen eben damit inmitten der Heidenwelt Anhänger für den jüdischen Glauben gewinnen. Bei anderen Schriften unserer Kategorie ist es aber auf eine Wirkung ganz anderer Art abgesehen; sie wollen nicht sowohl für den Glauben, als für die Ehre und das Ansehen des jüdischen Namens Propaganda machen. So will z. B. Pseudo-Aristeas mit seiner ganzen Erzählung von der Uebertragung des jüdischen Gesetzes in's Griechische zeigen, welche hohe Meinung der gelehrte Ptolemäus II Philadelphus von dem jüdischen Gesetz und der jüdischen Weisheit überhaupt hatte, und mit wie hohen Ehren er die jüdischen Gelehrten behandelte. Eine direct missionirende Absicht

— Ueber die Sabbathfeier vgl. auch Aristobul bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 9—16; über die unreinen Thiere: *Pseudo-Aristeas* in Havercamp's Josephus II, 2, 117.

tritt bei dem Verfasser nicht hervor; es ist ihm mehr nur darum zu thun, für das Judenthum und das jüdische Gesetz Stimmung zu machen. Und so tritt nun überhaupt bei den Schriften dieser Kategorie bald mehr die eine bald mehr die andere Absicht hervor: bald die Absicht Gläubige zu gewinnen, bald die Absicht Stimmung zu machen. In irgend einer Weise aber und im weiteren Sinne dienen sie alle der Propaganda für das Judenthum. Und da sie dies alle durch die Wahl der heidnischen Maske thun, so gehören sie alle unter eine Kategorie, so verschiedenartig sie auch sonst nach Form und Inhalt sind.

Wir beginnen die Besprechung mit den sibyllinischen Orakeln, nicht weil sie die ältesten Schriften dieser Classe sind, sondern weil sie nach Umfang und geschichtlicher Wirkung die bedeutendsten sind.

1. Die Sibyllinen.

Die Sibylle war im heidnischen Alterthume „die halbgöttische Prophetin der Ordnungen und Rathschlüsse der Götter über das Schicksal der Städte und Reiche" (Lücke)[54]. Von dem amtlichen priesterlichen Prophetenthume unterschied sie sich dadurch, dass sie mehr ein freies nicht-officielles Prophetenthum darstellte. Und zwar ist sie zunächst Personification der in der Natur sich offenbarenden Gottheit. Sie wird vorgestellt als Nymphe, an Gewässern und in Grotten wohnend. Die ältesten Autoren sprechen nur von einer Sibylle; so Heraklit, der überhaupt zuerst ihrer gedenkt (bei *Plutarch, de Pythiae oraculis* c. 6); ebenso auch Euripides, Aristophanes, Plato[55]. Die Thatsache, dass man an verschiedenen Orten ihre Stimme vernommen haben wollte, führte dann zu der Annahme, dass sie von Ort zu Ort gewandert sei[56]. Endlich aber begnügte man sich auch damit nicht mehr und unterschied verschiedene Sibyllen, die an ver-

---

54) Das wichtigste Material über die Sibyllen hat schon Opsopöus zusammengestellt in seiner Ausgabe der *Orac. Sibyll. p.* 56—143. — Aus neuerer Zeit vgl. bes.: Klausen, Aeneas und die Penaten (1839) S. 203—312. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl.) S. 81 ff. — Alexandre in seiner ersten Ausgabe Bd. II (1856) S. 1—101. — Scheiffele Art. „Sibyllae" in Pauly's Real-Enc. VI, 1147—1153. — Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v.* Σίβυλλα. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (1878) S. 336 ff. — *Bouché-Leclercq, Histoire de la divination,* Bd. II: *Les sacerdoces divinatoires; devins, chresmologues, Sibylles; Oracles des dieux. Paris* 1879. — *Maass, De Sibyllarum indicibus. Diss. Gryphiswald.* 1879.

55) *Maass, De Sibyllarum indicibus p.* 1.

56) Z. B. *Pausanias, Descr. Graec.* X, 12.

schiedenen Orten gelebt haben sollten. Die Zahl derselben wird verschieden angegeben. Es sind eben gelehrte Combinationen, die bald in dieser bald in jener Weise gemacht werden[57]. Bemerkenswerth ist die Darstellung des *Pausanias* (*Descr. Graec.* X, 12), der vier Sibyllen unterscheidet: 1) die Herophile, die aus Marpessus in der Gegend von Troja stammte, an verschiedenen Orten Kleinasiens und Griechenlands weissagte und von den Erythräern fälschlich für eine Erythräerin ausgegeben wurde, 2) eine ältere, deren Heimath infolge einer Lücke im Pausanias-text nicht zu constatiren ist, wahrscheinlich die libysche (Maass S. 7), 3) die kumanische und 4) die hebräische, welche auch die babylonische oder ägyptische genannt werde. Wie es scheint, will Pausanias damit die vier Hauptarten der Sibylle angeben: die libysche als die älteste, die kleinasiatisch-griechische, die römische und die orientalische. Letztere bezeichnet er ausdrücklich als die jüngste. Höchst wahrscheinlich ist die darauf bezügliche Notiz bereits ein Niederschlag der jüdischen Sibyllendichtung[58]. Von anderen Zählungen ist am bekanntesten die des *Varro*, welcher zehn Sibyllen nennt[59]. In der römischen Zeit waren am berühmtesten die erythräische (aus Erythrä an der jonischen Küste gegenüber der Insel Chios) und die kumanische (in Unteritalien).

---

57) Ueber die verschiedenen Zählungen s. bes. *Maass, De Sibyllarum indicibus*, 1879.

58) Die Worte des Pausanias lauten (*Descr. Graec.* X, 12, 9): *Ἐπετράφη δὲ καὶ ὕστερον τῆς Δημοῦς* [es lebte aber später als die Demo] *παρὰ Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης γυνὴ χρησμολόγος, ὄνομα δὲ αὐτῇ Σάββη. Βηρώσσου δὲ εἶναι πατρὸς καὶ Ἐρυμάνθης μητρός φασι Σάββην· οἱ δὲ αὐτὴν Βαβυλωνίαν, ἕτεροι δὲ Σίβυλλαν καλοῦσιν Αἰγυπτίαν.* — Da von den uns bekannten griechischen Autoren Alexander Polyhistor der erste ist, welcher die jüdische Sibylle citirt (s. unten), so darf man vielleicht annehmen, dass Pausanias seine Angaben aus Alexander geschöpft hat (s. Maass S. 12—22). — Aus einer ähnlichen Quelle stammen auch die Angaben über die *Σαμβήθη* bei *Suidas Lex. s. v. Σίβυλλα* (*Σίβυλλα Χαλδαία ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη, ἡ καὶ Περσίς, ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη κ. τ. λ.*), und in den mit Suidas verwandten anonymen Katalogen, welche die *Σαμβήθη* erwähnen (Maass, *De Sibyll. indic. p.* 38, 42, 44). — Die Bezeichnung der Sibylle als einer Tochter des Berosus findet sich auch bei Pseudo-Justin *Cohort. ad Graec. c.* 37. — Die jüdische Sibylle selbst identificirt sich mit der erythräischen, sagt aber, dass sie aus Babylon gekommen sei (*Sib.* III, 808 ff.). — *Clemens Alex. Protrept.* VI, 70—71 nennt sie die *προφῆτις Ἑβραίων.* — Vgl. überhaupt: Alexandre II, 82—87.

59) *Varro* bei *Lactantius*, *Div. Instit.* I, 6: *primam fuisse de Persis .. secundam Libycam .. tertiam Delphida .. quartam Cimmeriam in Italia .. quintam Erythraeam .. sextam Samiam .. septimam Cumanam .. octavam Hellesponticam in agro Troiano natam vico Marmesso circa oppidum Gergitium*

Schriftliche Aufzeichnungen angeblicher Sibyllen-Orakel waren da und dort in Umlauf. Was uns aber davon durch gelegentliche Anführungen bei Schriftstellern wie Plutarch, Pausanias u. A. erhalten ist, ist kurz und dürftig und gewährt keine deutliche Vorstellung[60]). In Kleinasien und Griechenland haben sich diese Stücke nur im Privatbesitz umhergetrieben ohne staatliche Aufsicht und officielle Benützung. Ihr Ansehen und ihren Einfluss wird man darum doch nicht gering anzuschlagen haben[61]). — Noch ganz andere Bedeutung haben sie bekanntlich in Rom erlangt, wohin sie aus Kleinasien auf dem Weg über Kumä gekommen sind[62]). Aus Kumä soll der König Tarquinius Superbus eine Sammlung sibyllinischer Orakel erworben haben, welche im Tempel des kapitolinischen Jupiter aufbewahrt wurden[63]). Nachdem dieselben durch den Brand des Capitols im J. 83 vor Chr. untergegangen waren, schickte der Senat im J. 76 vor Chr. auf Anregung des Consuls *C. Curio* eine Gesandtschaft nach Kleinasien, welche in Erythrä und an anderen Orten wieder eine Sammlung von etwa tausend Versen zusammenbrachte, die abermals auf dem Capitol deponirt wurde[64]). Die Sammlung wurde später gelegentlich vermehrt und gesichtet, und existirte noch bis in's vierte Jahrhundert nach Chr. Ausser der officiellen Sammlung cursirten auch im Privatbesitz sibyllinische Verse, die aber wegen des Missbrauchs, der damit getrieben wurde, von der Behörde öfters confiscirt und vernichtet wurden. Die officielle Sammlung wurde geheim gehalten und nur in wichtigen Angelegenheiten zu Rathe gezogen, hauptsächlich um zu ermitteln, welche Sühnungen beim Eintritt öffentlicher Unglücksfälle erforderlich seien.

Diese Sibyllistik war nun ihrem Wesen nach ganz dazu geeignet, im Interesse religiöser Propaganda ausgebeutet zu werden. Die Orakel, apokryphen Ursprungs und im Privatbesitz ohne Controle

---

. . *nonam Phrygiam* . . *decimam Tiburtem.* — Andere Zählungen s. z. B. bei *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 108 u. 132; *Suidas Lex. s. v.* Σίβυλλα u. A.

60) S. die Zusammenstellung in Alexandre's erster Ausgabe der *Orac. Sibyll.* Bd. II (1856) S. 118—129. Einiges schon bei Opsopöus in seiner Ausg. der *Orac. Sibyll. p.* 414 *sqq.*

61) S. über die sibyllinischen Orakel bei den Griechen: Alexandre a. a. O. II, 102—147.

62) S. über die sibyllinischen Orakel bei den Römern: Opsopöus in seiner Ausg. S. 462—496. — *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* I, 248—257. — Alexandre in seiner ersten Ausgabe II, 148—253. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (1878) S. 336 ff. — *Huidekoper, Judaism at Rome* (*New York* 1876) *p.* 395—459.

63) *Dionys. Halicarn.* IV, 62.

64) *Lactant.* I, 6, 14 (vgl. I, 6, 11). *Tacit. Annal.* VI, 12. *Dionys. Halic.* IV, 62.

cursirend, konnten nach Belieben ergänzt und vermehrt werden. Was in dieser Hinsicht von griechischen Händen geschah, konnte ebensogut auch von jüdischen unternommen werden. Dabei genossen die Orakel wie alles Geheimnissvolle bei religiös gestimmten Gemüthern eines hohen Ansehens. Man durfte also hoffen, unter dieser Form in weiten Kreisen Eingang zu finden. So war es ein glücklicher Griff, dass die jüdische Propaganda sich dieser Form bemächtigte, um sie für ihre Zwecke zu verwerthen. So viel wir noch constatiren können, ist zuerst im zweiten Jahrhundert vor Chr. von Alexandria aus ein grösseres Sibyllenorakel jüdischen Ursprungs in Umlauf gesetzt worden. Der Erfolg scheint günstig gewesen zu sein; denn es fanden sich bald Nachahmer, zunächst unter den Juden, später auch unter den Christen. Denn die Christen waren auch in dieser Hinsicht die gelehrigen Schüler des hellenistischen Judenthums. Sie haben nicht nur die jüdischen Sibyllenorakel gerne benützt und hochgeschätzt, sondern auch selbst das Vorhandene reichlich vermehrt. Bis in die spätere Kaiserzeit geht die Production auf diesem Gebiete fort; und wir verdanken eben der Ueberlieferung der christlichen Kirche auch den Besitz der älteren jüdischen Sibyllenorakel.

Die erste Ausgabe der uns erhaltenen jüdisch-christlichen Sibyllinen, welche Xystus Betulejus nach einer Augsburger, jetzt Münchener Handschrift veranstaltete (Basel 1545), umfasste acht Bücher. Denselben Bestand weisen auch die späteren Ausgaben auf bis einschliesslich zu dem Druck in Gallandi's *Bibliotheca patrum* (Bd. I, Venedig 1788). Erst Angelo Mai hat nach einer Mailänder Handschrift ein vierzehntes Buch herausgegeben (1817), und später nach zwei vaticanischen Handschriften Buch elf bis vierzehn (1828). In den neueren Ausgaben von Alexandre (erste Ausg. in 2 Bdn. 1841—1856, zweite Ausg. in 1 Bd. 1869) und Friedlieb (1852) ist Alles vereinigt.

Die Form dieser jüdisch-christlichen Sibyllenorakel ist dieselbe wie die der alten heidnischen. In griechischen Hexametern, in der Sprache Homer's lassen die jüdischen, beziehungsw. christlichen Verfasser die alte Sibylle zu den heidnischen Völkern reden. Der Inhalt dient durchweg den Zwecken der religiösen Propaganda. Die Sibylle weissagt die Geschicke der Welt von Anbeginn bis zur jeweiligen Zeit des Verfassers, um daran dann Drohungen und Verheissungen für die nächste Zukunft zu knüpfen; sie hält in strafenden Worten den heidnischen Völkern die Sünde ihres Götzendienstes und ihrer Lasterhaftigkeit vor und ermahnt sie, Busse zu thun, so lange es noch Zeit ist; denn über die Unbussfertigen werden furchtbare Strafgerichte hereinbrechen.

Die Sammlung, wie sie uns vorliegt, ist ein wüstes Chaos, dessen Sichtung und Ordnung auch der scharfsinnigsten Kritik wohl niemals gelingen wird. Denn es steht leider nicht so, dass jedes Buch ein ursprüngliches Ganze für sich bildete; sondern auch die einzelnen Bücher sind zum Theil willkürliche Aggregate einzelner Stücke. Der Fluch pseudonymer Schriftstellerei scheint über diesen Orakeln ganz besonders gewaltet zu haben. Jeder Leser und Schreiber erlaubte sich, nach eigenem Belieben das Vorhandene zu ergänzen, die zerstreuten Blätter so oder anders zu ordnen. Offenbar ist manches zunächst vereinzelt in Umlauf gewesen, und die Zusammenstellung, die es dann durch irgend einen Liebhaber gefunden hat, ist eine sehr zufällige. Manche Stücke finden sich daher doppelt an verschiedenen Orten. Noch die uns erhaltenen Handschriften weisen in der Anordnung der Stücke starke Abweichungen auf[64a]).

Bei dieser Beschaffenheit des Ganzen ist es nicht möglich, jüdisches und christliches überall mit Sicherheit zu scheiden. Die ältesten Stücke sind jedenfalls jüdisch, vielleicht mit Verarbeitung einzelner kleiner heidnischer Orakel. Die Hauptmasse der späteren Bücher ist sicher christlich. Aber weder das eine, noch das andere tritt in grösseren, sicher zusammenhängenden Massen auf. In der Regel sind es immer nur kleinere Stücke, die ganz lose, oft ohne jeden Zusammenhang aneinander gereiht sind. Man kann daher auch nur in Bezug auf einzelne, verhältnissmässig kleine Stücke ein sicheres Urtheil fällen: ob sie jüdisch oder christlich sind. Vieles ist so neutralen Inhaltes, dass es ebensogut von der einen wie von der anderen Seite herrühren kann. Mit einiger Wahrscheinlichkeit lassen sich etwa folgende Stücke als jüdisch ausscheiden.

1) Die ältesten, sicher jüdischen Stücke sind jedenfalls im dritten Buche enthalten. In diesem Urtheile stimmen alle Kritiker seit Bleek überein. In der näheren Bestimmung sowohl der Abfassungszeit als des Umfangs der jüdischen Stücke gehen jedoch die Ansichten wieder mannigfaltig auseinander. Nach Bleek stammt Buch III, 97—807 [nach älterer Zählung III, 35—746] von einem alexandrinischen Juden zur Zeit der Makkabäer (170—160 vor Chr.), mit Verarbeitung älterer heidnischer Gedichte (97—161, 433—488 [= 35—99, 371—426]) und späteren christlichen Interpolationen (350—380 [= 289—318]). Die Mehrzahl der Nachfolger Bleek's

64a) Das Vorwort des Veranstalters unserer heutigen Sammlung ist uns noch erhalten (Friedlieb, Anhang S. II—VII, Alexandre's erste Ausg. I, 2—13, zweite Ausg. S. 14—21). Alexandre glaubt dasselbe in das sechste Jahrh. nach Chr. setzen zu können (erste Ausg. II, 421—435, zweite Ausg. S. XXXVI ff.).

hält das Ganze für jüdisch. Hinsichtlich der Abfassungszeit stimmen Gfrörer, Lücke, Friedlieb mit Bleek überein. Hilgenfeld setzte auf Grund einer scharfsinnigen Auslegung des schwierigen Abschnittes III, 388—400 das Ganze (III, 97—817) um 140 vor Chr.; und fand darin bei Reuss, Badt, Wittichen Nachfolge. Auch Zündel acceptirte seine Auslegung von III, 388—400, wollte aber für die Hauptmasse des dritten Buches bei der Bleek'schen Annahme einer früheren Abfassungszeit stehen bleiben. Noch etwas weiter als Hilgenfeld ging Ewald herab, indem er Buch III, 97—828 um 124 vor Chr. verfasst sein lässt. Während aber alle Bisherigen in der Annahme eines jüdischen Verfassers übereinstimmen, will Alexandre nur die Stücke III, 97—294, 489—817 einem alexandrinischen Juden, und zwar um 168 vor Chr., zuschreiben, das dazwischenliegende Stück III, 295—488 hingegen einem christlichen Verfasser. Noch weiter geht in der Theilung Larocque, der im Anschluss an Alexandre die Hauptmasse von III, 97—294, 489—828 um 168 vor Chr. geschrieben sein lässt, aber mit Annahme späterer Einschaltungen in dem letzteren Abschnitte; und vollends die Abschnitte III, 1—96 und 295—488 sind nach ihm „ungeordnete Sammlungen verschiedenartiger Stücke", von welchen nur einzelne dem Verfasser der beiden zuerst genannten grossen Abschnitte angehören. Delaunay hält auch die Stücke III, 97—294 und 489—817 nicht für einheitliche Producte, sondern für Aggregate einzelner, unter sich nicht zusammenhängender Orakel aus verschiedenen Zeiten, etwa vom Anfang bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr.

Zur Gewinnung eines Urtheiles geben wir zunächst eine Uebersicht des Inhaltes, mit Weglassung des Abschnittes III, 1—96, der sicher nicht zum Folgenden gehört. Das Uebrige scheidet sich durch die neuen Ansätze bei Vers 295 und 489 deutlich in drei Gruppen (97—294, 295—488, 489—828). Der Anfang der ersten Gruppe fehlt. Sie beginnt in abrupter Weise mit einer Erinnerung an den babylonischen Thurmbau und die Verwirrung der Sprachen als Ursache der Vertheilung der Menschen über alle Länder (97—109). Als die ganze Erde bevölkert war, wurde die Herrschaft über sie dreifach getheilt: zwischen Kronos, Titan und Japetos. Alle drei herrschten zunächst friedlich neben einander; aber Kronos und Titan geriethen in Streit, der, durch eine Götterversammlung (oder, wie der jüdische Verfasser vielmehr sich ausdrückt, durch eine Versammlung der βασιλεῖς) nur auf eine Zeit lang geschlichtet, den Kampf der Kroniden und Titanen und den Untergang dieser beiden Geschlechter zur Folge hatte. Nach deren Vernichtung entstanden nach einander die Reiche der Aegypter, Perser, Meder, Aethiopier, Assyrier, Babylonier, Macedonier, wiederum der Aegypter, und end-

lich der Römer (110—161). Nun erst beginnt die Sibylle zu weissagen; zunächst die Blüthe des salomonischen Reiches, dann das hellenisch-makedonische Reich, und endlich das vielhauptige (176: πολύκρανος) der Römer. Nach dem siebenten Könige Aegyptens aus hellenischem Geschlecht gelangt das Volk Gottes wieder zur Herrschaft und wird allen Sterblichen ein Führer des Lebens sein (162—195). Ueber alle Reiche der Welt, von dem der Titanen und Kroniden an, wird das Strafgericht Gottes kommen. Auch die frommen Männer vom Reiche Salomo's werden vom Unglück heimgesucht werden. Bei dieser Gelegenheit giebt der Verfasser eine Charakteristik des jüdischen Volkes, seiner Gottesverehrung und seiner Hauptschicksale vom Auszug aus Aegypten bis auf Cyrus (196—294). — Die zweite Gruppe enthält fast lauter Straf- und Unheils-Verkündigungen: Gegen Babylon (295—313), gegen Aegypten (314—318), gegen Gog und Magog (319—322), gegen Libyen (323—333). Nachdem kurz die Zeichen, welche das Unheil vorausverkündigen, angegeben (334—340), folgen Weherufe über einzelne Städte und Länder, schliessend mit der Verheissung eines allgemeinen Zustandes messianischen Glückes und Friedens in Asien und Europa (341—380). Hieran schliessen sich Orakel über Antiochus Epiphanes und seine Nachfolger (381—400), über Phrygien, Troja (mit eingestreuter Polemik gegen Homer), Lycien, Cypern, Italien, und andere Länder und Städte und Inseln (401—488). — Die dritte Gruppe beginnt mit Orakeln über Phönicien, Kreta, Thracien, Gog und Magog, die Hellenen (489—572); sie weist dann auf das Volk Israel hin, welches sich an Gottes Gesetz hält und nicht, wie die andern, sich dem Götzendienst und widernatürlichen Lastern ergiebt (573—600). Hierauf folgt eine abermalige Strafweissagung über die sündige Welt, ausgehend in Verheissung (601—623), und eine Ermahnung zur Umkehr nebst Beschreibung des Verderbens, das über die gottlose Welt kommen wird, besonders über Hellas (624—651). Den Schluss bildet die Verheissung des messianischen Königs, die Weissagung des Gerichts, und eine ausführliche Beschreibung des messianischen Heiles, nebst eingeschalteten Ermahnungen an Hellas, vom Uebermuthe abzulassen, und Hinweisung auf die Vorzeichen des Endgerichtes (652—807). Im Epilog sagt die Sibylle, dass sie aus Babylon gekommen sei, von den Griechen aber fälschlich für eine Erythräerin gehalten werde (808—817), und dass sie die Tochter Noa's sei und mit ihm bereits in der Arche gewesen sei zur Zeit der Flut (818—828)[65].

---

65) Bleek spricht den ganzen Epilog dem Verfasser des Uebrigen ab. In

Diese Inhaltsübersicht zeigt, dass wir es jedenfalls nicht mit einer einheitlichen Composition zu thun haben. Namentlich in der zweiten Gruppe stehen die Stücke oft in gar keinem Zusammenhang unter einander. Es ist also auf alle Fälle eine Sammlung einzelner Orakel. Trotzdem ist es wenigstens möglich, dass Alles oder doch die Hauptmasse von einem Verfasser herrührt. Denn weder zur Annahme heidnischer noch zur Annahme christlicher Stücke sind genügende Anhaltspunkte vorhanden. Das mythologische Stück im Anfang, welches in euhemeristischer Weise die heidnischen Götter zu unschuldigen menschlichen Königen der Urzeit macht, kann recht wohl von einem Juden geschrieben sein; ja es entspricht gerade diese Art der Vermengung griechischer und jüdischer Sage dem Charakter des hellenistischen Judenthums. Zur Annahme christlicher Bestandtheile liegt aber auch kein Grund vor, da in Vers 775 statt *υἱὸν θεοῖο* wahrscheinlich zu lesen ist *νηὸν θεοῖο* (s. oben S. 428). Für die wesentliche Zusammengehörigkeit der Stücke spricht aber namentlich der Umstand, dass in allen drei Gruppen auf die Zeit des siebenten Ptolemäers hingewiesen wird (V. 191—193, 316—318, 608—610). Es darf also mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit das Resultat, das sich in Bezug auf die Abfassungszeit einzelner Stücke gewinnen lässt, auf das Ganze ausgedehnt werden.

Für die Bestimmung der Abfassungszeit liegen folgende Anhaltspunkte vor. Der Verfasser kennt bereits das Buch Daniel (V. 388—400) und die Kriegszüge des Antiochus Epiphanes nach Aegypten (V. 611—615). Andererseits ist Rom noch Republik (V. 176: *πολύκρανος*). Den genauesten Anhaltspunkt bietet aber die dreimal wiederkehrende Versicherung, dass unter dem siebenten Könige Aegyptens aus hellenischem Geschlechte das Ende eintreten werde (V. 191—193, 316—318, 608—610). Der Verfasser schrieb also unter Ptolemäus VII Physkon, der zuerst mit seinem Bruder Ptolemäus VI Philometor gemeinsam regierte (170—164 vor Chr.), dann aus Aegypten verdrängt wurde, aber nach seines Bruders Tode wiederum, und zwar jetzt allein, zur Herrschaft in Aegypten gelangte (145—117 vor Chr.). Wenn Zündel meint, dass wegen der Bezeichnung des Königs als *βασιλεὺς νέος* (V. 608) nur an die Jahre 170—164 gedacht werden könne, da vom Jahre 145 an Ptolemäus Physkon keineswegs mehr als jung habe bezeichnet werden können, so ist zu erwiedern, dass *νέος* nicht nur „jung", sondern ebensogut auch „neu" heisst. Die eigentliche Herrschaft des Ptolemäus Phys-

---

Bezug auf die erste Hälfte (808—817) liegt dafür kein stichhaltiger Grund vor. Eher kann man an der Zugehörigkeit der zweiten Hälfte (818—828) zum Uebrigen zweifeln. S. Hilgenfeld, Apokal. S. 78—80.

kon begann aber doch erst mit dem Jahre 145. Und dass der Verfasser eben diese Zeit der Alleinherrschaft meint, ist schon an und für sich wahrscheinlich; denn die gemeinsame Regierung der beiden Brüder würde er doch als das sechste Königthum bezeichnet haben. Bestätigt aber wird dies durch die deutlichen Anspielungen auf die Zerstörung Karthago's und Korinth's (V. 484 f. 487 f.), welche beiden Städte bekanntlich im Jahre 146 vor Chr. zerstört wurden. In dieselbe Zeit führt auch der Abschnitt V. 388—400 nach der scharfsinnigen, freilich nicht ganz sicheren Deutung Hilgenfeld's (Apokalyptik S. 69 f. Zeitschr. 1860, S. 314 ff. 1871, S. 35). Es wird hier zunächst auf Antiochus Epiphanes hingewiesen, und dann auch diesem der Untergang geweissagt. „Deren Geschlecht er selbst vernichten will, durch deren Geschlecht wird auch sein Geschlecht vernichtet werden. Eine einzige Wurzel hat er, die auch der Männermordende (Ares) von zehn Hörnern ausrotten wird. Einen anderen Spross aber wird er daneben pflanzen. Er wird ausrotten eines königlichen Geschlechtes kriegerischen Erzeuger. Und er selbst wird von den Söhnen vertilgt. Und dann wird ein nebengepflanztes Horn herrschen" [66]). Das Geschlecht, welches Antiochus Epiphanes vernichten will, ist das seines Bruders Seleukus IV. Durch des letzteren Sohn Demetrius I wird die einzige Wurzel, welche Antiochus Epiphanes hat, d. h. sein Sohn Antiochus V Eupator ermordet, oder, wie der Verfasser sich ausdrückt, er wird aus zehn Hörnern, d. h. als der letzte von zehn Königen, ausgerottet. Der Spross, welchen der Kriegsgott daneben pflanzt, ist Alexander Balas. Dieser wird ausrotten eines königlichen Geschlechtes kriegerischen Erzeuger, nämlich den Demetrius I. Er selbst aber wird von dessen Söhnen Demetrius II und Antiochus VII Sidetes vertilgt. Und dann wird herrschen der Emporkömmling Trypho (146—139 vor Chr.). Nach dieser Deutung Hilgenfeld's würde unser Verfasser um 140 vor Chr. geschrieben haben. Und daran ist jedenfalls festzuhalten, selbst wenn nicht alle Einzelheiten der Deutung richtig sein sollten [67]). Spuren einer späteren Zeit finden sich kaum.

---

66) V. 394—400: *Ὧν δή περ γενεὴν αὐτὸς θέλει ἐξαπολέσσαι,*
Ἐκ τῶν δὴ γενεῆς κείνου γένος ἐξαπολεῖται·
Ῥίζαν ἴαν γε διδοὺς, ἣν καὶ κόψει βροτολοιγὸς
Ἐκ δέκα δὴ κεράτων, παρὰ δὲ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει.
Κόψει πορφυρέης γενεῆς γενετῆρα μαχητὴν,
Καὐτὸς ἀφ' υἱῶν, ὧν ἐς ὁμόφρονα αἴσιον ἄρρης,
Φθεῖται· καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει.
Die Worte *ὧν ἐς ὁμόφρονα αἴσιον ἄρρης* sind sicher verderbt.

67) Bedenklich ist dabei nur zweierlei: 1) Das Subject von *κόψει* V. 398 scheint nicht *φυτὸν ἄλλο*, sondern der Kriegsgott zu sein, und *αὐτός* V. 399

Denn die Abendländer, welche nach V. 324, 328 f. an der Zerstörung des Tempels sich betheiligen werden, sind nicht die Römer, sondern nach *Ezech.* 38, 5 die Libyer (so Lücke, Hilgenfeld). Nur etwa V. 464—470 scheint auf die spätere römische Zeit zu gehen und Einschiebsel zu sein (Hilgenfeld, Apokal. S. 72, ZS. 1871, S. 35 f.).

Das gewonnene Resultat wird auch durch die äusseren Zeugnisse bestätigt. Denn die Weissagung unserer Sibylle vom babylonischen Thurmbau und von dem darauf folgenden Kampf der Kroniden und Titanen wird bereits von Alexander Polyhistor, also in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr., in seinen *Χαλδαϊκά* ausdrücklich unter dem Namen der Sibylle (*Σίβυλλα δέ φησιν* etc.) citirt (nach der Mittheilung bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23 = *Syncell. ed. Dindorf* I, 81 = *Cyrill. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 9)[68]. Auch unter den ältesten patristischen Citaten finden sich namentlich solche aus dem dritten Buche[69].

2) Zu den ältesten jüdischen Sibyllenorakeln gehören ohne Zweifel auch die beiden umfangreichen Fragmente (zusammen 84 Verse), welche Theophilus *ad Autol.* II, 36 mittheilt. Einzelne Verse daraus werden auch von anderen Kirchenvätern citirt[70]. In unseren Handschriften finden sich dieselben nicht. In den Ausgaben pflegt man sie an der Spitze der ganzen Sammlung zu drucken, weil Theophilus sagt, dass sie im Anfang der Weissagung der Sibylle (*ἐν ἀρχῇ τῆς προφητείας αὐτῆς*) stünden. Da aber unser jetziges erstes und zweites Buch sehr jung und ganz zufällig an den Anfang unserer jetzigen Sammlung gekommen sind, das dritte Buch aber sicher der älteste Bestandtheil derselben ist, so ist von vornherein zu vermuthen,

---

wiederum nicht auf *φυτὸν ἄλλο*, sondern auf den *γενετήρ* zu gehen. 2) Alexander Balas wurde nicht von Demetrius II und Antiochus VII, sondern von dem ersteren und dessen Schwiegervater Ptolemäus VI Philometor gestürzt (I *Makk.* 11, 1—19. *Joseph. Antt.* XIII, 4, 5—8).

68) Aus Alexander Polyhistor ist ohne Nennung von dessen Namen das Citat bei Josephus entnommen (*Antt.* I, 4, 3 = *Eus. Pr. ev.* IX, 15). S. Bleek I, 148—152. Freudenthal, Alex. Polyh. S. 25 Anm. — Wahrscheinlich ebenfalls aus Alexander Polyhistor stammen die Angaben über den babylonischen Thurmbau bei Abydenus (*Euseb. Chron.* I, 34 und *Praep. evang.* IX, 14. *Syncell.* I, 81 *sq. Cyrill. p.* 9).

69) *Athenagoras Suppl. c.* 30. *Theophilus ad Autol.* II, 31. *Tertullian. ad nationes* II, 12. *Clemens Alex. Protrept.* VI, 70. VII, 74. *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 16.

70) Gnostisches Fragment bei *Hippolyt. Philosophum.* V, 16. *Clemens Alex. Protrept.* II, 27; *Protr.* VI, 71 = *Strom.* V, 14, 108; *Protr.* VIII, 77 = *Strom.* V, 14, 115; *Strom.* III, 3, 14. *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 16. *Lactantius* I, 6, 15—16. 7, 13. 8, 3. II, 11, 18 (?). 12, 19. IV, 6, 5. *Id. de ira dei c.* 22, 7.

dass jene Stücke den Eingang zu unserem dritten Buche gebildet haben. Diese an sich schon wahrscheinliche Vermuthung wird dadurch zur Gewissheit, dass Lactantius unter seinen zahlreichen Citaten nur solche Stücke, welche sich in den Theophilusfragmenten, und solche, welche sich in unserem dritten Buche finden, als Weissagungen der erythräischen Sibylle bezeichnet, ja beide deutlich als zu einem Buche gehörig citirt [71]). — Den Inhalt dieser Verse kann man als das eigentliche Programm aller jüdischen Sibyllistik bezeichnen: sie enthalten eine energische Hinweisung auf den allein wahren Gott und eine ebenso energische Polemik gegen den Götzendienst. Aus keinem Stücke ist die Tendenz der jüdischen Sibyllistik besser zu erkennen, als aus diesem Proömium.

3) Ebenfalls ein jüdisches Stück aus vorchristlicher Zeit ist der jetzt im Anfang des dritten Buches stehende Abschnitt III, 36—92 [nach älterer Zählung: Vers 36—62 des Zwischen-Abschnittes zwischen Buch II und III, und Buch III, 1—30]. Schon Bleek hat erkannt, dass dieses Stück von einem alexandrinischen Juden aus der Zeit des zweiten Triumvirates (40—30 vor Chr.) herrührt; und er hat mit Recht fast allgemeine Zustimmung gefunden. So bei Gfrörer, Lücke, Friedlieb, Hilgenfeld (Apokal. S. 241), Reuss, Larocque (wenigstens für Vers 46—52), Wittichen. Nur Badt (S. 54—61) geht bis zum J. 25 vor Chr. herab, indem er nach einer von Frankel gegebenen Andeutung in den *Σεβαστηνοί* Vers 63 Bewohner von Sebaste-Samaria erblicken zu müssen meint. Alexandre und Ewald freilich wollen das Orakel erst einem christlichen Verfasser zuschreiben, zur Zeit der Antonine (Alexandre) oder gar erst

---

71) Vgl. Bleek I, 160—166. — Lactantius unterscheidet die verschiedenen Bücher als verschiedene Sibyllen. Wenn er nach Citirung des einen Buches ein Citat aus einem anderen Buche bringt, sagt er: *alia Sibylla dicit*. Unter den etwa 50 Citaten, die er giebt, und die sich über Buch III bis VIII unserer Sammlung erstrecken, werden aber nur solche aus dem bei Theophilus erhaltenen Proömium und aus dem dritten Buche als Weissagungen der erythräischen Sibylle bezeichnet. Aus dem Proömium: *Lact* I, 6, 13—16. 8, 3. II, 12, 19. IV, 6, 5. Aus dem dritten Buche: *Lact.* II, 16, 1 (= *Sib.* III, 228—229 *ed. Friedlieb*). IV, 6, 5 (= *Sib.* III, 774). IV, 15, 29 (= *Sib.* III, 814—817). VII, 19, 9 (= *Sib.* III, 618). VII, 20, 1—2 (= *Sib.* III, 741—742). VII, 24, 12 (= *Sib.* III, 787—793). Am instructivsten ist jedoch die Stelle *Lact.* IV, 6, 5: *Sibylla Erythraea in carminis sui principio, quod a summo Deo exorsa est, filium Dei ducem et imperatorem omnium his versibus praedicat:* παντοτρόφον κτίστην ὅστις γλυκὺ πνεῦμα ἅπασι ‖ κάτθετο, χ' ἡγητῆρα θεῶν πάντων ἐποίησε (= *prooem. vers.* 5—6). *Et rursus in fine ejusdem carminis:* αὐτὸν ἔδωκε θεὸς πιστοῖς ἀνδράσσι γεραίρειν (= *Sib.* III, 774 *ed. Friedlieb*). *Et alia Sibylla praecipit hunc oportere cognosci:* αὐτὸν σὸν γίνωσκε θεὸν, θεοῦ υἱὸν ἐόντα (= *Sib.* VIII, 329). Hier wird also geradezu gesagt, dass das Proömium zu unserem dritten Buche gehört.

um 300 nach Chr. (Ewald). Die Ansicht Bleek's ist aber die am besten begründete. — Das Stück beginnt mit einem Weheruf über das böse Geschlecht, welches aller Laster voll ist. Daran schliesst sich die Weissagung, dass, wenn Rom auch über Aegypten herrscht, dann das Gericht und die Herrschaft des messianischen Königs anbrechen werde. Schon die Zeitbestimmung „wann Rom auch über Aegypten herrscht" (V. 46: *Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει*) weist in eine Zeit, da die Herrschaft Roms über Aegypten noch etwas Neues war, also in die Zeit des Antonius, bald nach 40 vor Chr. Vollends deutlich werden die Zeitverhältnisse durch die Anspielung auf das Triumvirat des Antonius, Octavianus und Lepidus (V. 52: *Τρεῖς Ῥώμην οἰκτρῇ μοίρῃ καταδηλήσονται*) und durch die Erwähnung der Wittwe, unter deren Händen die Welt sich befindet, von ihr beherrscht und in allem ihr gehorchend, d. h. der Kleopatra (V. 75—80). Das Orakel ist demnach zwischen 40—30 vor Chr. geschrieben. Weiter herab zu gehen, ist unstatthaft, da ja noch bei Lebzeiten der Kleopatra das Ende erwartet wird. Die Erwähnung der *Σεβαστηνοί* (V. 63), um derentwillen Badt das Orakel erst in das Jahr 25 vor Chr. setzen will, wird wohl auf Rechnung eines späteren Interpolators zu schreiben sein. Wahrscheinlich sind, wie Bleek und Lücke vermuthen, in den Versen 60—63:

Ἥξει γάρ, ὁπόταν θεῖον διαβήσεται ὀδμὴ
Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποισιν, [Ἀτὰρ τὰ ἕκαστ' ἀγορεύσω,
Ὅσσαις ἐν πόλεσιν μέροπες κακότητα φέρουσιν.
Ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει] Βελίαρ μετόπισθεν,

die eingeklammerten Worte zu streichen.

4) Stärker als bei den bisherigen Stücken gehen die Ansichten hinsichtlich des vierten Buches auseinander. Die Mehrzahl der älteren Kritiker hält es für christlich. Friedlieb, Ewald, Hilgenfeld (Zeitschr. 1871, S. 44—50) und namentlich Badt (1878) nehmen einen jüdischen Verfasser an und setzen seine Abfassung um 80 nach Chr.[72]. Diese Ansicht dürfte sich als die richtige bewähren. Specifisch christliches findet sich in dem Buche nirgends. Die Sibylle, die sich im Eingang als die Prophetin des wahren Gottes bezeichnet, verkündigt in dessen Auftrag den Städten, Ländern und Völkern Asiens und Europa's mannigfaltiges Unheil durch Krieg und Erdbeben und andere Naturereignisse. Wenn sie nicht Busse

72) Ebenso auch Lightfoot (*St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon, 2. ed.* 1876, *p.* 96 *sq.*) und Freudenthal (Alex. Polyhistor S. 129, 195). Vgl. auch meine Anzeige der Schrift von Badt in der Theol. Litztg. 1878, 358. Für christlichen Ursprung entscheidet sich wieder Dechent, Zeitschr. für Kirchengesch. II, 491—496.

thun, wird Gott die ganze Welt durch Feuer vernichten und wird dann die Menschen wieder auferwecken und Gericht halten und die Gottlosen in den Tartarus verstossen, den Frommen aber neues Leben verleihen auf Erden. — In diesen Ausführungen erinnert nichts an den Gedankenkreis des Christenthums, obwohl doch die Erwähnung Christi in der Eschatologie bei einem christlichen Verfasser kaum zu vermeiden war. Man hat aber auch keinen Grund, den Verfasser für einen Essener zu halten (so Ewald, Hilgenfeld). Denn die Polemik gegen die Thieropfer V. 29 richtet sich nur gegen die heidnischen Opfer, und die Taufe, zu welcher V. 164 die Heiden aufgefordert werden, ist einfach die jüdische Proselytentaufe (vgl. oben S. 572). — Für die Bestimmung der Abfassungszeit ist entscheidend, dass die Zerstörung Jerusalems (Vers 115—127) und der Ausbruch des Vesuves vom J. 79 n. Chr. (Vers 130—136) vorausgesetzt werden. Auch glaubt der Verfasser mit Vielen seiner Zeitgenossen an die Flucht Nero's über den Euphrat und dessen bevorstehende Wiederkehr (117—124, 137—139). Hiernach wird das Orakel um 80 nach Chr. oder nicht viel später verfasst sein, wohl eher in Kleinasien (so z. B. Lightfoot und Badt) als in Palästina (so Freudenthal). — Die patristischen Citate aus unserem Buche beginnen bereits mit Justin[73]. Bemerkenswerth ist noch, dass zwei in unser Buch aufgenommene Verse (97—98) schon von *Strabo p.* 536 als Orakelspruch erwähnt werden.

5) Sehr divergirend sind auch die Urtheile der Kritiker über das fünfte Buch. Bleek hat daraus folgende Stücke als jüdisch ausgeschieden: a) V, 260—285, 484—531, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. von einem alexandrinischen Juden geschrieben; b) V, 286—332, von einem Juden in Kleinasien, bald nach 20 nach Chr.; c) vielleicht auch V, 342—433 von einem jüdischen Verfasser gegen 70 nach Chr. Während Lücke sich ganz an Bleek anschliesst (Gfrörer wenigstens theilweise), schreibt Friedlieb das ganze fünfte Buch einem Juden aus dem Anfang der Regierung Hadrian's zu; ähnlich Badt einem Juden um 130 nach Chr. Ewald, Hilgenfeld (Zeitschr. 1871, S. 37—44) und Hildebrandt lassen wenigstens Buch V, 52—531 von einem Juden um 80 nach Chr. (Ewald) oder ein paar Jahre früher (Hilgenfeld, Hildebrandt) geschrieben sein, während Alexandre, Reuss und Dechent (Zeitschr. f. KG. II, 497 ff.) das Buch einem judenchristlichen Verfasser zu-

---

73) *Justin. Apol.* I, 20 (bezieht sich auf *Sib.* IV, 172—177). *Clemens Alex. Protrept.* IV, 50 u. 62. *Paedag.* II, 10, 99. III, 3, 15. *Constit. apostol.* V, 7. *Pseudo-Justin. Cohort. c.* 16. *Lactant.* VII, 23, 4. *Id. de ira dei c.* 23 (drei Stellen).

schreiben. — Es scheint mir ein vergebliches Bemühen, die Herkunft und Abfassungszeit der in diesem Buche vereinigten Stücke im Detail feststellen zu wollen. Denn es liegt auf der Hand, dass uns hier nicht ein einheitliches Ganze, sondern ein loses Conglomerat verschiedenartiger Stücke vorliegt. Das meiste ist wohl jüdischen Ursprungs; denn die Abschnitte, in welchen jüdische Interessen und Anschauungen mehr oder weniger deutlich hervortreten, ziehen sich durch das ganze Buch hindurch (vgl. bes. V. 260—285, 328—332, 344—360, 397—413, 414—433, 492—511). Sicher christlich ist dagegen die merkwürdige Stelle V. 256—259, in welcher „der vom Himmel kommende treffliche Mann, der seine Hände ausbreitet am fruchtbringenden Holze" (Jesus) identificirt wird mit Josua (Jesus Sohn Nave's)[74]. Es sind also jedenfalls jüdische und christliche Stücke in unserem Buche vereinigt. Die Subsumirung der disparaten Elemente unter den gemeinsamen Begriff des „judenchristlichen" ist hier wohl ebensowenig glücklich wie z. B. bei den Testamenten der zwölf Patriarchen. Ist aber einmal die Mischung jüdischer und christlicher Stücke in unserem Buche anerkannt, dann wird sich bei manchen nicht entscheiden lassen, ob sie dieser oder jener Seite angehören, da sie religiös indifferent sind. Nur so viel ist wohl sicher, dass das Jüdische überwiegt. — Bei dem angegebenen Charakter ist es auch nicht möglich, die Abfassungszeit für alles Einzelne zu bestimmen. In den jüdischen Stücken wird geklagt über die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem (397—413), wie es scheint auch über die Zerstörung des Onias-Tempels in Aegypten (insofern V. 492—511 wohl hierauf zu beziehen ist). Diese Stücke, und damit die Hauptmasse, dürften also noch im ersten Jahrhundert n. Chr. geschrieben sein. Das chronologische Orakel im Anfang (V. 1—51) führt dagegen sicher bis in die Zeit Hadrian's. — Citate finden sich zuerst bei Clemens Alexandrinus[75].

6) Von den übrigen Büchern werden Buch VI, VII und VIII allgemein und mit Recht für christlich gehalten[76]. Streitig ist dagegen noch der Ursprung von Buch I—II und XI—XIV. Die Mehrzahl der Forscher hält auch diese für christlich. Lücke,

---

74) *Sib.* V, 256—259:

Εἷς δέ τις ἔσσεται αὖθις ἀπ' αἰθέρος ἔξοχος ἀνὴρ,
Οὗ παλάμας ἥπλωσεν ἐπὶ ξύλον πολύκαρπον
Ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὅς ἠέλιόν ποτε στῆσεν,
Φωνήσας ῥήσει τε καλῇ καὶ χείλεσιν ἁγνοῖς.

75) *Clem. Al. Protrept.* IV, 50. *Paedag.* II, 10, 99.

76) Das achte Buch enthält (VIII, 217—250) das berühmte Akrostichon auf *Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱος σωτὴρ σταυρός*, welches auch in Constantin's *Oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18 mitgetheilt wird.

Friedlieb und Dechent dagegen wollen Buch XI, Friedlieb auch Buch XIV einem jüdischen Verfasser zuschreiben. Und Dechent versucht, wie theilweise schon Friedlieb, in Buch I—II jüdische Stücke von grösserem Umfange nachzuweisen. Wie schwer es ist, hier sichere Schritte zu thun, mag der Umstand beweisen, dass Lücke in einem späteren Abschnitte seines Werkes (Einl. in die Offenb. des Joh. S. 269 ff.) seine Ansicht über Buch XI zurückgenommen und dasselbe doch einem christlichen Verfasser zugeschrieben hat[77]). Dieses elfte Buch ist nun wirklich des Streites nicht werth. Es ist eine religiös gänzlich farblose versificirte Geschichte Aegyptens bis zum Beginn der Römerherrschaft, die ebenso gut jüdisch wie christlich sein kann. Aber auch mit den übrigen Stücken steht es nicht viel anders. Die von Dechent aus Buch I—II ausgeschiedenen Stücke können in der That jüdisch sein; sie können aber ebenso gut christlich sein; und die gänzlich mangelnde Bezeugung derselben bei den Kirchenvätern der drei ersten Jahrhunderte spricht eher für späten, also christlichen Ursprung[78]).

Der älteste Autor, der ein jüdisch-sibyllinisches Buch citirt (und zwar *Sib.* III, 97 ff. *ed. Friedlieb*), ist Alexander Polyhistor um 80—40 vor Chr. S. die Stelle aus seinen *Χαλδαϊκά* bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23 = *Syncell. ed. Dindorf* I, 81 = *Cyrill. adv. Julian. ed Spanh. p.* 9. — Das beinahe gleichlautende Citat bei Josephus *Antt.* I, 4, 3 (= *Euseb. Praep. ev.* IX, 15) ist aus Alexander Polyh. ohne Nennung von dessen Namen abgeschrieben. Vgl. oben S. 799.

Ueber den Gebrauch der Sibyllinen bei den Kirchenvätern s. *Vervorst, De carminibus Sibyllinis apud sanctos Patres disceptatio, Paris* 1844. *Besançon, De l'emploi que les Pères de l'église ont fait des oracles sibyllins, Montauban* 1851. Alexandre's erste Ausgabe Bd. II (1856) S. 254—311. Eine Zusammenstellung der ältesten Citate auch in Harnack's *Patres apostol.*, Anm. zu *Hermas Vis.* II, 4. Eine gründliche Behandlung der zahlreichen Citate bei Lactantius giebt: *Struve, Fragmenta librorum Sibyllinorum quae apud Lactantium reperiuntur, Regiom.* 1817. Eine handschriftliche Zusammenstellung der Lactantius-Citate durch den Schotten Sedulius (*saec.* IX) ist abgedruckt in Montfaucon's *Palaeogr. gr. lib.* III *cap.* 7 *p.* 243—247, und hiernach in Gallandi's *Biblioth. patr.* I, 400—406, vgl. dessen *proleg. p.* LXXXI.

Ob *Clemens Romanus* die Sibyllinen citirt hat, ist zweifelhaft. In den pseudo-justin'schen *Quaestt. et responss. ad orthodoxos, quaest.* 74 (*Corp. apolog. ed. Otto, ed.* 3 *vol.* V *p.* 108) heisst es nämlich: *εἰ τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ*

---

77) So auch Bleek in seiner Anzeige von Lücke's Buch (Stud. und Krit. 1854, S. 976). Hiernach ist also die Angabe bei Dechent (Dissert. S. 49) zu berichtigen, dass Bleek's Ansicht über Buch XI „nicht bekannt geworden" sei.

78) Die älteste Bezeugung, welche Dechent (Dissert. S. 37 f.) nachweisen kann, findet sich in Constantin's *Oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18: *ἡ τοίνυν Ἐρυθραία Σίβυλλα φάσκουσα ἑαυτὴν ἕκτῃ γενεᾷ, μετὰ τὸν κατακλυσμόν, γενέσθαι.* Vgl. *Sib.* I, 283 ff.

τέλος ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν, καθὰ φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης, καθώς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ. Da in dem erhaltenen Text der Clemensbriefe die Sibylle nicht erwähnt wird, so ist wahrscheinlich das καθώς dem καθά parallel zu nehmen, so dass die Worte ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης nicht Worte des Clemens sondern des Pseudo-Justin sind. Vgl. Harnack's zweite Ausg. der Clemensbriefe *proleg. p.* XL; anders Otto in seiner Anm. zu der Stelle. — *Hermas Vis.* II, 4 erwähnt nur die Sibylle, nicht die sibyllinischen Bücher. — Citate aus letzteren geben dagegen: *Praedicatio Petri et Pauli* bei *Clemens Alex. Strom.* VI, 5, 42—43 (hierzu Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. S. 238, *Hilgenfeld, Nov. Test. extra canon. rec. fasc.* IV *ed.* 2 *p.* 57, 63 *sq.*). — Gnostiker bei *Hippolyt. Philosophum.* V, 16. — *Justin. apol.* I, 20. — *Athenagoras Suppl. c.* 30. — *Theophilus ad Autol.* II, 3. 31. 36. — *Tertullian. ad nationes* II, 12. — *Pseudo-Melito apol. c.* 4 (bei *Otto, Corp. apolog. t.* IX, *p.* 425, 463 *sq.*). — *Pseudo-Justin. Cohortat. ad Graec. c.* 16; 37—38. — *Const. apost.* V, 7. — *Constantini oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18—19. — Am häufigsten sind die Citate bei Clemens Alex. und Lactantius.

Clemens Alexandrinus citirt: 1) Das *prooemium: Protrept.* II, 27. *Protr.* VI, 71 = *Strom.* V, 14, 108. *Protr.* VIII, 77 = *Strom.* V, 14, 115. *Strom.* III, 3, 14. — 2) Das dritte Buch: *Protr.* VI, 70. VII, 74. — 3) Das vierte Buch: *Protrept.* IV, 50 u. 62. *Paedag.* II, 10, 99. III, 3, 15. — 4) Das fünfte Buch: *Protrept.* IV, 50. *Paedag.* II, 10, 99. — Vgl. auch *Strom.* I, 21, 108. 132. — Man sieht aus dieser Statistik, dass dem Clemens eben die drei Bücher, und nur sie, bekannt waren, die wir aus inneren Gründen (wenigstens der Hauptmasse nach) für jüdisch halten. Auch die übrigen patristischen Citate bis Clemens beziehen sich nur auf diese Bücher. Sie bildeten also offenbar das älteste jüdische Corpus sibyllinischer Orakel.

Lactantius citirt etwa 50 Stellen aus unseren Sibyllinen; am häufigsten B. VIII, demnächst B. III, nur zuweilen B. IV, V, VI u. VII; die übrigen gar nicht. S. das Material bei Struve und Alexandre. Es scheint also, dass er Buch III bis VIII unseres jetzigen Corpus gekannt hat. Er muss jedoch auch einiges gehabt haben, was in unseren Handschriften fehlt; denn abgesehen von den Stellen aus dem *prooemium,* das uns ja auch nur durch Theophilus erhalten ist, finden sich auch sonst einige Citate bei Lactantius, die in unseren Texten nicht nachweisbar sind, *Lact.* VII, 19, 2. VII, 24, 2. Auch die von *Lact.* II, 11, 18 citirten, höchst wahrscheinlich zum Proömium gehörenden Verse sind bei Theophilus nicht erhalten. — Im Allgemeinen äussert sich Lactantius über die ihm bekannten Bücher folgendermassen, *Inst.* I, 6, 13 (nach Aufzählung der zehn Sibyllen): *Harum omnium Sibyllarum carmina et feruntur et habentur praeterquam Cymaeae, cujus libri a Romanis occuluntur nec eos ab ullo nisi a quindecimviris inspectos habent. Et sunt singularum singuli libri, qui quia Sibyllae nomine inscribuntur, unius esse creduntur; suntque confusi, nec discerni ac suum cuique adsignari potest, nisi Erythraeae, quae et nomen suum verum carmini inseruit, et Erythraeam se nominat, ubi praelocuta est, quum esset orta Babylone.*

Das Ansehen der Sibyllinen bei den Christen bezeugt auch Celsus (*Orig. c. Cels.* V, 61. VII, 53. 56). Wie aber schon Celsus die Christen beschuldigt, die Orakel gefälscht zu haben, so sind diese Anklagen auch später nicht verstummt. Vgl. darüber die Andeutungen in Constantin's *Oratio*

ad sanct. coet. (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 19, 1. *Lactant. Inst.* IV, 15, 26. *Augustin. de civ. dei* XVIII, 46.

Ueber Ansehen und Gebrauch der Sibyllinen im Mittelalter s. Alexandre's erste Ausg. II, 287—311. — Lücken, Die sibyllinischen Weissagungen, ihr Ursprung und ihr Zusammenhang mit den afterprophetischen Darstellungen christlicher Zeit (Katholische Studien, V. Heft), Würzb. 1875. — Vogt, Ueber Sibyllenweissagung (Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur, herausg. von Paul und Braune, Bd. IV, 1877, S. 48—100). — Bang, Voluspá und die sibyllinischen Orakel. Aus dem Dän. übersetzt. Wien 1880.

Ueber die Handschriften s. *Friedlieb, De codicibus Sibyllinorum manuscriptis in usum criticum nondum adhibitis commentatio, Vratislav.* 1847. — Friedlieb's Ausgabe Einl. S. LXXII ff. und Anhang S. IX—XII. — Alexandre's erste Ausg. Bd. I S. XLIII ff.; dessen zweite Ausg. S. XXXVIII—XLII. — *Volkmann, Lectiones Sibyllinae, Pyritz* 1861. — Bernhardy, Grundriss der griech. Litteratur II, 1 (3. Bearb. 1867) S. 452 f.

Ueber die Ausgaben s. *Gallandi, Biblioth. patr.* I *p.* LXXXI. *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* I, 257—261. Bleek I, 123 f. Alexandre's erste Ausg. Bd. I S. XXX—XLIII. — Die erste Ausgabe, besorgt von Xystus Betulejus nach einer Augsburger, jetzt Münchener Handschrift, erschien bei Oporinus in Basel 1545. — Dieselbe mit einer (zuerst 1546 separat erschienenen) lateinischen Uebersetzung Seb. Castalio's, Basel 1555. — Am geschätztesten ist unter den älteren Ausgaben die von Opsopöus, Paris 1599 (wiederholt 1607; die Notiz der Bibliographen über eine angebliche Ausg. von 1589 beruht auf einem Irrthum). — Geringeres Ansehen geniesst die Ausgabe von Galläus, Amsterdam 1689. — Ausserdem erschienen die Sibyllinen auch in verschiedenen Sammelwerken, z. B. in Gallandi's *Bibliotheca veterum patrum t.* I (*Venetiis* 1788) *p.* 333—410, vgl. *proleg. p.* LXXVI—LXXXII. — Alle diese Ausgaben enthalten nur die ersten acht Bücher. Das 14. Buch wurde zuerst nach einer Mailänder Handschrift herausgegeben von Angelo Mai (*Sibyllae liber* XIV *editore et interprete Angelo Maio, Mediolan.* 1817); später Buch XI bis XIV nach zwei vaticanischen Handschriften von demselben (*Scriptorum veterum nova collectio ed. ab Angelo Maio, t.* III, 3, 1828, *p.* 202—215). — Vereinigt ist alles bisher bekannte in den Ausgaben von Alexandre (*Oracula Sibyllina, curante C. Alexandre*, 2 Bde. *Paris* 1841—1856. *Editio altera ex priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta, multisque locis retractata, Paris* 1869 [in dieser zweiten Ausgabe fehlen die inhaltreichen Excurse der ersten Ausg.]) und von Friedlieb (Die sibyllinischen Weissagungen vollständig gesammelt, nach neuer Handschriften-Vergleichung, mit kritischem Commentare und metrischer deutscher Uebersetzung, Leipzig 1852). — Den meisten Ausgaben ist eine lateinische Uebersetzung beigegeben, derjenigen von Friedlieb eine deutsche. Eine französische ist begonnen von *Bouché-Leclercq* (*Revue de l'histoire des religions t.* VII, 1883, *p.* 236—248, *t.* VIII, 1883, *p.* 619—634, *etc.*).

Beiträge zur Textkritik: *Volkmann, De oraculis Sibyllinis dissertatio, supplementum editionis a Friedliebio exhibitae, Lips.* 1853. Ders., *Specimen novae Sibyllinorum editionis, Lips.* 1854 (enth. das erste Buch). Ders., Besprechung von Alexandre's Ausgabe im „Philologus" Bd. XV, 1860, S. 317 ff. Ders., *Lectiones Sibyllinae, Pyritz* 1861. — X., Zur Textkritik der sibyllin. Bücher (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1861, S. 437—439). — Meineke, Zu den sibyllinischen Büchern (Philologus Bd. XXVIII, 1869, S. 577—598). — Ludwich, Zu den sibyllinischen Orakeln (Neue Jahrbb. für Philol. und Pä-

dagogik Bd. 117, 1878, S. 240—245). — Nauck, Kritische Bemerkungen (*Mélanges gréco-romains tirés du bulletin de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg* Bd. II, 1859—1866, S. 484 f. III, 1869—1874, S. 278—282. IV, 1875—1880, S. 155—157, 630—642). — Rzach, Zur Kritik der Sibyllinischen Weissagungen (Wiener Studien Bd. IV, 1882, S. 121—129). — Noch Einiges s. in Engelmann's *Biblioth. script. class. ed. Preuss.*

Die Literatur über die Sibyllinen überh. verzeichnen: *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* I, 227—290. Bleek I, 129—141. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments §. 274. Alexandre's erste Ausgabe II, 2, 71—82, dazu zweite Ausg. S. 418 f. *Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum* (8. Aufl. bearb. von Preuss) Abth. I, 1880, S. 528 f. — Der erste, der die Sammlung nach richtigen kritischen Grundsätzen untersucht hat, ist: Bleek, Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel (Theologische Zeitschrift, herausg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Heft I, 1819, S. 120—246; Heft II, 1820, S. 172—239). Vgl. auch dessen Anzeige von Lücke's Einl. in den Stud. und Krit. 1854, S. 972—979. — Gfrörer, Philo Bd. II, 1831, S. 121—173. — Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. 1852) S. 66—89; 248—274. — Friedlieb's Einleitung in seiner Ausgabe (1852). — Alexandre's erste Ausgabe II, 312—439; zweite Ausg. S. XXI ff. — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung (1857) S. 51—90. Ders., Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie Bd. III, 1860, S. 313—319. Bd. XIV, 1871, S. 30—50. — Ewald, Abhandlung über Entstehung Inhalt und Werth der Sibyllischen Bücher (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. VIII, 1858—1859, hist.-philol. Classe, S. 43—152; auch separat). — Frankel, Alexandrinische Messiashoffnungen (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1859, S. 241—261, 285—308, 321—330, 359—364). — Volkmann, im „Philologus" Bd. XV, 1860, S. 317—327. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 1 (3. Bearb. 1867) S. 441—453. — Reuss, Art. „Sibyllen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIV, 1861, S. 315—329 (2. Aufl. XIV, 1884, S. 179—191). Ders., Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) §. 489, 490, 537. — Zündel, Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel (1861) S. 140—172. — Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (1866) S. 169—174. — Badt, *De oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis, Bresl.* 1869. Ders., Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, Breslau 1878. — *Larocque, Sur la date du troisième livre des Oracles sibyllins* (*Revue archéologique, Nouvelle Série, vol.* XX, 1869, *p.* 261—270). — Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes (1872) S. 134—144, 160 f. — Dechent, Ueber das erste, zweite und elfte Buch der sibyllinischen Weissagungen, Frankf. 1873. Ders., Charakter und Geschichte der altchristlichen Sibyllenschriften (Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II, 1878, S. 481—509). — Hildebrandt, Das römische Antichristenthum zur Zeit der Offenbarung Johannis und des fünften sibyllinischen Buches (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1874, S. 57—95). — *Delaunay, Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque, Paris* 1874. — *Renan, Journal des Savants* 1874, *p.* 796—809. — Delitzsch, Versuchte Lösung eines sibyllinischen Räthsels [über I, 137—146], Zeitschr. für luth. Theol. 1877, S. 216—218. — *The Edinburgh Review Nr.* 299, *July* 1877, *p.* 31—67. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 10—17. — Nicolai, Griechische Literaturgeschichte Bd. III, 1878, S. 335—338.

2. Hystaspes.

Von dem Meder Hystaspes, dem Vater des Königs Darius, erzählt Ammianus Marcellinus (XXIII, 6, 32—33), er habe während seines Aufenthaltes bei den indischen Brachmanen von diesen „die Gesetze der Bewegung der Welt und der Gestirne und reine religiöse Gebräuche“ (*purosque sacrorum ritus*) gelernt, und habe dann Einiges davon den einheimischen Magiern mitgetheilt, welche es der Nachwelt überliefert hätten. Unter dem Namen dieses Hystaspes, der also dem Alterthum als eine Autorität in religiösen Dingen galt, war den Kirchenvätern eine griechische Schrift bekannt, über welche sie folgende Andeutungen geben. Nach Justin war darin der künftige Untergang der Welt durch Feuer geweissagt. In der von Clemens Alex. citirten *praedicatio Petri et Pauli* wird behauptet, dass Hystaspes deutlich auf den Sohn Gottes hinweise und auf den Kampf des Messias und der Seinen mit vielen Königen und auf seine Standhaftigkeit (ὑπομονή) und herrliche Erscheinung (παρουσία). Endlich nach Lactantius war darin der Untergang des römischen Reiches geweissagt, und ferner, dass in der Drangsal der letzten Zeit die Frommen und Gläubigen zu Zeus um Hülfe flehen und dass Zeus sie erhören und die Gottlosen vernichten werde. Lactantius tadelt hier nur, dass dem Zeus zugeschrieben werde, was doch Gott thun werde, und bedauert zugleich, dass infolge Truges der Dämonen von der Sendung des Sohnes Gottes hier nicht die Rede sei. — Aus diesen Andeutungen erhellt, dass die Schrift apokalyptisch-eschatologischen Inhaltes war. Da Lactantius ausdrücklich sagt, dass die Sendung des Sohnes Gottes zum Weltgericht in der Schrift nicht erwähnt sei, so wird man sie eher für jüdisch als für christlich zu halten haben. Dafür spricht auch die Wahl des Gottesnamens Zeus, welche den literarischen Gewohnheiten des hellenistischen Judenthums mehr entspricht als denen des Christenthums. Auch was der Verfasser der *praedicatio Petri et Pauli* über die in der Schrift geweissagte Erscheinung des Messias mittheilt, geht nicht über den Rahmen der jüdischen Erwartung hinaus. Der scheinbare Widerspruch seiner Angabe mit derjenigen des Lactantius erklärt sich wohl so, dass Lactantius nur beim Weltgericht die Theilnahme des Messias vermisst. Doch wäre es auch möglich, dass dem Verfasser der *praedicatio Petri et Pauli* ein interpolirtes Exemplar vorgelegen hat. Die Grenzen der Abfassungszeit ergeben sich daraus, dass einerseits das römische Reich schon als die gottfeindliche Macht erscheint, andererseits bereits Justin unsere Schrift kennt.

Justin. apol. I, 20: *Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν.* — Vgl. auch *c.* 44.

Praedicatio Petri et Pauli bei *Clemens Alex. Strom.* VI, 5, 42—43 (vgl. Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. S. 238, *Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem rec. fasc.* IV *ed.* 2 *p.* 57, 63 *sq.*): *Λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε, καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ.*

Lactantius Inst. VII, 15, 19: *Hystaspes quoque, qui fuit Medorum rex antiquissimus ..., admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit, sublatum iri ex orbe imperium nomenque Romanum, multo ante praefatus, quam illa Troiana gens conderetur.* — *Ibid.* VII, 18, 2—3: *Hystaspes enim, quem superius nominavi, descripta iniquitate saeculi hujus extremi, pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extensuros esse ad coelum manus et imploraturos fidem Jovis; Jovem respecturum ad terram et auditurum voces hominum atque impios exstincturum. Quae omnia vera sunt, praeter unum, quod Jovem dixit illa facturum, quae Deus faciet. Sed et illud non sine daemonum fraude subtractum est, missum iri a patre tunc filium Dei, qui deletis omnibus malis pios liberet.*

Vgl. überhaupt: *Walch, De Hystaspe (Commentationes societatis scientt. Gotting. t.* II, 1780). — *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* 1, 108 *sq.* — A. G. Hoffmann in Ersch und Gruber's Allgem. Encykl. Sect. II Bd. 13 (1836) S. 71 f. — Lücke, Einl. in die Offenbarung des Johannes, 2. Aufl. S. 237—240. — Otto's Anmerkung zu Justin a. a. O. (in seiner Ausg. des *Corpus apologet.*).

3. Gefälschte Verse griechischer Dichter.

Jüdische und christliche Apologeten berufen sich wiederholt auch auf die angesehensten griechischen Dichter, um zu beweisen, dass die Einsichtsvolleren unter den Griechen die richtige Anschauung von dem Wesen Gottes, seiner Einheit, Geistigkeit und Ueberweltlichkeit gehabt haben. Viele dieser Citate, namentlich bei Clemens Alexandrinus, stammen wirklich aus den echten Schriften jener Dichter und sind von den Apologeten in geschickter Weise ausgewählt und gedeutet[79]). Aber zwischen den echten Citaten finden sich doch auch nicht wenige, bei welchen es mit Händen zu greifen

79) So z. B. der berühmte Anfang der *Phaenomena* des Aratus (drittes Jahrh. vor Chr.): *Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶσιν ἄρρητον etc.*, woraus auch das in der Apostelgeschichte 17, 28 citirte Wort stammt: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.* Schon der jüdische Philosoph Aristobul (bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 6 *ed. Gaisford*) citirt jene Verse; ferner *Theophilus ad Autol.* II, 8. *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 101 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 26.

ist, dass sie im Interesse der jüdischen oder christlichen Apologetik erst gefälscht worden sind. Die Fundorte dieser gefälschten Verse sind hauptsächlich folgende: 1) Aristobul bei *Eusebius Praeparatio evangelica* XIII, 12. 2) *Clemens Alexandrinus Strom.* V, 14, mitgetheilt auch bei *Eusebius Praep. evang.* XIII, 13; vgl. auch *Protrept.* VII, 74. 3) Die pseudo-justin'sche *Cohortatio ad Graecos c.* 15 und 18. 4) Die pseudo-justin'sche Schrift *De monarchia c.* 2—4 (die beiden letzteren in Otto's *Corpus apologetarum christian. vol.* III). Die Dichter, welchen die Verse zugeschrieben werden, sind: die grossen Tragiker Aeschylus, Sophokles, Euripides, die Komödiendichter Philemon, Menander, Diphilus; ein grosses Stück wird dem Orpheus zugeschrieben; einige Verse über den Sabbath dem Hesiod, Homer und Linus (oder Kallimachus).

Für die Beurtheilung des Ursprungs dieser Stücke ist folgendes von Belang. Fast sämmtliche in Betracht kommenden Stücke finden sich sowohl bei *Clemens Al. Str.* V, 14, 113—133 (= *Eus. Pr.* XIII, 13, 40—62 *ed. Gaisford)*, als in der pseudo-justin'schen Schrift *de monarchia c.* 2—4. Aristobul und die *Cohortatio ad Graecos* haben nur Einzelnes, und nur solches, was sich auch bei den Anderen findet. Sowohl bei Clemens als in der Schrift *de monarchia* stehen aber die verdächtigen Stücke ziemlich dicht beisammen; in der Schrift *de monarchia* sogar wirklich fast ohne andere Zuthaten. Es ist also klar, dass entweder Einer den Anderen benützt hat, oder dass beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Eine genauere Betrachtung zeigt aber, dass ersteres nicht angenommen werden kann. Denn obwohl die mitgetheilten Stücke fast sämmtlich identisch sind, so werden sie doch bald von dem Einen, bald von dem Anderen vollständiger und genauer mitgetheilt [80]). Es

80) Instructiv ist z. B. *de monarchia c.* 3 vgl. mit *Clemens Strom.* V, 14, 121—122 (= *Euseb. Pr. ev.* XIII, 13, 47—48). In *de monarchia* wird hier zuerst ein Stück aus Sophokles mitgetheilt (*ἔσται γάρ, ἔσται etc.*). Dasselbe Stück hat auch Clemens, aber in zwei Hälften getheilt; und die zweite Hälfte wird mit der Formel eingeführt: *καὶ μετ' ὀλίγα αὖθις ἐπιφέρει.* Ohne Zweifel ist hier Clemens ursprünglicher. Der Verfasser von *de monarchia* hat die beiden nicht direct zusammengehörigen Stücke zusammengerückt. Das umgekehrte Verhältniss findet statt in dem dann folgenden, bei Clemens vorangehenden Stück *οἴει σὺ τοὺς θανόντας*, welches Clemens ganz dem Diphilus zuschreibt. Der Verfasser von *de monarchia* schreibt die erste grössere Hälfte dem Philemon zu, die zweite kleinere dem Euripides; letzteres mit Recht, denn es sind darin ein paar echte Verse des Euripides enthalten, welche durch unechte ergänzt sind (s. Dindorf's Anm. in seiner Ausgabe des Clemens). Hier hat also die Schrift *de monarchia* das Ursprüngliche erhalten. Clemens hat aus Versehen die zwei nicht zusammengehörigen Stücke einem Verfasser zugeschrieben.

ist also zweifellos, dass Beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, in welcher vermuthlich sämmtliche verdächtige Stücke beisammen standen. Welches aber diese Quelle war, wird uns von Clemens geradezu gesagt: es war die Schrift des Pseudo-Hekatäus über Abraham. Denn Clemens führt das erste der verdächtigen Citate, ein angebliches Stück des Sophokles, ein mit den Worten (*Strom.* V, 14, 113=*Eus. Pr.* XIII, 13, 40 *ed. Gaisford*): *Ὁ μὲν Σοφοκλῆς, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ τὰς ἱστορίας συνταξάμενος ἐν τῷ κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους, ἄντικρυς ἐπὶ τῆς σκηνῆς ἐκβοᾷ.* Diesen Sachverhalt hat im Wesentlichen schon Böckh richtig erkannt, indem er die sämmtlichen Citate aus den scenischen Dichtern (Tragikern und Komikern) dem Pseudo-Hekatäus zuschreibt. Es war daher kein Fortschritt, wenn z. B. Nauck (in seiner Ausgabe der *Fragm. tragic.*) und Otto (in seinen Anmerkungen im *Corp. apologet.*) wieder von christlichen Fälschungen gesprochen haben; denn die Schrift des Pseudo-Hekatäus ist sicher jüdisch. Das Urtheil Böckh's wird aber auch auf das grosse Stück aus Orpheus und auf die Verse des Hesiod, Homer und Linus über den Sabbath auszudehnen sein, welche schon von Aristobul (bei *Euseb.* XIII, 12) citirt werden, und deren Fälschung daher von Vielen, z. B. Valckenaer. und auch Böckh, dem Aristobul zur Last gelegt wird. Das orphische Stück findet sich sowohl bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 123 *sqq.* (=*Euseb.* XIII, 13, 50 *sqq.*), als in der Schrift *de monarchia c.* 2 mitten zwischen den gefälschten Versen der Tragiker und Komiker Und die Zeugnisse des Hesiod und Homer über den Sabbath stehen bei Clemens wenigstens in der Nähe (*Strom.* V, 14, 107 = *Euseb.* XIII, 13, 34), jedenfalls bei Aristobul mit dem orphischen Stück zusammen. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass auch diese Fälschungen dem Pseudo-Hekatäus angehören.

Wenn unsere Vermuthung richtig ist, so gehören die Fälschungen bereits dem dritten Jahrhundert vor Chr. an; denn so alt ist Pseudo-Hekatäus (s. den nächsten Abschnitt). Es scheint, dass in dessen Schrift als Zeugnisse für den wahren Gottesglauben zahlreiche Stellen aus griechischen Dichtern gesammelt waren, darunter gewiss viele echte, die aber dem Verfasser doch noch nicht kräftig genug waren, weshalb er sie durch selbstgemachte Verse verstärkt und ergänzt. Die Schrift hat dem Clemens Alex. und dem Verfasser der Schrift *de monarchia* wohl noch im Original vorgelegen.

Vgl. überhaupt: *Valckenaer, Diatribe de Aristobulo Judaeo* (*Lugd. Bat.* 1806) *p.* 1—16, 73—125. — *Boeckh, Graecae tragoediae principum, Aeschyli Sophoclis Euripidis, num ea quae supersunt et genuina omnia sint et forma primitiva servata, an eorum familiis aliquid debeat ex iis tribui* (*Heidelb.* 1808) *p.* 146—164 (handelt speciell über die jüdischen Fälschungen). — Gfrö-

rer, Philo II, 74 ff. (über die orphischen Verse). — **Dähne**, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie II, 89—94, 225—228. — *Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae, Berol.* 1823. **Ders.**, *Fragmenta comicorum Graecorum, vol.* IV, *Berol.* 1841 (u. A. die Fragmente des Philemon, Menander, Diphilus). — *Nauck, Tragicorum Graecorum fragmenta, Lips.* 1856. — Cobet, in: Λόγιος Ἑρμῆς ἐκδ. ὑπὸ Κόντου Bd. I (Leyden 1866) S. 176, 454, 459—463, 524. — Dindorf's Anmerkungen in seiner Ausgabe des Clemens Alex. zu den betr. Stellen. — Otto's Anmerkungen in seiner Ausgabe des *Corpus apologet. christ. vol.* III zu den betr. Stellen. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 566—568 (über die von Aristobul angeführten Verse). — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 166—169. — *Huidekoper, Judaism at Rome* (*New York* 1876) *p.* 336—342.

Die einzelnen Stücke sind (nach der Reihenfolge in der pseudo-justin'schen Schrift *de monarchia*) folgende:

1) Zwölf Verse des Aeschylus (*Χώριζε θνητῶν τὸν θεόν*) von der Erhabenheit Gottes über alle Creatur, *de monarchia c.* 2 (Otto's *Corpus apologetarum ed.* 3, *vol.* III *p.* 130), *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 131 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 60 *ed. Gaisford.* — *Böckh p.* 150 *sq. Nauck, Tragicorum Graec fragm. p.* 100.

2) Neun Verse des Sophokles (*Εἷς ταῖς ἀληθείαισιν*) über die Einheit Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, und über die Thorheit des Götzendienstes, *de monarchia c.* 2 (Otto's *Corpus apolog. ed.* 3, *vol.* III *p.* 132), *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 113 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 40 *ed. Gaisford, Clem. Protrept.* VII, 74, *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 18, *Cyrill. Alex. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 32, *Theodoret. Graecarum affectionum curatio c.* VII *s. fin.* (*opp. ed. Schulze* IV, 896), *Malalas ed. Bonnens. p.* 40 *sq. Cedrenus ed. Bonnens.* I, 82. Die beiden ersten Verse auch bei *Athenagoras Suppl. c.* 5. — *Böckh p.* 148 *sq. Nauck Trag. Graec. fragm. p.* 284 *sq. Müller, Fragm. hist. Graec.* II, 396. Dindorf's Anm. zu *Clem. Strom.* V, 14, 113.

3) Zwei Verse, welche *de monarchia c.* 2 dem Komödiendichter Philemon, bei *Clemens Al. Protrept.* VI, 68 aber dem Euripides zugeschrieben werden (*Θεὸν δὲ ποῖον*), handeln von Gott als dem, der Alles sieht, aber selbst nicht gesehen wird. — Ueber ihre Unechtheit s. *Meineke, Fragmenta comicorum Graec.* IV, 67 *sq. Nauck, Trag. Graec. fragm. p.* 552. Otto, *Corp. apologet. ed.* 3, *vol.* III *p.* 132 *not.* 21. Dindorf's Anm. zu *Clem. Protr. l. c.*

4) Ein grosses, dem Orpheus zugeschriebenes Stück liegt in drei, wesentlich von einander abweichenden Recensionen vor. a) Die kürzeste ist die in den beiden pseudo-justin'schen Schriften *de monarchia c.* 2 (Otto's *Corpus apologet. ed.* 3, vol. III *p.* 132 *sq.*) und *cohortatio ad Graec. c.* 15. Der Text ist in beiden ganz identisch, nur dass in *de monarchia* die zwei Eingangsverse weggelassen sind. Den Text der *cohortatio* giebt auch, mit einer Kürzung in der Mitte, *Cyrill. Alex. adv. Julian. ed. Spanheim p.* 26. Der Inhalt des Stückes (in der *cohort. ad Graec.* einundzwanzig Verse) bewegt sich um den Gedanken, dass es nur einen Gott giebt, der Alles geschaffen hat und noch regieret, und der in überweltlicher Herrlichkeit im Himmel thronet, unsichtbar und doch überall gegenwärtig. Wenn es noch eines Beweises für den jüdischen Ursprung der Verse bedarf, so liegt er klar vor in dem aus *Jesaja* 66, 1 entnommenen Gedanken, dass der Himmel Gottes Thron und die Erde seiner Füsse Schemel ist:

Ουτος γαρ χάλκειον ἐπ᾽ οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ ἐνὶ θρόνῳ, γαίης δ᾽ ἐπὶ ποσσὶ βέβηκε[81]).

Bemerkenswerth ist, dass der Verfasser betont, dass auch das Uebel von Gott gesendet sei:

Οὗτος δ᾽ ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
Καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.

Die ganze Belehrung ist gerichtet an Musäus, den Sohn des Orpheus (letzteres nach *cohort. c.* 15). Nach *de monarchia c.* 2 ist sie enthalten in dem „Testament des Orpheus", in welchem dieser, seine frühere Lehre von 360 Göttern bereuend, den einen wahren Gott verkündigt habe (*μαρτυρήσει δέ μοι καὶ Ὀρφεύς, ὁ παρεισαγαγὼν τοὺς τριακοσίους ἑξήκοντα θεούς, ἐν τῷ Διαθήκαι ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ, ὁπότε μετανοῶν ἐπὶ τούτῳ φαίνεται ἐξ ὧν γράφει*). Vgl. auch *Cohort. c.* 15 u. 36, und bes. *Theophilus ad Autol.* III, 2: *τί γὰρ ὠφέλησεν . . . Ὀρφέα οἱ τριακόσιοι ἑξήκοντα πέντε θεοί, οὓς αὐτὸς ἐπὶ τέλει τοῦ βίου ἀθετεῖ, ἐν ταῖς Διαθήκαις αὐτοῦ λέγων ἕνα εἶναι θεόν.*

b) Eine längere Recension desselben orphischen Stückes wird mitgetheilt von *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 5. Sie stimmt im Anfang mit der vorhin genannten Recension im Wesentlichen überein, hat aber gegen Schluss erheblich mehr, namentlich eine Hinweisung auf den Chaldäer (Abraham), welcher allein die wahre Gottes-Erkenntniss erlangt habe. Die Stelle, wornach Gott auch das Uebel verhängt, ist hier in das Gegentheil corrigirt:

Αὐτὸς δ᾽ ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
Ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ,
Καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ᾽ ἄλγεα δακρυόεντα.

Als Quelle nennt Aristobul die Gedichte des Orpheus *κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον* (*Euseb. Praep.* XIII, 12, 4: *ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν Ἱερὸν Λόγον αὐτῷ λεγομένων οὕτως ἐκτίθεται*).

c) Eine dritte Recension repräsentiren die Citate bei *Clemens Alex. Protrept.* VII, 74; *Strom.* V, 12, 78 und bes. *Strom.* V, 14, 123—127 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 50—54 *ed. Gaisford.* Aus Clemens schöpft hinwiederum *Theodoret. Graecarum affectionum curatio c.* II (*opp. ed. Schulze* IV, 735 *sq.*)[82]). Clemens giebt den Text nur stückweise, in einzelne Citate zertheilt. Nimmt man aber alles zusammen, so sieht man deutlich, dass ihm nicht nur das ganze Stück, welches Aristobul mittheilt, vorgelegen hat, sondern noch erheblich mehr. So sehr er jedoch in der Hauptsache mit Aristobul übereinstimmt (namentlich hat er auch die Stelle über den Chaldäer), so frappant sind andererseits in manchen

---

81) Dieselben Verse lauten nach *Clemens Al. Strom.* V, 14, 124 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 51 (und fast genau so auch nach Aristobul bei *Euseb.* XIII, 12, 5):

Αὐτὸς δ᾽ αὖ μέγαν αὖτις ἐπ᾽ οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ, γαίη δ᾽ ὑπὸ ποσσὶ βέβηκεν.

Schon Clemens bemerkt die Uebereinstimmung mit *Jesaja* 66, 1.

82) Da Theodoret auch sonst derartige Citate nachweislich aus Clemens entnimmt, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass sein Text in der Hauptsache eine Verbindung von *Clem. Strom.* V, 12, 78 und V, 14, 124 ist. Nur die ersten drei Verse bei Theodoret stimmen theilweise mehr mit Aristobul überein als mit *Clem. Protr.* VII, 74.

Einzelheiten die Uebereinstimmungen mit den pseudo-justin'schen Schriften. Namentlich hat auch Clemens die Stelle von der Verhängung des Uebels durch Gott noch in ihrer ursprünglichen Fassung wie die pseudo-justin'schen Schriften (*Strom.* V, 14, 126 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 53). — Ueber die Schrift des Orpheus, aus welcher das Stück entnommen ist, sagt Clemens in Uebereinstimmung mit den Anderen, dass Orpheus „nach der Lehre von den Orgien und der Theologie der Götzen einen der Wahrheit gemässen Wiederruf bringe, indem er, wenn auch spät, die wahrhaft heilige Lehre singe" (*Protrept.* VII, 74: *Ὀρφεὺς, μετὰ τὴν τῶν ὀργίων ἱεροφαντίαν καὶ τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν, παλινῳδίαν ἀληθείας εἰσάγει, τὸν ἱερὸν ὄντως ὀψέ ποτε ὅμως δ' οὖν ᾄδων λόγον*).

Ueber das Verhältniss der drei Recensionen zu einander hat Lobeck (*Aglaophamus* I, 438 *sqq.*) die Ansicht aufgestellt, dass die Recension der justin'schen Schriften die älteste, die des Clemens eine jüngere und die des Aristobul die jüngste sei, letztere erst aus der Zeit nach Clemens Alexandrinus (I, 448: *Clementis certe temporibus posteriorem*). Zu letzterer Annahme liegt jedoch gar kein zwingender Grund vor. Dass in einem Punkte der Text Aristobul's sekundär ist im Vergleich zu den beiden Anderen, haben wir selbst anerkannt. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass er es in jeder Hinsicht ist. Als sicher darf man wohl annehmen, dass keine der drei Recensionen direct die Quelle der anderen ist. Auch das kurze Stück der justin'schen Schriften kann nicht der Archetypus sein, denn es ist augenscheinlich nur ein Bruchstück aus einer grösseren Vorlage, möglicherweise mit Verkürzungen im Texte. Die drei Recensionen werden also auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, die dann mannigfaltig variirt worden ist. Und diese Quelle kann recht wohl Pseudo-Hekatäus sein. Jedenfalls ist dieses orphische Stück eine der kühnsten Fälschungen, die je gewagt worden sind. Es ist ein angebliches Vermächtniss des Orpheus an seinen Sohn Musäus, in welchem er, am Schlusse seines Lebens angelangt, alle seine übrigen Gedichte, welche der polytheistischen Gotteslehre gewidmet sind, ausdrücklich widerruft und den allein wahren Gott verkündigt. Nach *Suidas* (*Lex. s. v.* Ὀρφεύς) hat es von Orpheus ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψῳδίαις κδ' gegeben. Dieses Vermächtniss sollte, um mit Clemens zu reden, sein wahrer ἱερὸς λόγος sein. — Vgl. über dieses jüdische Stück: Gottfr. Hermann, *Orphica, p.* 447—453 (die Texte). Valckenaer, *De Aristobulo p.* 11—16, 73—85. Lobeck, *Aglaophamus* I, 438—465 (die eingehendste Untersuchung). Gfrörer, Philo II, 74 ff. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 89—94, 225—228. Abel, *Orphica, p.* 144—148 (die Texte). — Ueber Orpheus und die orphische Literatur überhaupt: *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* I, 140—181. Gottfr. Hermann, *Orphica, Lips.* 1805 (Sammlung der Texte und Fragmente). Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis,* 2 Bde. *Regim. Pr.* 1829 (Hauptwerk). Klausen, Art. „Orpheus" in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklopädie Section III, Bd. 6, 1835, S. 9—42. Preller, Art. „Orpheus" in Pauly's Real-Enc. V, 992—1004. Bernhardy, Grundriss der griech. Litteratur II, 1, dritte Bearb. 1867, S. 408—441. Nicolai, Griech. Literaturgesch. I, 445—447. III, 330—335. Abel, *Orphica, Lips.* 1885 (Texte und Fragmente). Noch mehr Literatur in Engelmann's *Biblioth. script. class. ed. Preuss.*

5) Das nächstfolgende jüdische Stück, welches in *de monarchia* citirt wird, sind elf Verse des Sophokles über die künftige Vernichtung der Welt durch Feuer und das zwiefache Geschick der Gerechten und Ungerechten

(Ἔσται γάρ, ἔσται κεῖνος αἰώνων χρόνος), *de monarchia c.* 3 (Otto's *Corp. apol.* III, 136). Bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 121—122 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 48 werden dieselben Verse ohne Nennung des Sophokles nur als Worte der τραγῳδία citirt. Auch sind sie bei Clemens in zwei Hälften getheilt durch die Zwischenbemerkung καὶ μετ' ὀλίγα αὖθις ἐπιφέρει, während Pseudo-Justin beide Hälften zu einem Ganzen verbunden hat. Die beiden Verse über das verschiedene Geschick der Gerechten und Ungerechten hat Clemens nicht in diesem Zusammenhang, sondern in dem bei Clemens vorhergehenden Fragment des Diphilus, wo sie besser hinpassen (*Strom.* V, 14, 121 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 47). — *Böckh p.* 149 *sq.* *Nauck, Tragicorum Graec. fragm. p.* 285 *sq.*

6) Zehn Verse des Komödiendichters Philemon über die sichere Bestrafung auch der verborgenen Sünden durch den allwissenden und gerechten Gott (Οἴει σὺ τοὺς θανόντας), und zehn Verse des Euripides über dasselbe Thema (Ἄφθονον βίου μῆκος), *de monarchia c.* 3 (Otto's *Corp. apolog.* III, 136—140). Ein Theil der euripideischen Verse ist echt, das übrige unecht (s. Dindorf's Anm. zu Clemens und Nauck). Bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 121 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 47 werden beide Stücke dem Komödiendichter Diphilus zugeschrieben. Den Text des Clemens giebt im Auszug auch *Theodoret. Graec. affect. curatio c.* VI (*opp. ed. Schulze* IV, 854 *sq.*). — *Valckenaer, De Aristobulo p.* 1—8. *Böckh p.* 158—160. *Meineke, Fragm. comicorum Graec.* IV, 67. *Nauck, Tragic. Graec. fragm. p.* 496 *sq.*

7) Vierundzwanzig Verse des Philemon über das Thema, dass ein sittlicher Wandel nothwendiger und werthvoller sei als Opfer (Εἴ τις δὲ θυσίαν προσφέρων), *de monarchia c.* 4 (Otto's *Corp. apol.* III, 140 *sq.*). Bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 119—120 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 45—46 werden dieselben Verse dem Menander zugeschrieben. — *Böckh p.* 157 *sq.* glaubt, dass dem Stück einzelne echte Verse zu Grunde liegen.

8) Unter den übrigen Stücken aus den scenischen Dichtern, welche in *de monarchia* und bei *Clemens* citirt werden, sind noch verdächtig ein paar Verse, welche in *de monarchia c.* 5 (Otto's *Corp. apol.* III, 150 *sq.*) mit der Formel eingeführt werden Μένανδρος ἐν Διφίλῳ. Bei *Clemens Strom.* V, 14, 133 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 62 werden sie dem Diphilus zugeschrieben. Sie fordern auf zur Verehrung des einen wahren Gottes. Vgl. *Meineke, Fragm. com. Graec.* IV, 429 *sq.* — Unecht sind vielleicht auch die Verse des Sophokles bei *Clemens Strom.* V, 14, 111 = *Eus. Pr.* XIII, 13, 38, in welchen Zeus in einem wenig schmeichelhaften Lichte dargestellt wird. Vgl. *Nauck, Tragic. Graec. fragm. p.* 285. Dindorf's Anm. zu Clemens.

9) In diesen Zusammenhang gehören endlich auch die Verse über den Sabbath, auf welche sich Aristobul und Clemens berufen, *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. ev.* XIII, 12, 13—16, *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 107 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 34. Es sind: a) zwei Verse des Hesiod, b) drei Verse des Homer, c) fünf Verse des Linus, wofür Clemens fälschlich Kallimachus hat. Die Verse sind ein Gemisch von Echtem und Unechtem. Die Abweichungen im Text zwischen Aristobul und Clemens sind nur unwesentlich. — Vgl. *Valckenaer, De Aristobulo p.* 8—10, 89—125. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 568. *Schneider, Callimachea vol.* II, *Lips.* 1873, *p.* 412 *sq.*

4. Hekatäus.

Hekatäus von Abdera (nicht zu verwechseln mit dem viel älteren Geographen Hekatäus von Milet um 500 vor Chr.) war nach Josephus ein Zeitgenosse Alexander's des Grossen und des Ptolemäus Lagi (*Jos. c. Apion.* I, 22: *Ἑκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης, ἀνὴρ φιλόσοφος ἅμα καὶ περὶ τὰς πράξεις ἱκανώτατος, Ἀλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ συνακμάσας καὶ Πτολεμαίῳ τῷ Λάγου συγγενόμενος*). Diese Angabe wird auch durch anderweitige Zeugnisse bestätigt. Nach *Diogenes Laert.* IX, 69 hat Hekatäus den Philosophen Pyrrho, einen Zeitgenossen Alexander's des Grossen, gehört. Nach *Diodor. Sic.* I, 46 machte er zur Zeit des Ptolemäus Lagi eine Reise nach Theben. Er war Philosoph und Historiker und scheint hauptsächlich am Hofe des Ptolemäus Lagi gelebt zu haben. Als Schriften von ihm werden erwähnt ein Werk über die Hyperboräer (Müller *fr.* 1—6), eine Geschichte Aegyptens (Müller *fr.* 7—13), bei *Suidas Lex. s. v.* *Ἑκαταῖος* auch ein Werk *περὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου*, von dem sich sonst keine Spur findet.

Unter dem Namen dieses Hekatäus von Abdera existirte ein Buch „über die Juden" oder, wie sein Titel auch genannt wird, „über Abraham", über welches wir folgende Zeugnisse haben. 1) Pseudo-Aristeas citirt den Hekatäus als Gewährsmann für die Ansicht, dass die Profan-Schriftsteller der Griechen das jüdische Gesetz gerade deshalb nicht erwähnen, weil die darin vorgetragene Lehre eine heilige sei (*Aristeas ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 259 = Havercamp's Josephus II, 2, 107: *διὸ πόρρω γεγόνασιν οἵ τε συγγραφεῖς καὶ ποιηταὶ καὶ τὸ τῶν ἱστορικῶν πλῆθος τῆς ἐπιμνήσεως τῶν προειρημένων βιβλίων, καὶ τῶν κατ' αὐτὰ πεπολιτευμένων καὶ πολιτευομένων ἀνδρῶν, διὰ τὸ ἁγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν αὐτοῖς θεωρίαν, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ Ἀβδηρίτης*. S. die Stelle auch bei *Euseb. Praep. ev.* VIII, 3, 3, und in freier Wiedergabe bei *Joseph. Antt.* XII, 2, 3). — 2) Josephus sagt, dass Hekatäus nicht nur beiläufig der Juden gedenke, sondern ein eigenes Buch über sie geschrieben habe (*contra Apion.* I, 22: *οὐ παρέργως, ἀλλὰ περὶ αὐτῶν Ἰουδαίων συγγέγραφε βιβλίον*, vgl. I, 23: *βιβλίον ἔγραψε περὶ ἡμῶν*). Er giebt dann an derselben Stelle (*contra Apion.* I, 22 = Bekker's Ausg. *t.* VI *p.* 202, 1 bis 205, 22) grosse Auszüge aus dieser Schrift, welche von den Beziehungen der Juden zu Ptolemäus Lagi, von ihrer Gesetzestreue, von der Organisation ihrer Priesterschaft und der Einrichtung ihres Tempels handeln; endlich am Schlusse wird noch eine Stelle mitgetheilt, in welcher Hekatäus eine Anekdote erzählt, die er selbst einst bei einer Expedition an

das rothe Meer erlebt hatte: ein jüdischer Reiter und Bogenschütze, der zum Expeditionscorps gehörte, schoss einen Vogel, auf dessen Flug die Wahrsager begierig achteten, mit sicherem Pfeile todt und verspottete dann die darüber Erzürnten wegen ihrer Scheu vor dem Vogel, der nicht einmal sein eigenes Geschick vorausgewusst habe. Einzelne Stücke aus diesen Excerpten des Josephus giebt auch *Eusebius, Praep. evang.* IX, 4. Aus derselben Quelle theilt *Josephus contra Apion.* II, 4 noch die Notiz mit, dass Alexander der Grosse den Juden zum Lohn für ihre Treue die Landschaft Samarien als steuerfreies Gebiet verliehen habe. Während es nach alledem nicht zweifelhaft sein kann, dass das Buch über die Juden im Allgemeinen handelte, sagt Josephus an einer anderen Stelle, dass Hekatäus den Abraham nicht nur erwähnt, sondern sogar ein Buch über ihn geschrieben habe (*Antt.* I, 7, 2 = *Euseb. Pr. ev.* IX, 16: *μνημονεύει δὲ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβράμου Βηρωσσός . . . . Ἑκαταῖος δὲ καὶ τοῦ μνησθῆναι πλέον τι πεποίηκε· βιβλίον γὰρ περὶ αὐτοῦ συνταξάμενος κατέλιπε*). Ist dieses mit der Schrift über die Juden identisch? Zur Entscheidung dieser Frage dienen wesentlich die beiden folgenden Zeugnisse. — 3) Nach Clemens Alexandrinus standen in der Schrift des Hekatäus über Abraham u. A. die gefälschten Verse des Sophokles (*Clem. Al. Strom.* V, 14, 113 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 40: *ὁ μὲν Σοφοκλῆς, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ τὰς ἱστορίας συνταξάμενος ἐν τῷ κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους, ἄντικρυς ἐπὶ τῆς σκηνῆς ἐκβοᾷ*). — 4) Origenes sagt, dass Hekatäus in seiner Schrift über die Juden so sehr für das jüdische Volk Partei ergreife, dass Herennius Philo (Anfang des zweiten Jahrh. nach Chr.)[83]) in seiner Schrift über die Juden zuerst bezweifle, ob die Schrift von dem Historiker Hekatäus herrühre, dann aber sage, dass, wenn sie von ihm sei, Hekatäus von der Ueberredungskunst der Juden hingerissen worden und ihrer Lehre beigetreten sei (*Orig. contra Cels.* I, 15: *καὶ Ἑκαταίου δὲ τοῦ ἱστορικοῦ φέρεται περὶ Ἰουδαίων βιβλίον, ἐν ᾧ προστίθεται μᾶλλόν πως ὡς σοφῷ τῷ ἔθνει ἐπὶ τοσοῦτον, ὡς καὶ Ἑρέννιον Φίλωνα ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι πρῶτον μὲν ἀμφιβάλλειν, εἰ τοῦ ἱστορικοῦ ἐστι τὸ σύγγραμμα· δεύτερον δὲ λέγειν, ὅτι, εἴπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰκὸς αὐτὸν συνηρπάσθαι ἀπὸ τῆς παρὰ Ἰουδαίοις πιθανότητος καὶ συγκατατεθεῖσθαι αὐτῶν τῷ λόγῳ*). — Nach diesen Zeugnissen des Clemens und Origenes unterliegt es keinem Zweifel, dass die Schrift „über die Juden“ ebenso von einem Juden gefälscht war, wie die „über Abraham“. Es lässt sich daher nicht annehmen — wozu

83) Ueber Herennius Philo oder Philo Byblius s. *Müller, Fragm. hist. Graec.* III, 560 *sqq.*

man nach den Excerpten bei Josephus geneigt sein könnte —, dass die Schrift über die Juden echt, die über Abraham unecht war. Beide sind vielmehr höchst wahrscheinlich identisch; und die verschiedenen Angaben in Betreff des Titels dahin zu erklären, dass die Schrift zwar *περὶ Ἀβράμου* betitelt war, thatsächlich aber *περὶ Ἰουδαίων* handelte.

So sicher jedoch, besonders nach den Mittheilungen des Origenes, die Unechtheit der Schrift „über die Juden“ ist, so ist es doch wahrscheinlich, dass ihr echte Stücke des Hekatäus zu Grunde liegen. Schon bei den Excerpten des Josephus hat man zum Theil den Eindruck der Echtheit. Dazu kommt, dass Diodorus Siculus aus Hekatäus ein grosses Stück über die Juden, ihren Ursprung, ihren Cultus, ihre Staatsverfassung, ihre Sitten und Gewohnheiten mittheilt, welches nach seinem ganzen Inhalt sicher nicht von dem jüdischen Pseudo-Hekatäus, sondern von dem echten Hekatäus herrührt, und zwar nicht, wie Diodor irrthümlich angiebt, von Hekatäus von Milet, sondern von Hekatäus von Abdera[84]). Vermuthlich hat also dieser in seiner ägyptischen Geschichte sich auch über die Juden eingehend geäussert; und daraus hat dann der jüdische Fälscher einen Theil seines Materiales entnommen.

Von der Anlage des ganzen Werkes können wir uns nach den dürftigen Bruchstücken keine deutliche Vorstellung mehr machen. Da es zunächst über Abraham handelte, so war vermuthlich das Leben und Wirken Abraham's zum Ausgangspunkt einer allgemeinen und zwar glorificirenden Schilderung des Judenthums gemacht. Dabei ist wohl ebenso auf die ehrenvolle Geschichte der Juden (z. B. ihre Begünstigung durch Alexander den Grossen und Ptolemäus Lagi und dgl.), als auf die Reinheit ihrer religiösen Vorstellungen hingewiesen worden. Bei Schilderung der letzteren werden zum Beweise dafür, dass auch die edleren Griechen ganz mit den Anschauungen des Judenthums harmonirten, die gefälschten Verse aus den griechischen Dichtern (s. den vorigen Abschnitt) eingeschaltet gewesen sein. Das Werk scheint ziemlich umfangreich gewesen zu sein, und namentlich viel Material aus den griechischen Dichtern, nicht nur gefälschtes, sondern auch echtes enthalten zu haben. So wurde es eine Fundgrube der späteren jüdischen und christlichen Apologetik.

Die Zeit seiner Abfassung lässt sich annähernd sicher bestimmen. Es wird schon von Pseudo-Aristeas citirt, der seiner-

84) Die betreffende Stelle des Diodor (aus Buch XL seines grossen Werkes) ist uns erhalten durch *Photius, Biblioth. cod.* 244. S. den Wortlaut auch bei *Müller*, *Fragm. hist. Graec.* II, 391—393.

seits nicht später als um 200 vor Chr. entstanden ist (s. den nächsten Abschnitt). Pseudo-Hekatäus fällt also noch in das dritte Jahrhundert vor Christo.

Die Fragmente, sowohl des echten Hekatäus von Abdera als des gefälschten, sind gesammelt bei *Müller, Fragmenta historicorum Graecorum* II, 384—396. — Vgl. überhaupt: *Hecataei Abderitae philosophi et historici Eclogae sive fragmenta integri olim libri de historia et antiquitatibus sacris veterum Ebraeorum graece et latine cum notis Jos. Scaligeri et commentario perpetuo P. Zornii, Altona* 1730. — Eichhorn's Allg. Bibliothek der bibl. Literatur V, 1793, S. 431—443. — *Creuzer, Historicorum graec. antiquiss. fragm.* (*Heidelb.* 1806) *p.* 28—38. — Kanngiesser in Ersch und Gruber's Allgem. Encykl. Sect. II Bd. 5 (1829) S. 38 f. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 216—219. — *Cruice, De Flavii Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate* (*Paris* 1844) *p.* 64—75. — *Vaillant, De historicis, qui ante Josephum Judaicas res scripsere* (*Paris* 1851) *p.* 59—71. — *Müller, Fragm. hist. Graec. l. c.* — Creuzer, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 70—72. — Klein, Jahrbb. für class. Philol. Bd. 87, 1863, S. 532. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel II, 131 ff. IV, 320 f. — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 165 f. 178. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 170 ff.

5. Aristeas.

In die Classe der hier zu besprechenden Schriften gehört auch der berühmte Brief des Aristeas an Philokrates über die Uebertragung des jüdischen Gesetzes ins Griechische. Die erzählte Legende bildet nur den äusseren Rahmen der Darstellung. Das Ganze ist in Wahrheit ein Panegyricus auf das jüdische Gesetz, die jüdische Weisheit und den jüdischen Namen überhaupt aus dem Munde eines Heiden. Die beiden Männer Aristeas und Philokrates sind aus der Geschichte nicht bekannt. Aristeas giebt sich in der Erzählung als einen Beamten des Königs Ptolemäus II Philadelphus zu erkennen, der bei dem Könige in hohen Ehren stand (*ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 261, 13—14 u. 262, 8—10 = Havercamp's Josephus II, 2, 108). Philokrates ist sein Bruder (Merx' Archiv I, 254, 10; 275, 20—21 = Havercamp's Josephus II, 2, 104; 115), ein wissbegieriger und ernstgesinnter Mann, der alle Bildungsmittel der Zeit sich aneignen möchte. Selbstverständlich sind Beide als Nicht-Juden zu denken (Aristeas sagt 255, 34—256, 2 von den Juden: τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ μάλιστα προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία). — Aristeas erzählt nun seinem Bruder Philokrates — und zwar als betheiligter Augenzeuge —, auf welche Weise die Uebertragung des jüdischen Gesetzes ins Griechische zu Stande gekommen sei. Der Bibliothekar Demetrius Phalereus machte den König Ptolemäus II Philadelphus (denn

dieser ist gemeint, s. 255, 6 u. 17) darauf aufmerksam, dass in seiner grossen Bibliothek das Gesetz der Juden noch fehle, und dass dessen Uebertragung ins Griechische behufs Einverleibung in die königliche Bibliothek wünschenswerth sei. Der König gab dieser Anregung Folge und schickte zunächst den Obersten seiner Leibwache Andreas und unsern Aristeas (261, 13—14; 262, 8—10) als Gesandte an den jüdischen Hohenpriester Eleasar nach Jerusalem mit reichen Geschenken und mit der Bitte, ihm sachkundige Männer zu schicken, welche der schwierigen Aufgabe gewachsen seien. Eleasar ist sofort bereit, den Wunsch des Königs zu erfüllen: er sendet ihm 72 jüdische Gelehrte, je sechs aus jedem der zwölf Stämme. Bei dieser Gelegenheit giebt nun Aristeas auch eine ausführliche Beschreibung der prachtvollen Geschenke, welche Ptolemäus an Eleasar geschickt hatte; desgleichen eine Beschreibung der Stadt Jerusalem, des jüdischen Tempels, des jüdischen Cultus, ja des jüdischen Landes, wie er das alles selbst bei Gelegenheit jener Gesandtschaft gesehen hatte. Die ganze Beschreibung hat augenscheinlich die Tendenz, das jüdische Volk mit seinen trefflichen Einrichtungen und seinem üppigen Wohlstande zu verherrlichen. In derselben Absicht theilt Aristeas dann auch noch den Inhalt einer Unterredung mit, welche er mit dem Hohenpriester Eleasar über das jüdische Gesetz gepflogen hatte. Aristeas ist auf Grund dieser Unterredung von der Vortrefflichkeit des jüdischen Gesetzes so sehr überzeugt, dass er es für nothwendig hält, auch seinem Bruder Philokrates „die Heiligkeit und den naturgemässen (vernünftigen) Sinn desselben darzulegen“ (283, 12—13: *τὴν σεμνότητα καὶ φυσικὴν διάνοιαν τοῦ νόμου προῆγμαι διασαφῆσαί σοι*). Eingehend wird namentlich über die Thorheit des Götzendienstes und über die Vernünftigkeit der jüdischen Reinheitsgesetze gehandelt. — Als die jüdischen Gelehrten nun nach Alexandria kamen, wurden sie vom Könige mit ausgesuchten Ehrenbezeugungen empfangen und sieben Tage lang, Tag für Tag, zur königlichen Tafel geladen. Während dieser Mahlzeiten richtete der König stets an die jüdischen Gelehrten der Reihe nach eine Menge Fragen über die wichtigsten Gegenstände der Politik, Ethik, Philosophie und Lebensklugheit, welche von jenen so vortrefflich beantwortet wurden, dass der König voll von Bewunderung war für die Weisheit dieser jüdischen Männer. Auch Aristeas selbst, der diesen Mahlzeiten beiwohnte, konnte sich vor Staunen gar nicht fassen über die exorbitante Weisheit dieser Männer, die aus dem Stegreif die schwierigsten Fragen beantworteten, welche sonst ein langes Nachdenken erfordern. — Nach diesen Festlichkeiten wurde nun den 72 Dollmetschern auf der Insel Pharos, fern vom Geräusch der Stadt, eine prächtige Wohnung angewiesen, wo sie

sich eifrig an die Arbeit machten. Jeden Tag wurde ein Stück der Uebersetzung in der Weise erledigt, dass durch Vergleichung dessen, was Jeder für sich geschrieben hatte, ein übereinstimmender, gemeinsamer Text hergestellt wurde (306, 22—23: *οἱ δ' ἐπετέλουν ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς*). In 72 Tagen wurde auf diese Weise das Ganze vollendet. Nachdem es fertig war, wurde die Uebersetzung zunächst den versammelten Juden vorgelesen, welche die Genauigkeit derselben unter Ausdrücken des höchsten Lobes anerkannten. Darauf wurde sie auch dem Könige vorgelesen, welcher „gar sehr den Verstand des Gesetzgebers bewunderte" (308, 8—9: *λίαν ἐξεθαύμασε τὴν τοῦ νομοθέτου διάνοιαν*) und die sorgfältige Aufbewahrung der Bücher in seiner Bibliothek befahl. Endlich wurden die 72 Dollmetscher wieder nach Judäa entlassen unter Verleihung reicher Geschenke für sie und für den Hohenpriester Eleasar.

Diese Inhaltsübersicht zeigt, dass der Zweck der Erzählung keineswegs die erzählte Geschichte an sich ist, sondern diese Geschichte insofern sie lehrt, welche Hochachtung und Bewunderung für das jüdische Gesetz und das Judenthum überhaupt selbst heidnische Autoritäten wie der König Ptolemäus und sein Gesandter Aristeas hegten. Denn gerade darin gipfelt die Tendenz des Ganzen, dass hier dem jüdischen Gesetze aus heidnischem Munde ein Lob zubereitet wird. Das Ganze ist daher in erster Linie auf heidnische Leser berechnet. Ihnen soll gezeigt werden, welches Interesse der gelehrte Ptolemäus, der Beförderer der Wissenschaften, für das jüdische Gesetz gehabt hat, und mit welcher Bewunderung ein hochgestellter Beamter desselben, Aristeas, von demselben und dem Judenthum überhaupt seinem Bruder Philokrates berichtet. Wenn daher am Schlusse noch bemerkt wird, dass die Genauigkeit der Uebersetzung auch von den Juden anerkannt worden sei, so soll damit die griechische Uebersetzung nicht den Juden, die sich etwa noch dagegen sträubten, empfohlen werden. Sondern es soll den Heiden ein Zeugniss gegeben werden, dass sie an der vorhandenen Uebersetzung eine genaue Uebertragung des echten jüdischen Gesetzes haben; und sie, die Heiden, sollen zu dessen Lectüre eingeladen werden.

Ueber die Entstehungszeit unseres Buches hat sich unter den Kritikern noch kein Consensus herausgebildet. Es scheint mir aber ziemlich sicher, dass dasselbe nicht später als etwa um 200 vor Chr. entstanden ist. Die Legende ist nicht nur in ihrem Detail, sondern auch in dem Hauptpunkte unhistorisch, dass Demetrius Phalereus den Ptolemäus Philadelphus zu dem ganzen Unternehmen veranlasst habe; denn Demetrius Phalereus hat zur Zeit des Ptolemäus

Philadelphus überhaupt nicht mehr am Hofe zu Alexandria gelebt (s. oben S. 698). Wenn daher der jüdische Philosoph **Aristobul** gerade auch den Demetrius Phalereus als Veranstalter des Unternehmens bezeichnet (bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 2, s. die Stelle oben S. 698), so ist es sehr wahrscheinlich, dass ihm unser Buch bereits vorgelegen hat. Aristobul lebte aber zur Zeit des Ptolemäus Philometor um 170—150 vor Chr. Das hiedurch gewonnene Resultat wird auch noch durch innere Gründe unterstützt. Den Hintergrund der Erzählung bildet augenscheinlich die Zeit, in welcher das jüdische Volk unter Leitung seines Hohenpriesters und in einem sehr losen Abhängigkeitsverhältniss von Aegypten ein friedliches und glückliches Dasein führte, also die Zeit vor der Eroberung Palästina's durch die Seleuciden. Nirgends wird auf die Verwickelungen und Schwierigkeiten hingedeutet, welche mit der seleucidischen Eroberung beginnen. Das jüdische Volk und sein Hoherpriester erscheinen als politisch nahezu unabhängig. Es ist jedenfalls eine Zeit des Friedens und Wohlstandes, in die wir versetzt werden. Besonders bemerkenswerth ist, dass die Burg von Jerusalem im Besitz der Juden ist (Merx' Archiv I, 272, 10 bis 273, 4 = Havercamp's Josephus II, 2, 113). Mag diese nun an derselben Stelle gelegen haben wie die später von Antiochus Epiphanes errichtete (I Makk. 1, 33) oder nicht, jedenfalls kennt der Verfasser nur jene eine im Besitz der Juden befindliche. Die von Antiochus errichtete Burg blieb aber im Besitz der Seleuciden bis zur Zeit des Hohenpriesters Simon 142/141 vor Chr. (I Makk. 13, 49—52) Von dieser Thatsache hat der Verfasser augenscheinlich noch keine Kenntniss; ebensowenig von der späteren fürstlichen Stellung der hasmonäischen Hohenpriester; der Hohepriester ist ihm nur Hoherpriester, nicht zugleich Fürst oder gar König. Es sind also in jeder Hinsicht die Verhältnisse der Ptolemäerzeit, welche vorausgesetzt werden. Hätte der Verfasser dieselben nur künstlich reproducirt, so wäre das mit einer Sicherheit und einem Raffinement geschehen, wie es bei einem später lebenden pseudonymen Verfasser nicht angenommen werden kann. Es wird hiernach das Urtheil gerechtfertigt sein, dass unser Buch nicht später als um 200 vor Chr. entstanden ist[85].

85) Erwähnt sei noch, dass Mendelssohn (Jenaer Literaturzeitung 1875, Nr. 23) die Abfassung in die erste Hälfte des ersten Jahrh. vor Chr. setzt, weil es vom jüdischen Lande heisst, dass es „gute Hafenplätze" (*λιμένας εὐκαίρους*) habe, nämlich Askalon, Jope, Gaza, Ptolemais (Merx' Archiv 274, 23 ff. = Havercamp's Josephus II, 2, 114). Dies setze die Vereinigung dieser Hafenstädte mit dem jüdischen Lande durch Alexander Jannäus voraus. Allein Askalon und Ptolemais sind überhaupt nie, auch nicht durch Alexander Jannäus, mit dem jüdischen Lande vereinigt worden. Der Schluss ist also

Die Legende unseres Buches ist von Juden und Christen bereitwillig aufgenommen und vielfach nacherzählt worden. Der erste, der eine Bekanntschaft mit ihr verräth, ist *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 2. Demnächst *Philo, Vita Mosis lib.* II §. 5—7 (*ed. Mangey* II, 138—141). *Josephus* reproducirt *Antt.* XII, 2 einen grossen Theil unserer Schrift fast wörtlich. Vgl. auch *Antt. prooem.* 3, *contra Apion.* II, 4 *fin.* Auch in der rabbinischen Literatur finden sich einige, freilich nur ganz verworrene Anklänge an unsere Sage. S. *Lightfoot, Opp. ed. Roterod.* II, 934 *sqq.* Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta (1841) S. 25 ff. Berliner, Targum Onkelos (1884) II, 76 ff.

Die Stellen der Kirchenväter und Byzantiner findet man am bequemsten (unter vollständiger Mittheilung des Wortlautes) zusammengestellt bei *Gallandi, Bibliotheca veterum patrum t.* II (*Venetiis* 1788) *p.* 805—824. Die Sage wird hier mit verschiedenen Modificationen reproducirt, namentlich mit der doppelten 1) dass die Dollmetscher unabhängig von einander und doch wörtlich übereinstimmend übersetzten (wovon bei Aristeas das gerade Gegentheil steht: erst durch Vergleichung wurde die Uebereinstimmung hergestellt), und 2) dass nicht nur das Gesetz, sondern die sämmtlichen heiligen Schriften von den LXXII übersetzt wurden (bei Aristeas handelt es sich nur um ersteres). S. über die verschiedenen Gestalten der Sage: Eichhorn's Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur I (1777) S. 266 ff. XIV (1784) S. 39 ff. — Die bei Gallandi mitgetheilten Stellen sind folgende: *Justin. Apol.* 1, 31. *Dial. c. Tryph. c.* 71. — *Pseudo-Justin. Cohortatio ad Graec. c.* 13. — *Irenaeus adv. haer.* III, 21, 2 (griechisch bei *Euseb. Hist. eccl.* V, 8, 11 *sqq.*). — *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 148 *sq.* — *Tertullian. Apologet. c.* 18. — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16. — *Eusebius* theilt in seiner *Praeparatio evangelica* VIII, 2—5 u. 9 grosse Stücke des Aristeasbuches wörtlich mit; vgl. auch VIII, 1, 8; IX, 38. *Chronic. ed. Schoene* II, 118 *sq.* (*ad ann. Abrah.* 1736). — *Cyrill. Hieros. cateches* IV, 34. — *Hilarius Pictav. prolog. ad librum psalmorum. Idem, tractat. in psalmum* II, *tractat. in psalmum* CXVIII. — *Epiphanius, De mensuris et ponderibus* §. 3; 6; 9—11 (ausführlich und eigenthümlich). — *Hieronymus, praefat. in version. Genes.* (*opp. ed. Vallarsi* IX, 3 *sq.*). *Idem, praefat. in librum quaestion. hebraic.* (*Vallarsi* III, 303). — *Augustinus, De civitate dei* XVIII, 42—43. — *Chrysostomus, orat.* I *adversus Judaeos. Idem, homil.* IV *in Genes.* — *Theodoret. praefat. in psalmos.* — *Pseudo-Athanasii Synopsis scripturae sacrae c.* 77. — *Cosmas Indicopleustes, Topograph. christ. lib.* XII. — *Joannes Malala, Chronogr. lib.* VIII, *ed. Dindorf p.* 196. — *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 326. — *Georgius Syncellus ed. Dindorf.* I, 516—518. — *Georgius Cedrenus ed. Bekker* I, 289 *sq.* — *Joannes Zonaras, Annal.* IV, 16 (nach *Joseph. Antt.* XII, 2). — Die fünf zuletzt genannten sind enthalten im Bonnenser *Corpus scriptorum historiae Byzantinae.*

Ueber die Handschriften unseres Aristeasbuches vgl. Moriz Schmidt in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des alten Testamentes I, 244 ff. und bes. *Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les*

---

unzutreffend. Die Ansicht von Grätz, dass Pseudo-Aristeas unter Tiberius geschrieben sei (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1876, S. 289 ff. 337 ff.), hat denselben Werth, wie viele andere Phantasien dieses Gelehrten.

Lagides (*Turin* 1870) *p.* 351 *sqq.* — Letzterer verzeichnet ausser den zwei von Moriz Schmidt verglichenen Pariser Handschriften noch sieben andere.

Ueber die Ausgaben (und Uebersetzungen) s. *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 660 *sqq.* Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. II (1798) S. 344 ff. Moriz Schmidt a. a. O. S. 241 ff. Lumbroso a. a. O. S. 359 ff. — Die *editio princeps* des griechischen Textes erschien bei Oporinus in Basel 1561. Seitdem ist das Buch öfters gedruckt worden, unter anderem auch in Havercamp's Ausgabe des Josephus (II, 2, S. 103—132) und in Gallandi's *Bibliotheca patrum* (II, 773—804). Für Herstellung eines kritischen Textes ist aber noch viel zu thun. Den Anfang dazu hat Moriz Schmidt gemacht durch seine Ausgabe in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des alten Testamentes Bd. I (1869) S. 241—312, für welche zwei Pariser Handschriften verglichen sind.

Die ältere Literatur über Aristeas verzeichnet Rosenmüller a. a. O. II, 387—411; auch *Fürst, Biblioth. Jud.* I, 51—53. — Vgl. bes. *Hody, Contra historiam Aristeae de* LXX *interpretibus dissertatio, Oxon.* 1685. Ders., *De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et Latina vulgata, Oxon.* 1705 (in diesem grösseren Werke ist die frühere Dissertation wieder abgedruckt und mit Anmerkungen bereichert). — *Van Dale, Dissertatio super Aristea de* LXX *interpretibus, Amstelaed.* 1705. — Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. II (1798), S. 358—386. — Gfrörer, Philo II, 61—71. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Rel.-Philosophie II, 205—215. — Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 125. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 263 f. III, 545—547. — Frankel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1858, S. 237—250, 281—298. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 322 ff. — Hitzig, Gesch. des Volkes Israel S. 338 ff. — Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur (1868) S. 109—116. — Cobet in: *Λόγιος Ἑρμῆς ἐκδ. ὑπὸ Κόντου* Bd. I (Leyden 1866), S. 171 ff. 177—181. — Kurz, *Aristeae epistula ad Philocratem, Bern* 1872 (vgl. Literar. Centralbl. 1873, Nr. 4). — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 110—112, 124 f., 141—143, 149 f., 162—165, 203 f. — Grätz, Die Abfassungszeit des Pseudo-Aristeas (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1876, S. 289 ff. 337 ff.). — Papageorgios, Ueber den Aristeasbrief, München 1880 (vgl. Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theol. 1881, S. 380 f.). — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) §. 515. — Die Einleitungen in's Alte Testament von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Herbst, Scholz, Hävernick, De Wette-Schrader, Bleek, Keil, Reusch, Kaulen.

6. Phokylides.

Der alte Spruchdichter Phokylides aus Milet lebte im sechsten Jahrhundert vor Chr. (nach den Angaben bei *Suidas Lex. s. v.* *Φωκυλίδης*, und *Euseb. Chron. ad Olymp.* 60, *ed. Schoene* II, 98). Von seinen echten Sprüchen ist uns nur weniges erhalten. Er muss aber als eine Autorität auf dem Gebiete der moralischen Dichtung gegolten haben. Denn in der hellenistischen Zeit wurde ihm von einem Juden (oder Christen?) ein „Mahngedicht“ (*ποίημα νουθετικόν*) untergeschoben, welches in 230 Hexametern moralische Lehren der

mannigfaltigsten Art giebt. Da dasselbe in der byzantinischen Zeit vielfach als Schulbuch benützt wurde, ist es in zahlreichen Handschriften erhalten, und seit dem 16. Jahrhundert oft gedruckt worden. — Der Inhalt dieser Verse ist fast ausschliesslich moralistisch. Nur gelegentlich wird auch auf den einen wahren Gott und auf die künftige Vergeltung hingewiesen. Die moralischen Lehren, welche der Verfasser einschärft, erstrecken sich auf die verschiedensten Gebiete des praktischen Lebens, etwa in der Weise des Jesus Sirach. Sie schliessen sich aber in ihrem Detail auf's engste an das Alte Testament an, namentlich an den Pentateuch, dessen Vorschriften über die bürgerlichen Lebensverhältnisse (Eigenthum, Ehe, Armenwesen u. dgl.) überall hindurch klingen. Selbst so specielle Vorschriften, wie die, dass man beim Ausnehmen eines Vogelnestes nur die Jungen nehmen, die Mutter aber fliegen lassen solle (*Deut.* 22, 6—7 = *Phokylides vers.* 84—85), oder dass man nicht das Fleisch gefallener oder von Raubthieren getödteter Thiere essen solle (*Deut.* 14, 21; *Exod.* 22, 30 = *Phokylides vers.* 139, 147—148), finden wir hier wieder. Es kann also kein Zweifel sein, dass das Gedicht entweder von einem Juden oder von einem Christen verfasst ist. Ersteres ist seit der grundlegenden Untersuchung von Bernays die herrschende Ansicht; für letzteres ist neuerdings Harnack eingetreten[86]). Beide Annahmen haben ihre Schwierigkeiten. Denn es fehlt ebenso alles specifisch jüdische wie alles specifisch christliche. Der Verfasser ignorirt mit einer gewissen Absichtlichkeit die jüdischen Ritualgesetze, selbst das Sabbathgebot, was hier doch auffallender ist als in den Sibyllinen, da der Verfasser sonst sehr in das Detail des mosaischen Gesetzes eingeht. Andererseits fehlt auch jede Hinweisung auf Christum, überhaupt auf eine religiöse Vermittelung des Heils. Es ist eben die nackte Moral, die hier gepredigt wird Eine sichere Entscheidung über den jüdischen oder christlichen Ursprung des Gedichtes wird daher kaum möglich sein. Gegen den christlichen Ursprung scheint mir aber namentlich dies in's Gewicht zu fallen, dass die moralischen Lehren des Verfassers sich eben nur an das Alte Testament, nicht an die sittliche Gesetzgebung Jesu Christi, wie sie in den Synoptikern vorliegt, anschliessen. Von letzterer zeigen sich, so viel ich sehe, in unserem Gedichte

86) In der Anzeige der „Gesammelten Abhandlungen“ von Bernays in der Theolog. Literaturzeitung 1885, 160. — Harnack stützt sich hauptsächlich auf Vers 104, wo von den Auferstandenen gesagt wird, dass sie „nachmals Götter werden“ (*ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται*). Dies ist allerdings eine specifisch christliche Anschauung, welche Bernays beseitigt durch Aenderung von *θεοί* in *νέοι*.

keine irgendwie deutlichen Spuren. Dies ist doch bei einem christlichen Verfasser, der gerade Moral predigen will, kaum denkbar. Wenn daneben doch einzelne Ausdrücke oder Sätze in unserem Gedichte (wie das *θεοί* Vers 104) die christliche Hand verrathen, so werden sie eben auf Rechnung der christlichen Ueberlieferung zu setzen sein. Wie frei dieselbe mit dem Text des Gedichtes geschaltet hat, zeigt uns dasjenige Stück, welches durch irgend einen Zufall in die Sammlung der Sibyllinen gerathen ist (*Sibyll.* II, 56—148 = *Phokylides* 5—79). Der dort vorliegende Text weicht ziemlich stark von dem sonst überlieferten ab und zeigt deutlich die Hand des christlichen Bearbeiters.

Wenn also unser Gedicht jüdischen Ursprungs ist, so ist es allerdings gerade durch den Mangel alles specifisch jüdischen von besonderem Interesse. Der Verfasser will zunächst nur für die jüdische Moral wirken. Er hat nicht einmal den Muth, ein kräftiges Wort gegen den Götzendienst zu sagen. Die beiden religiösen Grundideen des Judenthum's, die der Einheit Gottes und der künftigen Vergeltung, sind zwar auch bei ihm vorhanden und er tritt auch indirect für dieselben ein. Aber er thut es in so zurückhaltender Weise, dass man sieht, es ist ihm in erster Linie doch nur um die Moral zu thun. Sein Judenthum ist noch abgeblasster als dasjenige Philo's.

Für die Abfassungszeit lassen sich keine anderen Grenzen angeben, als die, welche für die jüdisch-hellenistische Literatur überhaupt gegeben sind. Es wird also nicht später als im ersten Jahrhundert nach Chr. entstanden sein, möglicherweise aber erheblich früher. Auffallend könnte scheinen, dass es von den christlichen Apologeten, einem Clemens und Eusebius, die doch sonst vieles dieser Art benützen, nicht citirt wird[87]. Aber das Auffällige schwindet, sobald man bedenkt, zu welchem Zweck jene citiren: sie suchen in erster Linie heidnische Zeugnisse für die religiösen Ideen des Christenthums: für den Gedanken der Einheit Gottes und der künftigen Vergeltung. Solche waren aber bei unserem Phokylides nicht in wünschenswerther Kräftigkeit zu finden.

Die sorgfältigste Monographie über unser Gedicht ist: Bernays, Ueber das Phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Litteratur, Breslau 1856 (wieder abgedruckt in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen, herausgeg. von Usener 1885, Bd. I S. 192—261). — Der Text des Gedichtes mit kritischem Apparat am besten bei *Bergk, Poetae lyrici Graeci* Bd. II (*ed.* 3, 1866) *p.*

---

87) Die ersten Spuren der Benützung finden sich bei Stobäus und in einigen Classiker-Scholien. S. Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 1 (dritte Bearbeitung 1867) S. 520.

450—475 (ebendas. *p.* 445—449 auch die Fragmente des echten Phokylides). — Einen Abdruck des Textes nach eigener Recension giebt Bernays a. a. O. — Ueber die älteren Ausgaben, namentlich in den Sammlungen der Gnomiker, s. *Schier* in seiner Separatausgabe, *Lips.* 1751. *Fabricius-Harles, Biblioth. Graec.* I, 704—749. Eckermann, Art. „Phokylides" in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklopädie Section III Bd. 24 (1848) S. 485. *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 96 *sqq.* — Hervorzuheben ist die Separat-Ausgabe: *Phocylidis etc. carmina cum selectis adnotationibus aliquot doct. virorum Graece et Latine, nunc denuo ad editiones praestantissimas rec. Schier, Lips.* 1751. — Eine deutsche Uebersetzung lieferte: Nickel, Phokylides Mahngedicht in metrischer Uebersetzung, Mainz 1833.

Vgl. überhaupt: *Wachler, De Pseudo-Phocylide,* Rinteln 1788. — *Rohde, De veterum poetarum sapientia gnomica, Hebraeorum imprimis et Graecorum, Havn.* 1800. — Bleek, Theol. Zeitschr. herausgeg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Hft. I, 1819, S. 185 (in der Abhandlung über die Sibyllinen). — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 222 f. — Eckermann, Art. „Phokylides" in Ersch und Gruber's Allg. Encyklop. Section III, Bd. 24 (1848) S. 482—485. — Teuffel in Pauly's Real-Enc. V, 1551. — Alexandre's erste Ausg. der *Oracula Sibyllina* II, 401—409. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 1 (dritte Bearbeitung 1867) S. 517—523. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VI, 405; 412. — Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (1869) S. 161 ff. — Leop. Schmidt, Anzeige der Schrift von Bernays in den Jahrbb. für class. Philol. Bd. 75 (1857) S. 510—519. — Goram, *De Pseudo-Phocylide* (Philologus Bd. XIV, 1859, S. 91—112). — Hart, Die Pseudophokylideia und Theognis im codex Venetus Marcianus 522 (Jahrbb. für class. Philol. Bd. 97, 1868, S. 331—336). — Bergk, Kritische Beiträge zu dem sog. Phokylides (Philologus Bd. XLI, 1882, S. 577—601). — Sitzler, Zu den griechischen Elegikern (Jahrbb. für class. Philol. Bd. 129, 1884, S. 48 ff.). — *Phocylides, poem of admonition, with introd. and commentaries by Feuling, tr. by Goodwin, Andover Mass.,* 1879. — Noch mehr Literatur bei *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 96 ff. und in Engelmann's *Bibliotheca scriptorum classicorum ed. Preuss.*

7. Kleinere Stücke, vielleicht jüdischen Ursprungs, unter heidnischen Namen.

1. Heraklitische Briefe? — Eine beliebte Literaturgattung im späteren Alterthum war u. A. auch die Epistolographie. Man sammelte die Briefe hervorragender Rhetoren und Philosophen als Mittel der allgemeinen Bildung. Man verfasste aber auch fingirte Briefe unter dem Namen berühmter Männer, im wesentlichen zu demselben Zweck, um unterhaltende und belehrende Lectüre zu schaffen. Zu der zahlreichen Gattung der letzteren Art gehören auch neun angebliche Briefe des Heraklit, welchen Bernays eine eingehendere Untersuchung gewidmet hat. In zweien derselben, dem vierten und siebenten, glaubt Bernays die Hand eines „bibelgläubi-

gen“ Verfassers erkennen zu können; und zwar in der Art, dass der vierte von ihm nur interpolirt, der siebente aber ganz von ihm verfasst wäre. In der That klingt die herbe Polemik gegen die Verehrung der Götterbilder im vierten Briefe ganz jüdisch oder christlich, und ebenso die strenge Moralpredigt im siebenten Briefe, in welchem namentlich auch der Genuss „lebenden“ d. h. blutigen Fleisches gerügt wird (*τὰ ζῶντα κατεσθίετε*, vgl. über das betreffende jüdische und christliche Verbot Apostelgesch. 15, 29 und oben S. 568). Es muss jedoch, wie Bernays selbst anerkennt, dahingestellt bleiben, ob dieser „bibelgläubige“ Verfasser ein Jude oder Christ war.

Bernays, Die heraklitischen Briefe, ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur (Berlin 1869), S. 26 ff. 72 ff. 110 f. — Bernays giebt auch den Text der Briefe mit deutscher Uebersetzung. — Die neueste Ausgabe der *epistolographi* überhaupt ist: *Hercher, Epistolographi Graeci recensuit etc., Paris, Didot* 1873. — Separatausgabe der heraklitischen Briefe: *Westermann, Heracliti epist. quae feruntur, Lips.* 1857 (Universitätsprogr.). — Vgl. über die gesammte epistolographische Literatur: *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* I, 662—703. Nicolai, Griechische Literaturgeschichte 2. Aufl. II, 2 (1877), S. 502 ff.

2. Ein Diogenesbrief? — Unter den einundfünfzig angeblichen Briefen des Diogenes glaubt Bernays einen, den achtundzwanzigsten, auf denselben Ursprung zurückführen zu können, wie den siebenten heraklitischen. Er enthält in der That eine ähnliche Moralpredigt wie dieser.

Bernays, Lucian und die Kyniker (Berlin 1879) S. 96—98. — Den Text s. in sämmtlichen Ausgaben der *epistolographi*, z. B. bei *Hercher, Epistolographi Graeci p.* 241—243.

3. Hermippus? — Hermippus Callimachius, der unter Ptolemäus III und IV, also in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Chr. lebte, hat eine grosse Zahl von Lebensbeschreibungen berühmter Männer verfasst. Unter den daraus erhaltenen Notizen erregen zwei unsere Aufmerksamkeit. Nach *Origenes contra Cels.* I, 15 war in dem ersten Buch „über die Gesetzgeber“ gesagt, dass Pythagoras seine Philosophie von den Juden genommen habe (*Λέγεται δὲ καὶ Ἕρμιππον ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν ἱστορηκέναι, Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἕλληνας ἀγαγεῖν*). Nach *Josephus contra Apion.* I, 22 war eine ähnliche Behauptung in dem ersten Buch „über Pythagoras“ enthalten. Doch ist die Notiz des Josephus viel specieller und genauer als die des Origenes. Nach Josephus hat nämlich Hermippus berichtet, dass Pythagoras gelehrt habe, „nicht über eine Stelle zu gehen, wo ein

Esel in die Kniee gesunken, und sich trüben Wassers zu enthalten und jede Lästerung zu meiden"; und hierzu hat dann Hermippus bemerkt: „dieses that und lehrte Pythagoras, indem er die Meinungen der Juden und Thraker nachahmte und sich aneignete" (*ταῦτα δ' ἔπραττε καὶ ἔλεγε τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρᾳκῶν δόξας μιμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτόν*). Hermippus hat also nicht die Philosophie des Pythagoras überhaupt, sondern nur jene speciellen Lehren als von den Juden entlehnt bezeichnet. Denn die bei Josephus folgenden Worte *λέγεται γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος πολλὰ τῶν παρὰ Ἰουδαίοις νομίμων εἰς τὴν αὑτοῦ μετενεγκεῖν φιλοσοφίαν* sind nicht mehr Worte des Hermippus, sondern des Josephus. — In der von Josephus referirten Fassung enthalten die Worte des Hermippus nichts, was dieser nicht wirklich geschrieben haben könnte. Anders steht es mit dem Referat des Origenes. Wenn dieses genau wäre, müsste man annehmen, dass ein Jude die Schrift des Hermippus interpolirt hätte. Aber Origenes selbst deutet ja an, dass er die Schrift des Hermippus gar nicht angesehen hat; er sagt nur: „Hermippus soll berichtet haben". Höchst wahrscheinlich fusst er dabei lediglich auf der uns bekannten Josephusstelle, die er nur ungenau wiedergiebt. Wir haben also hier nicht eine jüdische Fälschung, sondern nur ein ungenaues Referat des Origenes zu constatiren.

C. Müller, Fragm. hist. graec. III, 35—54 hat beide Stellen unter die echten Fragmente des Hermippus aufgenommen (*fr.* 2 und 21). — Vgl. sonst für und gegen die Echtheit: Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 219 f. *Kellner, De fragmentis Manethonianis* (1859) *p.* 42. Hilgenfeld, Einl. in das N. T. S. 168 Anm. Freudenthal, Alex. Polyh. S. 178, 192. J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 161 ff.

4. Numenius? — Der Pythagoreer und Platoniker Numenius (gegen Ende des zweiten Jahrh. nach Chr.) hat als echter Vorläufer des Neuplatonismus auch die heiligen Schriften der Juden, ja die jüdische Tradition (z. B. über Jannes und Jambres, s. oben S. 689) gekannt und in seiner Art benützt. Am bestimmtesten bezeugt dies Origenes, welcher *contra Cels.* IV, 51 sagt, er wisse, dass Numenius „an vielen Stellen seiner Schriften Aussprüche des Moses und der Propheten anführe und sie auf überzeugende Weise allegorisch erkläre, wie z. B. in dem sogenannten Epops und in den Büchern über die Zahlen und in denen über den Raum" (*ἐγὼ δ' οἶδα καὶ Νουμήνιον . . . . πολλαχοῦ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ ἐκτιθέμενον τὰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν καὶ οὐκ ἀπιθάνως αὐτὰ τροπολογοῦντα, ὥσπερ ἐν τῷ καλουμένῳ Ἔποπι καὶ ἐν τοῖς „περὶ ἀριθμῶν" καὶ ἐν τοῖς „περὶ τόπου"*). Vgl. auch *Orig. c. Cels.* I, 15; Zeller,

Philos. d. Griechen III, 2, 217 f. Wir haben keinen Grund, diesem Zeugnisse zu misstrauen. Trotzdem ist es nicht glaublich, dass Numenius geradezu den Ausspruch gethan haben sollte: *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων*, welchen Clemens Alexandrinus und Andere ihm zuschreiben[88]. Wenn derselbe wirklich in einer Schrift des Numenius gestanden hätte, würde er wohl auf Rechnung eines jüdischen Bearbeiters zu setzen sein. Den wirklichen Sachverhalt ersehen wir aber aus Eusebius, welcher nur sagt, dass jener Ausspruch dem Numenius zugeschrieben werde, nämlich durch die mündliche Tradition[89]. Der Ausspruch ist also nicht eine jüdische Fälschung, sondern nur eine der mündlichen Ueberlieferung angehörige Zuspitzung der wirklichen Anschauung des Numenius.

Vgl. über unsere Frage: Freudenthal, Alex. Polyhistor S. 173 Anm. — Ueber Numenius überhaupt: Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 216—223.

5. Hermes Trismegistus? — Der Gott Hermes und zwar als Trismegistus ist zuerst von den Aegyptern zu einem Schriftsteller gemacht worden. Nach *Clemens Alex. Strom.* VI, 4, 37 gab es 42 Bücher des Hermes, von welchen 36 die gesammte Philosophie der Aegypter enthielten, die übrigen 6 der Heilkunde gewidmet waren. *Tertullian. de anima c.* 2 u. 33 kennt bereits Bücher des *Mercurius Aegyptius*, welche eine platonisirende Psychologie lehrten. Schon aus letzterem Umstande sieht man, dass namentlich die späteren Platoniker sich dieses Pseudonym's bemächtigt haben. Und so sind denn auch die uns erhaltenen Hermes-Schriften neuplatonischen Ursprungs. Sie werden zuerst von Lactantius citirt und stammen wahrscheinlich aus dem dritten Jahrhundert nach Chr. Ihre Stellung zu den heidnischen Volksreligionen ist eine durchaus positive. „Gerade die Vertheidigung der nationalen, und insbesondere der ägyptischen Religion ist einer ihrer wesentlichsten Zwecke“ (Zeller III, 2, 234 f.). Doch sind nicht alle Stücke von demselben Verfasser, und auch nicht alle heidnischen Ursprungs. Es ist aber nicht nachweisbar, dass jüdische Hände bei Erzeugung dieser Literatur mitgewirkt haben. Vielmehr scheint das, was nicht heidnischen Ursprungs ist (*c.* 1 und 13 des sog. Poemander), christlich zu sein.

Vgl. über diese ganze Literatur: *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* I, 46—94. Bähr in Pauly's Real-Enc. III, 1209—1214. Ueberweg, Grundriss

88) *Clem. Alex. Strom.* I, 22, 150. *Hesychius Miles.* bei *Müller*, *Fragm. hist. graec.* IV, 171. *Suidas, Lex. s. v.* *Νουμήνιος*.

89) *Euseb. Praep. ev.* XI, 10, 14 *ed. Gaisford*: *Εἰκότως δῆτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται, δι' οὗ φάναι μνημονεύεται, τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;*

der Gesch. der Philosophie I (4. Aufl. 1871) S. 256. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Philos. 3. Aufl. 1878, Bd. I, S. 179—182. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 224—235. (Erdmann und Zeller haben erst in den angeführten neueren Auflagen ihrer Werke den Hermes-Schriften eine eingehendere Darstellung gewidmet).

---

§. 34. Philo der jüdische Philosoph.

I. Philo's Leben und Schriften.

Literatur[1]).

Mangey's Ausgabe der Werke Philo's, die Prolegomena und besonders die den einzelnen Schriften vorangeschickten Anmerkungen.

Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles t. IV (1795) *p.* 721—750.

Scheffer, Quaestionum Philonianarum part. I *sive de ingenio moribusque Judaeorum per Ptolomaeorum saecula. Marburgi* 1829. — Ders., *De usu Philonis in interpretatione Novi Testamenti. Marburgi* 1831.

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie Bd. I (1831) S. 1—113.

Creuzer, Zur Kritik der Schriften des Juden Philo (Theol. Stud. und Krit. 1832, S. 3—43).

Dähne, Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo (Theol. Stud. und Krit. 1833, S. 984—1040). — Ders., Art. „Philon" in Ersch und Gruber's Allg. Encyklopädie, Section III Bd. 23 (1847), S. 435—454.

Grossmann, De Philonis Judaei operum continua serie et ordine chronologico Comment. Part. I. II. *Lips.* 1841—1842.

Steinhart, Art. „Philo" in Pauly's Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. Bd. V (1848) S. 1499 ff.

J. G. Müller, Art. „Philo" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XI (1859) S. 578—603. — Ders., Ueber die Texteskritik der Schriften des Juden Philo, Basel 1839 (abgedr. in: J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, 1841, S. 17—45).

Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl. Bd. VI (1868) S. 257—312.

Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Philosophie 4. Aufl. I (1871) S. 240—249.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgesch. 2. Aufl. Bd. II (1875) S. 131—182.

Delaunay, Philon d' Alexandrie, écrits historiques, influence luttes et persécutions des juifs dans le monde romain. 2. *ed. Paris* 1870.

Treitel, De Philonis Judaei sermone. Bresl. 1872 (30 S.).

Siegfried, Die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter (37 S. gr. 4.) 1863. — Ders., Philonische Studien (Merx' Archiv für Erforschung des A. T. II, 2, 1872, S. 143—163).

---

1) Die hier genannte Literatur bezieht sich nur auf Philo als Schriftsteller im Allgemeinen; die Literatur über Philo's Lehre s. unten Nr. II; die Literatur über die einzelnen Schriften s. an den betreffenden Orten. — Noch mehr Literatur geben: *Fabricius, Biblioth. graeca ed. Harles* IV, 721 *sqq. Fürst, Bibliotheca Judaica* III, 87—94. *Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum* (8. Aufl. bearb. von Preuss) Bd. I, 1880, S. 546—548.

— Ders., Philo und der überlieferte Text der LXX (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1873, S. 217 ff. 411 ff. 522 ff.). — Ders., Zur Kritik der Schriften Philo's (Ebendas. 1874, S. 562 ff.).
Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Gräcität Philo's. Jena 1875.
Nicolai, Griechische Literaturgeschichte 2. Aufl. II, 2 (1877) S. 653—659.
Grätz, Gesch. der Juden Bd. III (3. Aufl. 1878) S. 678—683.
Bernh. Ritter, Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie. Leipzig 1879.
Reuss, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments (1881) §. 566—568.
Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (1883) Art. „Philo" und „Religionsphilosophie".
Zöckler, Art. „Philo" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XI (1883) S. 636—649.

Unter den jüdischen Hellenisten nimmt neben Josephus kein Anderer eine gleich hervorragende Stellung ein wie der Alexandriner Philo. Schon wegen des Umfangs der von ihm erhaltenen Schriften ist er für uns der bedeutendste: von keinem Anderen können wir uns auch nur ein annähernd ebenso deutliches Bild seines Denkens, seiner literarischen und philosophischen Bestrebungen machen wie von ihm. Aber auch an sich ist er offenbar der hervorragendste unter all' den Männern, welche jüdischen Glauben mit hellenischer Bildung zu vermählen, den Juden die Bildung der Griechen und den Griechen die religiöse Erkenntniss der Juden zu vermitteln sich bestrebten. Kein anderer jüdischer Hellenist hat sich so tief mit der Weisheit der Griechen gesättigt; kein anderer ein gleiches Ansehen in der Geschichte genossen. Zeugniss dafür ist der ungeheure Einfluss, welchen er auf die spätere Zeit, vor allem auf die christliche Theologie, die Erbin der jüdisch-hellenistischen, ausgeübt hat[2]).

Ueber Philo's Leben haben wir nur ein paar spärliche Notizen. Die Behauptung des Hieronymus, er sei aus priesterlichem Geschlechte gewesen[3]), hat in den älteren Quellen keinen Anhaltspunkt: noch Eusebius weiss nichts davon. Nach Josephus[4]) war er ein Bruder des Alabarchen Alexander und gehörte demnach zu einer der vornehmsten Familien der alexandrinischen Judenschaft[5]). Das

2) Ueber das Ansehen, welches Philo im Alterthum genoss, vgl. bes. *Euseb. Hist. eccl.* II, 4, 3: *πλεἰστοις ἀνὴρ οὐ μόνον τῶν ἡμετέρων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ὁρμωμένων παιδεἰας ἐπισημότατος.*

3) *De viris illustribus* c. 11 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 847): *Philo Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum.*

4) *Antt.* XVIII, 8, 1.

5) Mit Unrecht haben neuerdings Ewald (Gesch. VI, 259) und Zeller (Philos. der Griechen 3. Aufl. III, 2, 339) die Angabe des Josephus verworfen und den Philo für den Oheim Alexanders erklärt, weil in der von *Aucher*

einzige chronologisch zu fixirende Datum aus seinem Leben ist seine Betheiligung an der Gesandtschaft an Caligula im J. 40 nach Chr., über welche er selbst in der Schrift *De Legatione ad Cajum* Bericht erstattet hat. Da er damals schon in vorgerücktem Alter stand[6], so mag er etwa um d. J. 20—10 vor Chr. geboren sein. Historisch werthlos ist die christliche Legende, dass er zur Zeit des Claudius mit Petrus in Rom zusammengetroffen sei[7].

Von den zahlreichen Werken Philo's ist manches verloren. Doch scheint sich, dank der Beliebtheit Philo's bei den Kirchenvätern und christlichen Theologen, wenigstens die Hauptmasse erhalten zu haben. Von den Gesammt-Ausgaben ist diejenige von Mangey trotz ihrer Mängel doch die werthvollste[8]. Unter dem später Hinzugekommenen sind die von Aucher herausgegebenen nur armenisch erhaltenen Werke Philo's bei weitem

---

herausgegebenen Schrift *De ratione animalium* S. 123 f. 161 (im 8. Bdchen der Richter'schen Ausgabe) ein Neffe Philo's Namens Alexander erwähnt wird. Es ist dort nirgends gesagt, dass dieser Alexander der Alabarch gewesen sei.

6) Er bezeichnet sich (*Legat. ad Cajum* §. 28, *Mang.* II, 572) als *φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν.* In dem Eingang seiner wohl bald darnach verfassten Schrift (§. 1, *Mang.* II, 545) nennt er sich *γέρων*.

7) *Euseb. Hist. eccl.* II, 17, 1. *Hieronymus, De viris illustr. c.* 11 (*opp. ed. Vallarsi* II, 847). *Photius, Bibliotheca cod.* 105. *Suidas, Lex. s. v. Φίλων* (wörtlich nach der griech. Uebersetzung des Hieronymus).

8) Ueber die Ausgaben der Werke Philo's (oder einzelner Theile) und der Uebersetzungen vgl. *Fabricius-Harles Biblioth. gr.* IV, 746—750. *S. F. W. Hoffmann, Lexicon bibliogr. t.* III *p.* 231 *sqq. Fürst, Biblioth. Judaica* III, 87—92. *Graesse, Trésor de livres rares et précieux t.* V (1864) *p.* 269—271. — Die *editio princeps* ist: *Φιλωνος Ιουδαιου εις τα του Μωσεως κοσμοποιητικα, ιστορικα, νομοθετικα. Του αυτου μονοβιβλα. Philonis Judaei in libros Mosis de mundi opificio, historicos, de legibus. Ejusdem libri singulares. Ex bibliotheca regia. Parisiis, ex officina Adriani Turnebi.* 1552. *fol.* — Zur Ergänzung dieser noch sehr unvollständigen Ausgabe dienten zunächst mehrere Publicationen von Höschel (*Francof.* 1587. *Augustae Vindel.* 1614). — Gesammt-Ausgaben erschienen ferner zu Genf 1613 *fol.*, Paris 1640 *fol.*, Frankfurt 1691 *fol.* (die Frankfurter ist nur ein Nachdruck der Pariser mit genauer Uebereinstimmung der Seitenzahlen). — Einen bedeutenden Fortschritt bezeichnet die Ausgabe von Mangey, 2 Bde. London 1742 *fol.* Sie ist die erste, die auf umfassenderer Vergleichung der Handschriften beruht, auch vollständiger als die früheren. — Unvollendet blieb die Ausg. von Pfeiffer, Bd. 1—5, Erlangen 1785—1792, 2. Ausg. 1820 (sie enthält nur, was bei Mangey Bd. I und II, 1—40 steht). — Ueber die Mängel der Ausgaben von Mangey und Pfeiffer s. Creuzer, Stud. und Krit. 1832, S. 5—17. J. G. Müller, Ueber die Texteskritik der Schriften des Juden Philo, Basel 1839, S. 5 ff. ([illegible] in: J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfun[illegible] S. 18 ff.).

das wichtigste[9]). Griechische Stücke von grösserem oder geringerem Umfange gaben Mai[10]), Grossmann[11]) und Tischendorf[12]). Verschiedenartige handschriftliche Materialien hat Pitra mitgetheilt[12a]). In den neueren Handausgaben sind diese Publicationen wenigstens

---

9) Sie erschienen in zwei Bänden unter besondern Titeln: 1) *Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti*, I. *et* II. *de providentia et* III. *de animalibus, ex Armena versione etc. nunc primum in Latium* [*sic*] *fideliter translati per Jo. Bapt. Aucher. Venetiis* 1822. — 2) *Philonis Judaei paralipomena Armena, libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsone, alter de Jona, tertius de tribus angelis Abraamo apparentibus, opera hactenus inedita ex Armena versione etc. nunc primum in Latium fideliter translata per Jo. Bapt. Aucher. Venetiis* 1826.

10) Es kommen hier in Betracht: 1) *Philo et Virgilii interpretes.* Darin: *Philonis Judaei de cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Jona, editore ac interprete Angelo Maio. Mediolan.* 1818. — 2) *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomus* IV, *curante Angelo Maio, Romae* 1831 (enthält: *p.* 402—407: *Philonis de cophini festo, p.* 408—429: *Philonis de honorandis parentibus, p.* 430—441: *Philonis ex opere in Exodum selectae quaestiones*). — 3) *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio, tom.* VII, *Romae* 1833 (enthält: *P.* 1 *p.* 74—109 Proben aus einem Florilegium des Leontius und Johannes mit zahlreichen kleinen Fragmenten Philo's). — 4) *Philonis Judaei, Porphyrii philosophi, Eusebii Pamphili opera inedita.* Darin: *Philonis Judaei de virtute ejusque partibus, ed. Ang. Maius. Mediolan.* 1816 (diese Schrift, die in der von Mai benützten Mailänder Handschrift den Namen Philo's trägt, wird in anderen Handschriften dem Gemistus Pletho zugeschrieben und ist unter dessen Namen längst gedruckt, wie Mai selbst nachträglich bemerkte; s. Leipziger Litteraturzeitung 1818, Nr. 276).

11) *Grossmann, Anecdoton Graecum Philonis Judaei de Cherubinis Exod.* 25, 18. *Lips.* 1856 (dieses vermeintliche *Anecdoton* aus *cod. Vat. n.* 379 ist bereits im J. 1831 gedruckt bei *Mai, Classicorum auctorum tom.* IV *p.* 430—441, wovon freilich auch Tischendorf noch im J. 1868 nichts gewusst hat, vgl. dessen *Philonea p.* XIX *sq.*).

12) *Tischendorf, Anecdota sacra et profana* (*ed.* 2, *Lips.* 1861) *p.* 171—174. — Besonders aber: *Tischendorf, Philonea, inedita altera, altera nunc demum recte ex vetere scriptura eruta. Lips.* 1868. — Emendationen zum Tischendorf'schen Texte giebt *Holwerda* in den *Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, tweede reeks derde deel, Amsterdam* 1873, *p.* 271—288. Ebendas. *Derde reeks eerste deel* 1884, *p.* 274—286.

12a) *Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata, tom.* II (1884) *p.* XXII *sq.* 304—334. — Pitra giebt hier: 1) Philo-Fragmente aus dem Florilegium des *codex Coislinianus* 276 (*p.* 304—310). 2) Philo-Fragmente aus verschiedenen vaticanischen Handschriften (*p.* 310—314). 3) Ein Verzeichniss der Philo-Handschriften in der vaticanischen Bibliothek, sowie ein Verzeichniss der einzelnen Schriften Philo's, welche in diesen Handschriften enthalten sind (*p.* 314—319). 4) Mittheilungen über verschiedene alte und neuere lateinische Uebersetzungen Philo's (*p.* 319—334).

theilweise verwerthet [13]). Eine irgendwie genügende Gesammt-Ausgabe fehlt aber noch. Die von Grossmann lange Zeit geplante ist nicht zur Ausführung gelangt [14]). Für eine neue Ausgabe müsste namentlich auch das Material, welches die noch ungedruckten Florilegien (Sammlungen von Excerpten aus Kirchenvätern und älteren Autoren) darbieten, sorgfältiger untersucht werden [15]).

---

13) Die Handausgabe von Richter (8 Bdchen, *Lips.* 1828—1830) enthält ausser dem Mangey'schen Text auch die beiden Publicationen Aucher's und diejenige Mai's vom J. 1818. — Dieselben Texte auch in der Tauchnitz'schen Stereotyp-Ausgabe (8 Bdchen, *Lips.* 1851—1853). — Ueber neuere Ausgaben einzelner Schriften Philo's (*De opificio mundi* von J. G. Müller, *De incorruptibilitate mundi* von Bernays) s. unten an den betreffenden Orten. — Ich erwähne noch, dass eine Anzahl von Schriften Philo's in's Deutsche übersetzt sind in der: Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judenthum und Juden in neuen Uebertragungen und Sammlungen, Bd. I, Leipzig 1865. [II enthält Josephus.] III. 1870. IV. 1872.

14) Schon im J. 1829 hat Grossmann seine Absicht öffentlich ausgesprochen (*Quaestiones Philoneae* I *p.* 7). Später hat dann namentlich Tischendorf für ihn Material gesammelt, vgl. *Anecdota sacra et profana p.* 171: *Quam Grossmannus longissimo ex tempore novam operum scriptoris istius gravissimi editionem praeparat, ea ex collationibus meis codicum fere triginta ubique terrarum dispersorum non modo apparatum habebit locupletissimum et textum prioribus editionibus multo correctiorem, verum etiam aucta erit ineditis nonnullis quae in Italia reperire mihi contigit.* — Ueber die Handschriften Philo's vgl. die Prolegomena in Mangey's Ausgabe, *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* IV, 743—746. *Tischendorf, Philonea p.* VII—XX. Einige Notizen bei *Mai, Nova patrum bibliotheca* VI, 2 *p.* 67 Anm. Ein Verzeichniss der vaticanischen Handschriften bei *Pitra, Analecta sacra* II, 314. Daselbst S. 316—319 auch genaue Mittheilungen darüber, in welchen dieser Handschriften jede einzelne der philonischen Schriften enthalten ist.

15) Unter den gedruckt vorliegenden christlichen Florilegien sind die bekanntesten die des Maximus Confessor, Johannes Damascenus und Antonius Melissa. Bei allen dreien wird Philo häufig citirt (s. die *Indices* bei *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* IX *p.* 663. 731. 756). In dieselbe Kategorie gehört auch das Florilegium des Leontius und Johannes bei *Mai, Script. vet. nova collectio* VII, 1, 74—109. Aus Johannes Damascenus (*Sacra parallela*) und Antonius Melissa hat Mangey diejenigen Stücke, welche aus verloren gegangenen Werken Philo's stammen, zusammengestellt (*Philonis opp.* II, 648—660. 670—674). Was aber Mangey hier unter dem Namen des Johannes Damascenus giebt, stammt in Wahrheit aus zwei ganz verschiedenen Sammlungen. Lequien giebt nämlich in seiner Ausgabe des Johannes Damascenus zunächst (II, 274—730) den vollständigen Text der *Sacra parallela*, dann aber (II, 730—790) noch eine Auswahl von Stellen aus einer anderen, wesentlich abweichenden Recension der *sacra parallela*, die ebenfalls dem Johannes Damascenus zugeschrieben wird. Die letztere (in einem *codex Rupefucaldinus* des Jesuitencollegium's zu Paris) scheint mir aber geradezu identisch zu sein mit dem sogenannten *Johannes Monachus ineditus*, dessen Excerpte aus verloren gegangenen Werken Philo's Mangey selbst nach den angeblichen

Ein ziemlich vollständiges Verzeichniss der Werke Philo's hat bereits Eusebius in seiner Kirchengeschichte aufgestellt [16]). Leider ist dasselbe aber so ungeordnet, dass es für die richtige Classificirung der Werke keine Anhaltspunkte bietet. Man ist in dieser Hinsicht doch fast ausschliesslich auf den Inhalt der Werke selbst angewiesen. Bei sorgfältiger Beachtung desselben zeigt sich nun evident, dass sie keineswegs eine so zusammenhangslose Masse bilden, wie es nach den Ueberschriften in den Ausgaben erscheint. Die grosse Mehrzahl sind vielmehr nur Unterabtheilungen einiger weniger grosser Hauptwerke. Und zwar lassen sich, wie besonders Ewald richtig erkannt kat, drei Hauptwerke über den Pentateuch unterscheiden, die allein mehr als drei Viertel alles dessen umfassen, was uns von Philo erhalten ist [17]).

I) Eine verhältnissmässig kurzgefasste katechetische Erklärung des Pentateuches in Form von Fragen und Antworten sind die *Ζητήματα καὶ λύσεις*, *Quaestiones et solutiones*, die erst durch die Publicationen Aucher's aus dem Armenischen

---

Excerpten des Johannes Damascenus mittheilt (*Philonis opp.* II, 660—670). Denn beide Handschriften gehören dem Jesuitencollegium zu Paris und haben genau dieselbe Ueberschrift (*Lequien* II, 274 *sq.* 731. *Mangey* I *p.* XVIII *sq.* und II, 660). Bei der Wichtigkeit des sogenannten *Johannes Monachus ineditus* für die Philo-Kritik verdiente die Sache eine genauere Untersuchung. Aus einer dritten Recension der *sacra parallela* im *cod. Coislinianus* 276 hat Pitra (*Analecta sacra* II, 304—310) verschiedene Philo-Fragmente mitgetheilt. Es existiren aber handschriftlich auch noch manche ähnliche Excerpten-Sammlungen, die für Philo überhaupt noch nicht verwerthet sind. S. *Fabricius-Harles Bibl. gr.* IX, 720 *sq.* 758 *sq.* Ueberhaupt über diese ganze Literatur: *Fabricius Harles* IX, 635—759. Nicolai, Griech. Literaturgesch. Bd. III, 1878, S. 309—318. Wachsmuth, Studien zu den griechischen Florilegien. Berlin 1882. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons Thl. III (1884) S. 7—10.

16) *Euseb. Hist. eccl.* II, 18. Lediglich auf diesem Verzeichniss des Eusebius ruhen die Angaben des *Hieronymus, De viris illustr. c.* 11 (*opp. ed. Vallarsi* II, 847 *sq.*). Aus der griechischen Uebersetzung des Hieronymus ist wiederum das Verzeichniss bei *Suidas* (*Lex. s. v. Φίλων*) abgeschrieben, mit nur wenigen eigenen Zuthaten. Einiges Selbständige giebt dagegen *Photius Bibliotheca cod.* 103. 104. 105. — Vgl. überh. die *testimonia veterum* bei *Mangey* I, *p.* XXI—XXIX. Werthvoll sind namentlich auch die grossen Fragmente aus verschiedenen philonischen Schriften in der *Praep. evang.* des Eusebius.

17) Für die richtige Classificirung der Werke Philo's haben mehr oder weniger gute Beiträge geliefert: Mangey, Fabricius, Gfrörer, Dähne, Grossmann, Ewald, Siegfried in den oben genannten Werken und Abhandlungen (Siegfried in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1874, S. 562 ff.). Unbrauchbar sind dagegen die willkürlich zurechtgemachten Uebersichten von J. G. Müller und Zöckler; unpräcise auch Steinhart und Hamburger. Das Stärkste an Confusion leistet Hausrath II, 152—154.

in grösserem Umfange bekannt geworden sind. Wie weit sich dieselben erstreckt haben, ist nicht sicher zu ermitteln. Dem Eusebius haben sie nur für Genesis und Exodus vorgelegen (*H. E.* II, 18, 1 und 5); und auch die übrigen sicheren Spuren erstrecken sich nur auf diese beiden Bücher [18]). Die Erklärung der Genesis umfasste wahrscheinlich sechs Bücher; jedenfalls sind aus den Citaten nur so viele mit Sicherheit nachzuweisen [19]). Die Erklärung des Exodus umfasste nach dem Zeugniss des Eusebius fünf Bücher (*H. E.* II, 18, 5; ebenso Hieronymus). Erhalten ist davon: 1) in armenischer Sprache etwa die Hälfte dieser elf Bücher, nämlich vier zur Genesis (jedoch lückenhaft) und zwei zum Exodus (ebenfalls unvollständig) [20]). Ferner 2) in einer alten lateinischen Uebersetzung ein grosses Fragment (etwa die Hälfte des vierten Buches zur Genesis umfassend), das im Anfang des 16. Jahrhunderts mehrmals gedruckt worden ist, von den Herausgebern der griechischen Werke aber völlig ignorirt wurde [21]). Endlich 3) in griechischer Sprache zahlreiche kleine

18) *Grossmann* (*De Phil. Jud. operum continua serie* I *p.* 25) und Ewald (Gesch. VI, 294 f.) nehmen an, dass sich das Werk auch auf die drei letzten Bücher des Pentateuches erstreckt habe. Bei *Mai*, *Script. vet. nova collectio* VII, 1 *p.* 104ª findet sich in der That ein Fragment *ἐκ τῶν ἐν τῷ λευιτικῷ ζητημάτων*. Doch kommen in diesen Citationsformeln zuweilen auch Irrthümer vor.

19) In dem Florilegium des Leontius und Johannes finden sich drei Fragmente *ἐκ τοῦ ς τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων* (*Mai, Script. vet. nova collectio* VII, 1 *p.* 100ᵇ. 106ᵇ. 108ᵇ). In Lequien's Ausgabe des Johannes Damascenus II, 362 Anm. wird bemerkt, dass ein dort mitgetheiltes Fragment im *cod. Rupefucaldinus* (s. oben Anm. 15) eingeführt werde mit der Formel *ἐκ τοῦ ς' τῶν αὐτῶν* (*scil. τῶν ἐν γενέσει ζητουμένων*). Alle sonst bekannten Citate beziehen sich auf Buch I bis V. Nur einmal findet sich bei *Mai*, *Script. vet. nov. coll.* VII, 1, 99ᵇ *ἐκ τοῦ ϑ τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων*, wo aber statt *Θ* sicherlich *E* zu lesen ist.

20) Armenisch und lateinisch herausgegeben von Aucher 1826 (s. oben Anm. 9). Hiernach lateinisch auch bei Richter (*Philonis opp.* 6. und 7. Bdchen) und in der Tauchnitz'schen Stereotyp-Ausgabe (ebenfalls 6. und 7. Bdchen). — Ueber die Lücken vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1038.

21) *Philonis Judaei centum et duae quaestiones et totidem responsiones super Genesim. Paris* 1520. *fol.* (*Fabricius-Harles* IV, 746). Die Giessener Universitätsbibliothek besitzt: *Philonis Judaei Alexandrini, libri antiquitatum, quaestionum et solutionum in Genesin, de Essaeis, de nominibus Hebraicis, de mundo. Basileae* MDXXVII. *fol.* (hierin *p.* 61—83: *Philonis Judaei quaestionum et solutionum in Genesin liber*). Es giebt auch noch Drucke von 1538 und 1550 (*Fabricius l. c.*). Nach dem Druck von 1538 bei *Aucher p.* 362—443 (unter dem armenisch-lateinischen Text) und bei *Richter* VII, 212—261. — Auch Handschriften sind von diesem lateinischen Texte noch bekannt, zwei vaticanische (*Vatican.* 488 und *Urbin.* 61) und ein Laurentianus; s. darüber *Pitra*, *Analecta sacra* II, 298 *sq.* 314. 322. Ueber Alter und Charakter der Uebersetzung: *Pitra*, *Analecta* II, 298 *sq.* 319 *sqq.*

Fragmente, die erst noch der Sammlung harren[22]. Mit Hülfe des armenischen Textes lässt sich jetzt auch feststellen, dass von den Kirchenvätern namentlich Ambrosius viele Stellen aus diesem Werke fast wörtlich abgeschrieben hat, ohne Philo's Namen zu nennen[23]. — Die Abfassung dieser *Quaestiones et solutiones* fällt theils früher theils später als die Abfassung des grossen allegorischen Commentares, wie sich aus den gegenseitigen Verweisungen in beiden noch darthun lässt[24].

II) Während diese kürzere Erklärung in katechetischer Form mehr für weitere Kreise bestimmt war, ist das eigentliche wissenschaftliche Hauptwerk Philo's der grosse allegorische Commentar zur Genesis, *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι* (dieser Titel bei *Eusebius H. E.* II, 18, 1. *Photius, Bibliotheca cod.* 103. Vgl. auch *Origenes, Comment. in Matth. tom.* XVII *c.* 17; *contra Celsum* IV, 51)[25].

---

22) Von griechischen Fragmenten sind bekannt: 1) Ein kleines Stück *ἐκ τοῦ πρώτου τῶν Φίλωνος Ζητημάτων καὶ λύσεων* zur Genesis bei *Eusebius, Praep. evang.* VII, 13. — 2) Das von Mai, Grossmann und Tischendorf herausgegebene Fragment *De Cherubinis* zum Exodus (*Mai, Classicorum auctorum t.* IV *p.* 430—441. *Grossmann, Anecdoton etc.* 1856. *Tischendorf, Philonea p.* 144—153). — 3) Zahlreiche kleine Fragmente aus *Johannes Damascenus, Johannes Monachus ineditus, Antonius Melissa* und der Catene des *cod. Paris. Reg. n.* 1825 bei *Mangey, Philonis opp.* II, 648—680. Hievon werden allerdings nur die Fragmente im *codex Rupefucaldinus* und bei *Johannes Monachus ineditus Mang.* II, 653—670 (beide vermuthlich identisch, s. oben Anm. 15) ausdrücklich auf die *ζητήματα καὶ λύσεις* zurückgeführt. Aber auch viele andere, namentlich die in der Catene, stammen ebendaher. — 4) Etwa 30—40 kleine Fragmente in dem Florilegium des Leontius und Johannes bei *Mai, Script. vet. nova collectio* VII, 1, 96—109. — 5) Vermuthlich stammt aus unserem Werk auch ein Theil der kleinen von Tischendorf edirten Fragmente (*Anecdota sacra et profana p.* 171—174; *Philonea p.* 152—155). — 6) Sechs kleine Fragmente in dem Florilegium des Codex Coislinianus bei *Pitra, Analecta sacra* II, 307 *sq.* Verschiedene andere Fragmente aus vaticanischen Handschriften ebenfalls bei *Pitra, Analecta* II, 310—314 (wenigstens ein Theil dieser Fragmente gehört sicher hieher). — 7) Eine genauere Durchforschung der Florilegien, namentlich der noch nicht edirten (s. Anm. 15) würde sicher noch eine ansehnliche Ausbeute an kleinen Fragmenten liefern. — Bei Aucher ist dieses ganze Material nur sehr ungenügend berücksichtigt.

23) Zahlreiche Stellen aus Ambrosius sind bei Aucher unter dem armenisch-lateinischen Texte abgedruckt. Vgl. über die Benützung Philo's durch Ambrosius überh.: Siegfried, Philo S. 371—391. Förster, Ambrosius Bischof von Mailand (1884) S. 102—112.

24) Ewald (Gesch. VI, 294) hält die *Quaestiones et solutiones* für älter als den grossen allegorischen Commentar, Dähne (Stud. und Krit. 1833, S. 1037) für jünger. Das Genauere s. bei *Grossmann, De Phil. Jud. operum continua serie* II, *p.* 14—17.

25) Bei den Citaten in den Florilegien steht *ἀλληγορία* durchweg im Singularis, z. B. bei *Johannes Monachus ineditus ἐκ τοῦ α' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγο-*

Beide Werke berühren sich vielfach ihrem Inhalte nach. Denn auch in den *Quaestiones et solutiones* wird neben der Erklärung des Wortsinnes die tiefere allegorische Deutung gegeben. In dem grossen allegorischen Commentare dagegen ist die Allegorie ausschliesslich herrschend. In breiter ausführlicher Erörterung, welche infolge der reichhaltig beigebrachten Parallelstellen oft von dem Texte abzuschweifen scheint, wird der tiefere allegorische Sinn des heiligen Buchstabens festgestellt. Dabei erinnert die ganze exegetische Methode mit ihrer Herbeiziehung der heterogensten Stellen zur Erläuterung des im Texte angeblich vorliegenden Gedankens stark an die Methode des rabbinischen Midrasch. Bei aller Willkürlichkeit hat aber diese allegorische Auslegung doch auch ihre Regeln und Gesetze, indem der allegorische Sinn, wie er einmal für gewisse Personen, Gegenstände und Vorgänge festgestellt ist, dann auch ziemlich consequent festgehalten wird. Namentlich aber ist es ein Grundgedanke, von welchem die Auslegung überall geleitet wird: die Geschichte der Menschen, wie sie in der Genesis erzählt wird, ist im Grunde nichts anderes als eine grosse Psychologie und Ethik. Die verschiedenen Menschen, die hier auftreten, die guten wie die bösen, bedeuten die verschiedenen Seelenzustände (τρόποι τῆς ψυχῆς), die im Menschen vorkommen. Diese in ihrer Mannigfaltigkeit und in ihren Beziehungen sowohl unter einander als zur Gottheit und zur sinnlichen Welt zu analysiren und daraus moralische Lehren zu ziehen, ist der eigentliche Zweck dieses grossen allegorischen Commentares. Man sieht daraus zugleich, dass das Haupt-Interesse Philo's nicht, wie man nach der ganzen Anlage seines Systemes meinen könnte, die speculative Theologie an sich ist, sondern vielmehr die Psychologie und Ethik. Er ist seiner letzten Absicht nach nicht speculativer Theologe, sondern Psycholog und Moralist (vgl. Anm. 183).

Der Commentar folgt Anfangs dem Texte der Genesis Vers für Vers. Später werden einzelne Abschnitte ausgewählt und zum Theil so ausführlich behandelt, dass sie zu förmlichen Monographien anwachsen. So giebt z. B. die Geschichte Noa's dem Philo Veranlassung, zwei Bücher über die Trunkenheit (περὶ μέθης) zu schreiben, was mit solcher Gründlichkeit geschieht, dass in dem ersten, verloren gegangenen Buche nur die Meinungen anderer Philosophen über diesen Gegenstand zusammengestellt waren (*Mangey* I, 357). —

ρίας, ἐκ τοῦ δ' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας (beide bei *Mangey* II, 668). Ebenso auch im Florilegium des Codex Coislinianus (*Pitra*, *Analecta sacra* II, 306) und in demjenigen des Leontius und Johannes (*Mai*, *Script. vet. nov. coll.* VII, 1, *p.* 95b. 96a. 98b. 99b. 100a. 102a. 105a. 107a. 107b.).

Das Werk, wie es uns vorliegt, beginnt mit *Gen.* 2, 1: *Καὶ ἐτελέσθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ.* Die Schöpfung der Welt ist also nicht darin behandelt. Denn die Schrift *De opificio mundi*, die in unseren Ausgaben voransteht, ist ein Werk ganz anderer Art: kein allegorischer Commentar zur Schöpfungsgeschichte, sondern eine Darstellung der Schöpfungsgeschichte selbst. Auch schliesst sich das erste Buch der *Legum allegoriae* keineswegs an das Werk *de opificio mundi* an: es beginnt mit *Gen.* 2, 1, während in *de opif. mundi* auch die Schöpfung des Menschen nach *Gen.* 2 bereits behandelt ist. Man kann also — darin hat Gfrörer gegen Dähne entschieden Recht — den allegorischen Commentar nicht mit *de opif. mundi* verbinden, als ob beides nur Theile desselben Werkes wären. Höchstens liesse sich die Frage aufwerfen, ob Philo nicht auch zu *Gen.* 1 einen allegorischen Commentar geschrieben hat. Dies ist aber nicht wahrscheinlich. Denn der allegorische Commentar will die Geschichte der Menschen, die doch erst mit *Gen.* 2, 1 beginnt, behandeln. Und der abrupte Anfang von *Leg. alleg.* I darf nicht befremden, da diese Manier, unmittelbar mit dem auszulegenden Texte zu beginnen, ganz der Methode des rabbinischen Midrasch entspricht. Auch die späteren Bücher von Philo's eigenem Commentare beginnen ja in derselben abrupten Weise. — In unseren Handschriften und Ausgaben haben nur die ersten Bücher den dem ganzen Werke zukommenden Titel *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι.* Die späteren führen alle besondere Titel, was den Anschein erweckt, als ob sie selbständige Schriften wären. In Wahrheit aber gehört zu unserem Werke alles, was bei Mangey im ersten Bande steht (mit alleiniger Ausnahme von *De opificio mundi*), nämlich folgende Schriften:

1) *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι πρῶται τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον. Legum allegoriarum liber* I. (*Mangey* I, 43—65). Ueber *Gen.* 2, 1—17. — *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι δεύτεραι τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον. Legum allegoriarum liber* II. (*Mangey* I, 66—86). Ueber *Gen.* 2, 18—3, 1ᵃ. — *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι τρίται τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον. Legum allegoriarum liber* III. (*Mangey* I, 87—137). Ueber *Gen.* 3, 8ᵇ—19. — Die hier angegebenen Ueberschriften der drei ersten Bücher, wie sie in den Ausgaben seit Mangey üblich sind[26], bedürfen einer wesentlichen Berichtigung. Schon der verschiedene Umfang lässt vermuthen, dass *liber* I und II eigentlich nur ein Buch sind. In der That bemerkt Mangey am Anfang des dritten Buches (I, 87 Anm.): *in omnibus codicibus opusculum hoc inscribitur ἀλλη-*

26) Die lateinischen Titel gebe ich nicht genau nach Mangey, sondern in der Weise, wie sie gewöhnlich citirt werden.

γορία δευτέρα. In Wahrheit liegen uns also nur zwei Bücher vor. Zwischen beiden ist aber eine Lücke, da der Commentar zu *Gen.* 3, 1^b—8^a fehlt. Es fehlt ferner der Commentar zu *Gen.* 3, 20—23, denn das folgende Buch beginnt mit *Gen.* 3, 24. Da Philo in diesen ersten Büchern dem Texte noch Schritt für Schritt folgt, so ist vorauszusetzen, dass beide Stücke in je einem eigenen Buche bearbeitet waren, was in Betreff des zweiten Stückes sogar gewiss ist[27]). Der ursprüngliche Bestand ist also höchst wahrscheinlich folgender: Buch I über *Gen.* 2, 1—3, 1^a, Buch II über *Gen.* 3, 1^b—3, 8^a, Buch III über *Gen.* 3, 8^b—19, Buch IV über *Gen.* 3, 20—23. Hiermit stimmt überein, dass bei dem sogenannten *Johannes Monachus ineditus* der Commentar zu *Gen.* 3, 8^b—19 in der That öfters als *τὸ γ τῆς τῶν νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* citirt wird (*Mangey* I, 87 Anm.). Wenn dagegen dasselbe Buch, wie eben bemerkt, in den Handschriften als *ἀλληγορία δευτέρα* bezeichnet wird, so ist dies wohl daraus zu erklären, dass in dem Archetypus dieser Handschriften das wirkliche zweite Buch bereits fehlte.

2) *Περὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάϊν. De Cherubim et flammeo gladio* (*Mangey* I, 138—162). Ueber *Gen.* 3, 24 und 4, 1. — Schon von hier an sind die einzelnen Bücher nicht mehr unter dem allgemeinen Titel *νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι*, sondern unter Specialtiteln überliefert. Nach unserer obigen Vermuthung würde dieses Buch das fünfte sein, wenn es nicht etwa mit dem Commentar zu *Gen.* 3, 20 —23 zusammen das vierte bildete.

3) *Περὶ ὧν ἱερουργοῦσιν Ἄβελ τε καὶ Κάϊν. De sacrificiis Abelis et Caini* (*Mangey* I, 163—190). Ueber *Gen.* 4, 2—4. — Im *Codex Vaticanus* lautet der Titel: *Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτὸς καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάϊν ἱερουργοῦσιν*. Von *Johannes Monachus ineditus* öfters citirt mit der Formel *Ἐκ τοῦ περὶ γενέσεως Ἄβελ* (s. *Mangey* I, 163 Anm.); ebenso im Florilegium des Codex Coislinianus [27a]). — Der fehlende Commentar zu *Gen.* 4, 5—7 wird entweder den Schluss dieses oder ein eigenes Buch gebildet haben.

4) *Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι. Quod deterius potiori insidiari soleat* (*Mangey* I, 191—225). Ueber *Gen.* 4, 8—15. — Das Buch wird schon von Origenes unter diesem

27) Die Bemerkung in *De sacrificiis Abelis et Caini* §. 12 *fin.* (I, 171 *Mang*): *τί δέ ἐστι τὸ τὴν γῆν ἐργάζεσθαι, διὰ τῶν προτέρων βίβλων ἐδηλώσαμεν*, kann sich nur auf den verlorenen Commentar zu *Gen.* 3, 23 beziehen. Vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1015. Freilich will Grossmann (I *p.* 22) an das Buch *de agricultura* denken, das aber doch sicherlich später verfasst ist.

27a) *Pitra, Analecta sacra* II, 308 *sq.*

Specialtitel citirt (*Comm. in Matth. tom.* XV c. 3). Eusebius citirt unter demselben Titel irrthümlich mehrere Stellen, welche in *De confusione linguarum* stehen (*Praep. Ev.* XI, 15). In dem Florilegium des Leontius und Johannes werden mehrere Stellen aus unserem Buch angeführt mit der Formel *ἐκ τοῦ ζ καὶ η τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* [28]). Ebenso bei *Johannes Monachus ineditus* (*Mangey* I, 191 Anm.). Die seltsame Formel *ἐκ τοῦ ζ καὶ η* kann wohl nur besagen, dass das siebente Buch nach anderer Zählung auch das achte heisse (genauer wäre also *ἐκ τοῦ ζ τοῦ καὶ η*) [29]). Unser Buch ist also nach gewöhnlicher Zählung das siebente, wurde aber, wohl infolge der Voranstellung von *de opificio mundi*, auch als achtes gezählt.

5) *Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάϊν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίνεται. De posteritate Caini sibi visi sapientis et quo pacto sedem mutat* (*Mangey* I, 226—261). Ueber *Gen.* 4, 16—25. — Das Buch ist erst von Mangey aus *cod. Vat.* 381 herausgegeben worden. Viel correcter nach derselben Handschrift bei *Tischendorf*, *Philonea* *p.* 84—143. Emendationen gab Holwerda 1884 (s. oben Anm. 12). — In ähnlicher Weise wie das vorige wird unser Buch citirt mit der Formel *ἐκ τοῦ η καὶ ϑ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* bei Leontius und Johannes [30]), in dem Florilegium des Codex Coislinianus [30a]) und bei *Johannes Monachus ineditus* (*Mangey* I, 226 Anm.).

Von allen bisherigen Büchern wird in dem Katalog des *Eusebius H. E.* II, 18 keines mit seinem Specialtitel erwähnt, während alle folgenden unter diesen Titeln aufgeführt werden, offenbar deshalb,

---

28) Mit dieser Formel werden folgende Stellen angeführt: 1) *Κυρίως οὔτε ἐπὶ χρημάτων ἢ κτημάτων περιουσίᾳ οὔτε ἐπὶ δόξης λαμπρότητι κ. τ. λ.* *Mai, Script. vet. nov. coll.* VII, 1 *p.* 96a = *Mangey* I, 217 *med.* — 2) *Ἐν ᾗ μὲν ψυχῇ τὸ ἐκτὸς αἰσθητὸν ὡς μέγιστον ἀγαθῶν τετίμηται, ἐν ταύτῃ λόγος ἀστεῖος οὐχ εὑρίσκεται κ. τ. λ.* *Mai, Script. vet. nov. coll.* VII, 1 *p.* 107a = *Mangey* I, 192 *init.* — Dieselbe Formel findet sich auch noch 3) *Script. vet. nov. coll.* VII, 1 *p.* 102a (wo statt *ζ καὶ ιγ* natürlich zu lesen ist *ζ καὶ η*) und 4) ebendas. *p.* 107b. Die erstere Stelle steht im Anfange von *De posteritate Caini* (*Mang.* I, 228); die letztere aufzufinden ist mir nicht gelungen.

29) Vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1015.

30) Zwei Stellen: 1) *Παιδείας σύμβολον ἡ ῥάβδος· ἄνευ γὰρ τοῦ δυσωπῆναι* (*sic*) *καὶ περὶ ἐνίων ἐπιπληχθῆναι, νουθεσίαν ἐνδέξασθαι καὶ σωφρονισμὸν, ἀμήχανον κ. τ. λ.* *Mai, Script. vet. nov. coll.* VII, 1 *p.* 99b = *Mangey* I, 243. — 2) *Πέφυκεν ὁ ἄφρων ἐπὶ μηδενὸς ἑστάναι παγίως καὶ ἐνερίσθαι δόγματος· ἄλλοτε γοῦν ἀλλοῖα δοξάζει .... Καὶ ἔστιν αὐτῷ πᾶσα ἡ ζωὴ κρεμαμένη βάσιν ἀκράδαντον οὐκ ἔχουσα κ. τ. λ.* *Mai, Script. vet. nov. coll.* VII, 1 *p.* 100 = *Mangey* I, 230—231.

30a) *Pitra, Analecta sacra t.* II (1884) *p.* 306. — Die beiden Stellen, welche Pitra hier mittheilt, stehen bei *Mangey* I, 230 oben und 253 (*de posteritate Caini* §. 6 und 43).

weil für Eusebius die bisherigen in dem Gesammttitel *νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι* inbegriffen sind, die folgenden aber nicht mehr. Dazu kommt, dass auch in den Florilegien die Citate unter dem Generaltitel gerade nur bis hieher gehen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass schon Philo die folgenden Bücher nur unter den speciellen Titeln hat ausgehen lassen [31]. Ja man sieht auch noch deutlich, weshalb dies geschehen ist: weil nämlich von jetzt ab nicht mehr der ununterbrochene Text, sondern nur noch ausgewählte Stellen commentirt werden. Die exegetische Methode ist aber auch in den folgenden Büchern noch ganz dieselbe.

6) *Περὶ γιγάντων. De gigantibus* (*Mangey* I, 262—272). Ueber *Gen.* 6, 1—4. — *Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον. Quod deus sit immutabilis* (*Mangey* I, 272—299). Ueber *Gen.* 6, 4—12. — Diese beiden Abschnitte, die in unseren Ausgaben getrennt stehen, bilden zusammen nur ein Buch. Daher citirt *Johannes Monachus ineditus* Stellen aus dem letzteren Abschnitte mit der Formel *ἐκ τοῦ περὶ γιγάντων* (*Mangey* I, 262 Anm. 272 Anm.). — *Euseb. H. E.* II, 18, 4: *περὶ γιγάντων ἢ* [al. *καὶ*] *περὶ τοῦ μὴ τρέπεσθαι τὸ θεῖον.*

7) *Περὶ γεωργίας. De agricultura* (*Mangey* I, 300—328). Ueber *Gen.* 9, 20[a]. — *Περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον. De plantatione Noe* (*Mangey* I, 329—356). Ueber *Gen.* 9, 20[b]. — Der gemeinsame Titel dieser beiden Bücher ist eigentlich *περὶ γεωργίας*. Vgl. *Euseb. H. E.* II, 18, 2: *περὶ γεωργίας δύο. Hieronymus, De vir. illustr.* 11: *de agricultura duo. Euseb. Praep. evang.* VII, 13, 3 (*ed. Gaisford*): *ἐν τῷ περὶ γεωργίας προτέρῳ. Ibid.* VII, 13, 4: *ἐν τῷ δευτέρῳ.*

8) *Περὶ μέθης. De ebrietate* (*Mangey* I, 357—391). Ueber *Gen.* 9, 21. — Aus dem Eingang dieser Schrift ist zu sehen, dass ihr ein anderes Buch vorausging, in welchem *τὰ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης* dargestellt waren. Dieses erste Buch ist verloren gegangen, hat aber dem Eusebius noch vorgelegen, *Euseb. H. E.* II, 18, 2: *περὶ μέθης τοσαῦτα* (nämlich zwei). *Hieronymus vir. illustr.* 11: *de ebrietate duo.* Dem *Johannes Monachus ineditus* scheinen sie in umgekehrter Ordnung vorgelegen zu haben. Denn was er mit der Formel citirt *ἐκ τοῦ περὶ μέθης α*, findet sich in dem uns erhaltenen. Was er aber mit der Formel citirt *ἐκ τοῦ περὶ μέθης δευτέρου λόγου*, findet sich nicht darin (*Mangey* I, 357 Anm.).

9) *Περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε. De sobrietate* (*Mangey* I, 392—403). Ueber *Gen.* 9, 24. — In den besten Handschriften (*Vaticanus* und

31) Dies gegen Dähne, Stud. u. Krit. 1833, S. 1019—1024. Ersch und Gruber's Encyklopädie Art. „Philon“ S. 442.

Mediceus) lautet die Ueberschrift: περὶ ὧν ἀνανήψας ὁ νοῦς εὔχεται καὶ καταρᾶται (*Mangey* I, 392 Anm.). Fast genau ebenso *Euseb. H. E.* II, 18, 2: περὶ ὧν νήψας ὁ νοῦς εὔχεται καὶ καταρᾶται. *Hieronymus, vir. illustr.* 11: *de his quae sensu precamur et detestamur.*

10) Περὶ συγχύσεως διαλέκτων. *De confusione linguarum* (*Mangey* I, 404—435). Ueber *Gen.* 11, 1—9. — Derselbe Titel auch bei *Euseb. H. E.* II, 18, 2. In der *Praep. evang.* XI, 15 citirt Eusebius hieraus mehrere Stellen mit der irrthümlichen Angabe, sie seien aus: Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι.

11) Περὶ ἀποικίας. *De migratione Abrahami* (*Mangey* I, 436—472). Ueber *Gen.* 12, 1—6. — Derselbe Titel auch bei *Euseb. H. E.* II, 18, 4.

12) Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος. *Quis rerum divinarum haeres sit* (*Mangey* I, 473—518). Ueber *Gen.* 15, 1—18. — *Euseb. H. E.* II, 18, 2: περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶ κληρονόμος ἢ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς. *Hieronymus, vir. illustr.* 11 macht aus diesem Doppeltitel zwei Werke: *De haerede divinarum rerum liber unus, De divisione aequalium et contrariorum liber.* Hiernach auch *Suidas Lex. s. v.* Φίλων[31a]). — *Johannes Monachus ineditus* citirt unser Buch mit der Formel ἐκ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων κληρονόμος (*Mangey* I, 473 Anm.). Wenn er es ausserdem auch mit der Formel ἐκ τοῦ περὶ κοσμοποιΐας anführt (*Mangey l. c.*), so darf man daraus nicht schliessen, dass letzteres ein allgemeiner Titel war, der auch auf unser Werk Anwendung gefunden habe[32]), sondern es liegt einfach ein Citatfehler vor. — Im Eingang unseres Buches wird auf eine frühere Schrift verwiesen mit den Worten: Ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ περὶ μισθῶν ὡς ἐνῆν ἐπ' ἀκριβείας διεξήλθομεν. Diese Schrift ist nicht verloren, wie Mangey (Anm. zu d. St.) meinte, sondern ist das Buch περὶ ἀποικίας, das in der That περὶ μισθῶν handelt[33]). Man sieht daraus zugleich, dass *Gen.* 13—14 von Philo nicht commentirt worden ist.

13) Περὶ τῆς εἰς τὰ προπαιδεύματα συνόδου. *De congressu quaerendae eruditionis causa* (*Mangey* I, 519—545). Ueber *Gen.* 16, 1—6. — Bei *Eusebius H. E.* II, 18, 2 lautet der Titel περὶ τῆς πρὸς τὰ παιδεύματα συνόδου. Aber das in den Philo-Handschriften überlieferte προπαιδεύματα ist vorzuziehen, denn die Thatsache, dass Abraham erst der Hagar beiwohnt, ehe er von der Sara Nachkommenschaft erhält, bedeutet nach Philo, dass man sich erst mit den

---

31a) Vgl. über die Zusammengehörigkeit beider Titel auch Grossmann I, *p.* 24.

32) *Mangey* I, 473 Anm. Vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1000 ff.

33) Dähne 1018 f. Grossmann I *p.* 22.

niederen, propädeutischen Wissenschaften vertraut machen musss, ehe man zu der höheren Weisheit emporsteigen und von ihr die Frucht, nämlich die Tugend erlangen kann. Vgl. auch Philo's eigene Verweisung im Eingang des folgenden Buches (*de profugis*): *Εἰρηκότες ἐν τῷ προτέρῳ τὰ πρέποντα περὶ τῶν προπαιδευμάτων καὶ περὶ κακώσεως κ. τ. λ.*

14) *Περὶ φυγάδων. De profugis* (*Mangey* I, 546—577). Ueber *Gen.* 16, 6—14. — *Euseb. H. E.* II, 18, 2: *περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως*[34]). Genau ebenso *Johannes Monachus ineditus: ἐκ τοῦ περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως* (*Mangey* I, 546 Anm.). Dies ist ohne Zweifel der richtige Titel. Denn die Schrift handelt von der Flucht und Wiederauffindung der Hagar.

15) *Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται. De mutatione nominum* (*Mangey* I, 578—619). Ueber *Gen.* 17, 1—22. — Derselbe Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 3. — *Johannes Monachus ineditus* citirt unter diesem Titel manches, was sich nicht in unserem Buche und überhaupt nicht in den erhaltenen Schriften Philo's findet (*Mangey* I, 578 Anm.). — In unserem Buche (I, 586 *Mang.*) verweist Philo auf eine verloren gegangene Schrift: *Τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπαντα λόγον ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα πράξεσι.* Dieses Werk hat schon dem Eusebius nicht mehr vorgelegen, vgl. *H. E.* II, 18, 3[34a]).

16) *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους. De somniis lib.* I (*Mangey* I, 620—658). Ueber *Gen.* 28, 12 ff. und 31, 11 ff. (die beiden Träume Jakob's). — Desselben Werkes *lib.* II (*Mangey* I, 659—699). Ueber *Gen.* 37 und 40—41 (die Träume Joseph's, des obersten Mundschenken und obersten Bäcker's Pharao's und Pharao's selbst). — Nach *Euseb. H. E.* II, 18, 4 und *Hieronymus vir. illustr.* 11 hat Philo fünf Bücher über die Träume geschrieben. Drei sind also verloren. Die uns erhaltenen scheinen, nach den Anfängen derselben zu schliessen, das zweite und dritte zu sein. Jedenfalls ist unserem ersten ein anderes vorangegangen, welches wahrscheinlich den Traum Abimelech's *Gen.* 20, 3 behandelte[35]). Den Abschnitt

---

34) Der Text des Eusebius ist hier frühzeitig corrumpirt worden. Schon *Hieronymus* hat statt *φυγῆς* gelesen *φύσεως* (*de natura et inventione*). Durch fortgesetzte Corruption entstand dann bei *Nicephorus* sogar ein Doppeltitel *ὁ περὶ φυγῆς καὶ αἱρέσεως· ἔτι τε ὁ περὶ φύσεως καὶ εὑρέσεως*, welche horrible Missgestalt von neueren Herausgebern des Eusebius sogar in dessen Text aufgenommen worden ist!!

34a) Auf dasselbe Werk bezieht sich wohl auch die Verweisung in den *Quaest. et solut. in Exodum ed. Aucher p.* 493. Vgl. *Grossmann* I *p.* 25.

35) Gfrörer I, 43. Dähne 1025. Grossmann I, 25.

über Jakob's Himmelsleiter *Gen.* 28, 12 ff. (in dem ersten der erhaltenen Bücher) erwähnt bereits *Origenes contra Celsum* VI, 21 *fin.*

III) Die dritte Hauptgruppe der Schriften Philo's über den Pentateuch ist eine Darstellung der mosaischen Gesetzgebung für Nicht-Juden. In dieser ganzen Gruppe wird zwar die allegorische Erklärung auch gelegentlich angewendet. In der Hauptsache aber handelt es sich hier um wirklich historische Darstellungen: um eine systematische Darlegung des grossen gesetzgeberischen Werkes Mosis, dessen Inhalt, Werth und Bedeutung der Verf. auch nicht-jüdischen Lesern deutlich machen will, und zwar einem möglichst weiten Kreise von solchen. Denn die Darstellung ist mehr populär, während der grosse allegorische Commentar ein esoterisches, nach Philo's Begriffen streng wissenschaftliches Werk ist. — Die Schriften dieser Gruppe sind zwar sehr verschiedenen Inhaltes und stehen scheinbar selbständig neben einander. Ihre Zusammengehörigkeit und damit die Composition des ganzen Werkes kann aber nach den bestimmten eigenen Andeutungen Philo's nicht zweifelhaft sein. Es ist seiner Anlage nach dreitheilig. A) Den Anfang, gleichsam die Einleitung zum Ganzen bildet die Darstellung der Weltschöpfung (*κοσμοποιΐα*), welche von Moses an die Spitze gestellt ist, um zu zeigen, dass seine Gesetzgebung mit ihren Vorschriften sich an den Willen der Natur (*πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως*) anschliesse; dass also derjenige, der ihr folge, ein wahrer Weltbürger (*κοσμοπολίτης*) sei (*de mundi opif.* §. 1). Auf diese Einleitung folgen dann B) Die Lebensbeschreibungen der tugendhaften Männer. Diese sind gleichsam die lebendigen, ungeschriebenen Gesetze (*ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι de Abrahamo* §. 1, *νόμοι ἄγραφοι de decalogo* §. 1), welche im Unterschied von den geschriebenen, einzelnen Geboten die allgemeinen sittlichen Normen repräsentiren (*τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡσὰν ἀρχετύπους νόμους de Abrahamo* §. 1). Den dritten Theil bildet endlich C) die Darstellung der eigentlichen Gesetzgebung, welche wieder in zwei Abtheilungen zerfällt: 1) die Darstellung der zehn Hauptstücke des Gesetzes, und 2) die Darstellung der zu jedem dieser zehn Hauptstücke gehörigen speciellen Gesetze. Anhangsweise folgen dann noch ein paar Tractate über einige Cardinaltugenden und über die Belohnungen der Guten und Bestrafungen der Bösen. — Diese Uebersicht des Inhaltes zeigt zugleich, dass es Philo's Absicht ist, seinen Lesern den Gesammt-Inhalt des Pentateuches im Wesentlichen vollständig in übersichtlicher Darstellung vorzuführen. Seine Auffassung ist aber darin die echt jüdische, dass für ihn dieser Gesammt-Inhalt unter den Begriff des *νόμος* fällt. Den Anfang macht also:

1) *Περὶ τῆς Μωϋσέως κοσμοποιΐας. De mundi opificio* (*Mangey*

I, 1—42). — Herkömmlicher Weise steht diese Schrift an der Spitze von Philo's Werken, vor dem ersten Buche der *Legum allegoriae*. Und diese Stellung ist namentlich noch von Dähne entschieden vertheidigt worden[36]). Dagegen hat bereits Gfrörer überzeugend dargethan, dass an die Schrift *de mundi opificio* unmittelbar das Buch *de Abrahamo* anzureihen sei[37]). Nur darin hat er geirrt, dass er nun diese ganze Gruppe von Schriften für älter erklärte als den allegorischen Commentar (S. 33 f.). Dem gegenüber war es ein leichtes, zu zeigen, dass vielmehr umgekehrt unsere populäre Darstellung der mosaischen Gesetzgebung jünger ist als die Hauptmasse der allegorischen Commentare[38]). Dagegen hindert nichts, auch die Schrift *de mundi opificio* dieser jüngern Gruppe zuzuweisen. Dass sie mit den allegorischen Commentaren nicht zusammenhängt, ist bereits oben S. 840 gezeigt worden. Umgekehrt zeigt der Eingang der Schrift *de mundi opificio* deutlich, dass sie die Einleitung zur Darstellung der Gesetzgebung bilden soll; und ebenso evident ist, dass die Schrift *de Abrahamo* sich direct an sie anschliesst. Vgl. *De Abrahamo* §. 1: Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Diese Aeusserung auf die ganze Reihe der allegorischen Commentare zu beziehen, ist sowohl wegen des Ausdruckes κοσμοποιΐα als wegen des *Singularis* διὰ τῆς προτέρας συντάξεως ganz unmöglich. — Aber so sicher auch dies Alles ist, so ist damit die Sache doch nicht erledigt. Es ist nämlich andererseits ebenso gewiss, dass später allerdings die Schrift *de mundi opificio* an die Spitze der allegorischen Commentare gestellt wurde, um den fehlenden Commentar zu *Gen.* 1 zu ersetzen. Nur so erklärt es sich, dass *Eusebius Praep. evang.* VIII, 13 eine Stelle aus unserer Schrift citirt mit der Formel (VIII, 12 *fin. ed. Gaisford*): ἀπὸ τοῦ πρώτου τῶν εἰς τὸν νόμον[39]). Eben daraus wird auch die Uebergehung unserer Schrift in dem Katalog des *Eusebius Hist. eccl.* II, 18 zu erklären sein (sie ist für ihn in den νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι inbegriffen); desgleichen auch die oben S. 842 erwähnten eigenthümlichen Citationsformeln ἐκ τοῦ ζ καὶ η [*resp.* ἐκ τοῦ η καὶ ϑ] τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας. — Es erübrigt

36) Dähne Stud. und Krit. 1833, S. 1000 ff. Ersch und Gruber's Encyklop. Art. „Philon" S. 441. Vgl. auch Grossmann II *p.* 6. J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung S. 13. 15 f. Derselbe in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XI, 581.

37) Gfrörer I, S. 8—10.

38) S. bes. Grossmann II *p.* 13. 14.

39) Ein anderes Citat aus unserer Schrift *Praep. evang.* XI, 24 wird eingeleitet mit der Formel (XI, 23 *fin. Gaisf.*): λέγει δ' οὖν ὁ Ἑβραῖος Φίλων τα πάτρια διερμηνεύων αὐτοῖς ῥήμασιν.

nur noch die Frage, ob diese nachträgliche Einschiebung der *Legum allegoriae* zwischen *de mundi opificio* und *de Abrahamo* etwa schon von Philo selbst herrührt? Dies ist namentlich die Ansicht von Siegfried[40]. Aber wie mir scheint, sind die Gründe, die dafür vorgebracht werden, nicht entscheidend[41]. — Eine Separatausgabe unserer Schrift mit Commentar hat in neuerer Zeit J. G. Müller veranstaltet[42].

2) *Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ περὶ νόμων ἀγράφων* [α'], *ὅ ἐστι περὶ Ἀβραάμ. De Abrahamo (Mangey* II, 1—40). — Mit dieser Schrift wird die Gruppe der *νόμοι ἄγραφοι* eröffnet, d. h. die *βίοι σοφῶν* (*de decalogo* §. 1), die Lebensbe-

---

40) Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1874, S. 562 ff.

41) Für diese Disposition der philonischen Schriften (1) Weltschöpfung, 2) Allegorischer Commentar, 3) Gesetzgebung) werden seit Dähne folgende zwei Stellen als angeblich entscheidend angeführt: 1) *Vita Mosis ed. Mang.* II, 141, wo es heisst, von den heiligen Schriften, welche Moses verfasst habe, sei *τὸ μὲν ἱστορικὸν μέρος, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις, ὑπὲρ οὗ δεύτερον λέξομεν, τὸ πρότερον τῇ τάξει πρότερον ἀκριβώσαντες. Ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δ' αὖ περὶ τιμῆς δικαίων.* Philo theilt hier den Inhalt der mosaischen Schriften zunächst nur in zwei Hauptgruppen, den historischen und den gesetzgeberischen Theil. Wenn er dann sagt, über letzteren wolle er noch handeln, nachdem er über ersteren bereits genau gehandelt habe, so folgt zunächst nur, dass die Darstellung der mosaischen Gesetzgebung später ist als der allegorische Commentar (auf welchen sich die Aeusserung in betreff des *ἱστορικὸν μέρος* wahrscheinlich bezieht; denn an die *βίοι σοφῶν*, die ja nur die Guten, nicht die Guten und Bösen behandeln, kann allerdings nicht gedacht werden). Wenn er dann weiter den historischen Theil genauer wieder in zwei Abtheilungen theilt: 1) *περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως*, 2) *τὸ γενεαλογικόν*, so darf man daraus allerdings schliessen, dass auch die Abfassung von *de mundi opificio* vor die Abfassung der *vita Mosis* zu setzen ist, was auch aus anderen Gründen wahrscheinlich ist (s. unten Anm. 82). Jedenfalls aber liegt in der Stelle keine Aeusserung über die sachliche Disposition der eigenen Werke Philo's. — 2) Aehnlich verhält es sich mit der zweiten Stelle, *de praemiis et poenis ed. Mang.* II, 408 *sq.* Philo theilt hier die durch Moses ertheilten Offenbarungen (*λόγια*) in drei Kategorien (*ἰδέαι*), nämlich: 1) *τὴν περὶ κοσμοποιΐας*, 2) *τὸ ἱστορικὸν μέρος*, d. h. die *ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων*, und 3) *τὸ νομοθετικὸν μέρος*. Ueber dieses Alles habe er, soweit es die Zeit erlaubte, in seinen früheren Schriften bereits gehandelt. Auch diese Aeusserung kann sich in Betreff des *ἱστορικὸν μέρος* allerdings nur auf den allegorischen Commentar beziehen. Ich kann aber auch darin keine Aeusserung über die sachliche Disposition der eigenen Werke Philo's erblicken, da ja nur eine Disposition von dem Inhalt des Pentateuches gegeben wird und gesagt wird, dass dies Alles schon in früheren Schriften Philo's behandelt sei.

42) J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, herausgegeben und erklärt. Berlin 1841.

schreibungen der tugendhaften Männer, welche durch ihren vorbildlichen Lebenswandel die allgemeinen Typen der Sittlichkeit darstellen. Solcher Typen sind es zweimal drei, nämlich 1) Enos, Henoch, Noa, 2) Abraham, Isaak, Jakob. Enos repräsentirt die ἐλπίς, Henoch die *μετάνοια καὶ βελτίωσις*, Noa die *δικαιοσύνη* (*de Abrahamo* §. 2. 3. 5). Höher steht die zweite Trias: Abraham ist Symbol der *διδασκαλικὴ ἀρετή* (der erlernten Tugend), Isaak der *φυσικὴ ἀρετή* (der angeborenen Tugend), Jakob der *ἀσκητικὴ ἀρετή* (der durch Uebung erworbenen Tugend), s. *de Abrahamo* §. 11, *de Josepho* §. 1 (Zeller III, 2, 411). Ueber die ersten drei wird nur kurz gehandelt. Der grösste Theil unserer Schrift beschäftigt sich mit Abraham. — Bei *Eusebius H. E.* II, 18, 4 lautet der Titel: *βίου* [lies *βίος*] *σοφοῦ τοῦ κατὰ δικαιοσύνην τελειωθέντος ἢ* [*περὶ*] *νόμων ἀγράφων*. Hier ist *δικαιοσύνην* statt des von den Philo-Handschriften gebotenen *διδασκαλίαν* sicher ein Fehler. Denn Abraham ist ja Typus der *διδασκαλικὴ ἀρετή*. Nach *ἀγράφων* ist wohl die Zahl *α'* einzuschalten, da unser Buch nur das erste von den ungeschriebenen Gesetzen ist.

3) *Βίος πολιτικὸς ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ. De Josepho (Mangey* II, 41—79). — Nach dem Leben Abraham's erwartet man zunächst die Biographien Isaak's und Jakob's. Dass Philo diese geschrieben hat, ist nach dem Eingang von *de Josepho* zweifellos. Sie scheinen aber schon frühe verloren gegangen zu sein, da sich nirgends eine Spur von ihnen erhalten hat. Nach dem Eingang von *de Josepho* ist ferner sicher, dass eben diese Schrift hier anzureihen ist, was immerhin auffallend ist, da man erwarten sollte, dass mit der Trias Abraham, Isaak und Jakob die Zahl der vorbildlichen *βίοι* erschöpft sei. Joseph wird aber hier noch angereiht, weil die Vorbilder des Abraham, Isaak und Jakob sich nur beziehen auf den idealen kosmopolitischen Weltzustand, nicht auf die empirische Welt mit ihren verschiedenartigen Staatsverfassungen. Das Leben Joseph's soll daher noch zeigen „wie sich der Weise in dem factisch bestehenden Staatsleben zu bewegen hat“ [43]. — Der Titel lautet in den Ausgaben *βίος πολιτικοῦ*, die Handschriften haben *βίος πολιτικός* (*Mangey* II, 41 Anm. *Pitra, Analecta* II, 317). *Euseb. H. E.* II, 18, 6: *ὁ πολιτικός*. *Photius Biblioth. cod.* 103: *περὶ βίου πολιτικοῦ*. *Suidas Lex. s. v. Ἀβραάμ· Φίλων ἐν τῷ τοῦ πολιτικοῦ βίῳ* (im Artikel *Φίλων* schreibt *Suidas* nach dem griechischen Uebersetzer des Hieronymus: *περὶ ἀγωγῆς βίου*).

4) *Περὶ τῶν δέκα λογίων ἃ κεφάλαια νόμων εἰσί. De decalogo* (*Mangey* II, 180—209). — Nach dem Leben Joseph's pflegt man das Leben Mosis einzuschalten, das allerdings seinem literarischen

43) Siegfried, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1874, S. 565 f.

Charakter nach in diese Gruppe passen würde. Es ist aber nirgends angedeutet, dass diese ganz selbständig auftretende Schrift zu dem Organismus des hier besprochenen Gesammtwerkes gehört. Ja es würde in demselben störend sein. Denn Moses steht als Gesetzgeber einzig da, ist also nicht ein allgemein gültiger Typus des sittlichen Handelns und wird auch nicht als solcher geschildert. — An das Leben Joseph's ist also die Schrift *de decalogo* anzuschliessen, mit welcher nun die Darstellung der eigentlichen Gesetzgebung (*τῶν ἀναγραφέντων νόμων, de decal.* §. 1) beginnt; und zwar werden zunächst eben die zehn Hauptgebote dargestellt, die von Gott selbst, ohne Vermittelung des Moses, gegeben sind. — Der Titel unserer Schrift schwankt in den Handschriften sehr (*Mangey* II, 180 Anm.). Die herkömmliche, auf dem *cod. Augustanus* beruhende Form wird bestätigt durch *Euseb. H. E.* II, 18, 5: *περὶ τῶν δέκα λογίων*. *Hieronymus* hat infolge nachlässiger Abkürzung des Eusebius-Textes: *de tabernaculo et decalogo libri quattuor.*

5) *Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων α' β' γ' δ'.* „Ueber die zu den betreffenden Hauptstücken der zehn Worte gehörigen speciellen Gesetze". So lautet nach *Euseb. H. E.* II, 18, 5 der Titel des Werkes *de specialibus legibus*; und die Philo-Handschriften stimmen damit überein, nur dass statt *εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων* für jedes der vier Bücher dessen besonderer Inhalt angegeben wird (z. B. *εἰς τρία γένη τῶν δέκα λόγων, τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον κ. τ. λ.*). — Philo macht in diesem Werke einen sehr achtungswerthen Versuch, die mosaischen Specialgesetze in eine systematische Ordnung zu bringen nach den zehn Rubriken des Dekaloges. So stellt er im Anschluss an das erste und zweite Gebot (Verehrung Gottes) die ganze Gesetzgebung über die Priesterschaft und den Opferdienst dar, im Anschluss an das vierte (Sabbathfeier) die sämmtlichen Gesetze über die Feste, im Anschluss an das sechste (Verbot des Ehebruchs) das Eherecht, im Anschluss an die übrigen das ganze Civil- und Criminalrecht. Dabei ist, trotz der Kürze der Darstellung, doch vielfach die Uebereinstimmung mit der palästinensischen Halacha zu erkennen. Freilich hat Philo keine eigentlich schulmässige Kenntniss derselben, weshalb denn auch manche Abweichungen sich finden[44]. — Nach dem Zeugnisse des *Eusebius H. E.* II, 18, 5 umfasste das ganze Werk vier Bücher, die uns, wie es scheint, vollständig erhalten sind, aber freilich aus der Zer-

44) Vgl. über Philo's Verhältniss zur Halacha die sorgfältige Untersuchung von Bernh. Ritter, Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie. Leipzig 1879.

stückelung, die sie in den Ausgaben erfahren haben, erst hergestellt werden müssen.

a) Buch I: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς β' κεφάλαια τῶν δέκα λογίων τό τε μὴ νομίζειν ἔξω ἑνὸς θεοῦ ἑτέρους αὐτοκρατεῖς καὶ τὸ μὴ χειρότμητα θεὸν πλάστειν.* Dieser in den Ausgaben fehlende Titel steht im *cod. Mediceus* an der Spitze des Tractates *de circumcisione* (*Mangey* II, 210 Anm.). Auch ohne dieses äussere Zeugniss würde schon der Eingang des genannten Tractates an sich beweisen, dass mit ihm unser erstes Buch beginnt. Das ganze Buch umfasst aber folgende Stücke: *de circumcisione* (*Mangey* II, 210—212), *de monarchia lib.* I (II, 213—222)[45], *de monarchia lib.* II (II, 222——232), *de praemiis sacerdotum* (II, 232—237), *de victimis* (II, 237—250)[46], *de sacrificantibus* oder *de victimas offerentibus* (II, 251—264), *de mercede meretricis non accipienda in sacrarium* (II, 264—269)[47].

b) Buch II: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λόγων, τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον, τὸ περὶ εὐορκίας καὶ σεβασμοῦ τῆς ἱερᾶς ἑβδομάδος καὶ γονέων τιμῆς*[48]. Unter diesem Titel geben die Ausgaben zunächst nur ein kleines Stück (*Mangey* II, 270—277) und lassen dann als besonderes Stück den Tractat *de septenario* (*Mangey* II, 277—298) folgen, der natürlich zu unserem Buche gehört. Der Text von *de septenario* ist aber bei Mangey unvollständig und der zu erwartende Tractat *de colendis parentibus* fehlt ganz. Den grössten Theil des Fehlenden gab bereits *Mai* (*De cophini festo et de colendis parentibus, Mediolan.* 1818, auch in *Classicor. auctor. t.* IV, 402—429); den vollständigen Text unseres ganzen Buches aber erst *Tischendorf, Philonea p.* 1—83[49].

c) Buch III: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο γένη τῶν δέκα λόγων, τὸ ἕκτον καὶ τὸ ἕβδομον, τὸ κατὰ μοιχῶν καὶ παντὸς ἀκολάστου καὶ τὸ κατὰ ἀνδροφόνων καὶ πάσης βίας* (*Mangey* II, 299—334). — Nach *Mangey* II, 299 Anm. verräth hier Philo Kenntniss des römischen Rechtes.

d) Buch IV: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ η' καὶ τὸ θ' καὶ ι', τὸ περὶ τοῦ μὴ ἐπι-*

---

45) Der Anfang hievon auch bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 18, 12 *sqq. ed. Gaisf.*

46) Dieses Stück erwähnt *Eusebius* als besondere Schrift *H. E.* II, 18, 5: *περὶ τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας ζώων καὶ τίνα τὰ τῶν θυσιῶν εἴδη.*

47) Ueber die Zusammengehörigkeit dieser Stücke s. besonders Gfrörer, I, 12 f.

48) Der Titel nach *Tischendorf, Philonea p.* 1.

49) Emendationen zum Tischendorf'schen Texte gab Holwerda 1873. S. oben Anm. 12.

κλέπτειν καὶ ψευδομαρτυρεῖν καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν καὶ τῶν ἐς ἕκαστον ἀναφερομένων· καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἣ πᾶσι τοῖς λογίοις ἐφαρμόζει, ὅ ἐστι τῆς συντάξεως (*Mangey* II, 335—358). — Das Buch ist erst von Mangey aus *cod. Bodleianus* 3400 herausgegeben worden. Am Schlusse des Titels fehlt irgend ein Wort (wie *τέλος*) oder die Zahl *δ'*. In den Ausgaben figuriren die letzten Abschnitte auch wieder unter besonderen Titeln: *de judice* (II, 344—348) und *de concupiscentia* (II, 348—358). Dass sie noch integrirende Bestandtheile unseres Buches sind, kann nach dem Inhalte nicht zweifelhaft sein. — Zu demselben Buche gehört aber als Anhang auch noch der Tractat *περὶ δικαιοσύνης*, *de justitia* (*Mangey* II, 358—374), der in den Ausgaben verkehrter Weise auch wieder in zwei Abschnitte getrennt ist: *de justitia* (II, 358—361) und *de creatione principum* (II, 361—374). Der letztere Abschnitt handelt gar nicht ausschliesslich über die Einsetzung der Obrigkeit, sondern ist einfach die Fortsetzung des Tractates *de justitia*. Dieser ganze Tractat schliesst sich aber eng an das vierte Buch *de specialibus legibus* an; ja er gehört noch zu diesem, wie die Schlussworte des letzteren (*Mang.* II, 358: *νυνὶ δὲ περὶ τῆς . . . δικαιοσύνης λεκτέον*) und namentlich die Ueberschrift des ganzen Buches beweisen, in welcher ausdrücklich angedeutet ist, das dasselbe auch handele *περὶ δικαιοσύνης, ἣ πᾶσι τοῖς λογίοις ἐφαρμόζει* (*Mang.* II, 335)[50].

6) *Περὶ τριῶν ἀρετῶν ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. De fortitudine* (*Mangey* II, 375—383), *de caritate* (II, 383—405), *de poenitentia* (II, 405—407). — Im Eingang dieses Buches wird auf den Tractat *de justitia* verwiesen, dessen Fortsetzung hier gegeben wird (*περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ὅσα καίρια πρότερον εἰπὼν, μέτειμι τὸ ἑξῆς ἐπ' ἀνδρίαν*). Unser Buch gehört also noch zu dem Anhang des Werkes *de specialibus legibus;* und es sind nur äussere Gründe, welche den Philo veranlasst haben, einen Theil dieses Anhanges mit dem vierten Buche selbst zu verbinden, das Uebrige aber als besonderes Buch zu geben (um nämlich eine annähernde Gleichmässigkeit in dem Umfang der Bücher herzustellen)[51]. — Der Titel des Buches findet sich so, wie er von Mangey

---

50) Bei Mangey ist gedruckt *λογίκοις*. Ich vermuthe, dass dies nur Druckfehler ist für *λογίοις*. Jedenfalls ist letzteres zu lesen. Denn der Gedanke ist, dass die Gerechtigkeit, wie die übrigen Cardinaltugenden nicht durch Ausübung eines einzelnen der zehn Gebote, sondern durch Ausübung aller zehn Gebote realisirt werde (sie ist *τοῖς δέκα λογίοις ἐφαρμόττουσα*, wie es am Schluss von *de concupiscentia* heisst, II, 358 *Mang.*).

51) Dass solche äussere Gründe für die literarische Thätigkeit der Alten massgebend waren, hat namentlich Birt gezeigt (Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur, 1882). — Bei Philo lässt sich fast durch-

gegeben wird, im *cod. Bodleianus* (*Mang.* II, 375 Anm.). Bestätigt durch *Euseb. H. E.* II, 18, 2: περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωϋσῆς. *Hieronymus, vir. illustr.* 11: *de tribus virtutibus liber unus.* Zwei Handschriften (*Mediceus* und *Lincolniensis* haben dagegen: περὶ ἀρετῶν ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. Zu Gunsten dieser Ueberschrift scheint zu sprechen, dass der Tractat *de caritate* beginnt mit den Worten: (*Mang.* II, 383): τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην καὶ ἀδελφὴν καὶ δίδυμον ὄντως ἑξῆς ἐπισκεπτέον, φιλανθρωπίαν, als ob zwischen *de fortitudine* und *de caritate* ein Tractat *de pietate* ausgefallen wäre. Allein die Worte fordern doch nicht nothwendig diese Deutung. Es scheint vielmehr umgekehrt die Ueberschrift des *Med.* und *Lincoln.* aus dieser unrichtigen Deutung entsprungen zu sein[52]. — Nach Gfrörer und Dähne soll nun freilich nur der Tractat *de fortitudine* noch hierher gehören, die beiden anderen Tractate (*de caritate* und *de poenitentia*) aber ganz davon zu trennen und der *Vita Mosis* als Anhang beizugeben sein[53]. Der einzige Anhaltspunkt für diese Ansicht ist aber lediglich die Thatsache, dass im Eingang von *de caritate* allerdings die *Vita Mosis* citirt wird. Dies ist gegenüber der handschriftlich bezeugten Zusammengehörigkeit unserer drei Tractate doch ein allzu schwaches Argument. Der Inhalt sämmtlicher hier zusammengestellter Tractate zeigt vielmehr gerade, dass sie noch zu dem Werk *de specialibus legibus* gehören. Es werden hier noch diejenigen mosaischen Gesetze zusammengestellt, welche nicht unter eine der zehn Rubriken des Dekaloges, sondern unter die Rubrik gewisser Cardinaltugenden gehören, welch' letztere freilich doch nur durch die

---

gängig beobachten, dass seine Bücher einen Umfang von etwa 30—40 Seiten der Mangey'schen Ausgabe haben.

52) Das Prädicat τὴν εὐσεβείας συγγενεστάτην soll nur dazu dienen, den hohen Werth der φιλανθρωπία zu charakterisiren (sie ist unmittelbar mit der εὐσέβεια, der Quelle aller Tugenden verwandt). — Nach dem Schluss von *de concupiscentia* (*Mang.* II, 358) hat Philo schon bei früherer Gelegenheit über die εὐσέβεια und einige andere Cardinaltugenden gesprochen (περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης εἴρηται πρότερον). Wahrscheinlich ist damit nicht ein besonderes, verloren gegangenes Buch, sondern gewisse Abschnitte in den uns erhaltenen Büchern gemeint. S. Grossmann I *p.* 22—24. — Uebrigens sieht man, dass die stoische Eintheilung in vier Cardinaltugenden, welcher Philo anderwärts folgt (*Leg. alleg.* I, 56 *Mang.:* φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρία, δικαιοσύνη, vgl. Zeller 3. Aufl. III, 2, 403), auch hier zu Grunde liegt, wenn sie auch nicht streng festgehalten wird.

53) Gfrörer I, 17—23. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1033—1036. Ersch und Gruber, Art. „Philon" S. 443.

Ausübung des Dekaloges in seiner Gesammtheit wirklich realisirt werden (vgl. den Schluss von *de concupiscentia* II, 358 *Mang.*)[54]).

7) *Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων. De praemiis et poenis* (*Mangey* II, 408—428). — *Περὶ ἀρῶν. De execrationibus* (*Mangey* II, 429—437). — Diese in sehr ungeschickter Weise von einander getrennten Stücke bilden in Wirklichkeit nur ein Buch. Vgl. *Euseb. H. E.* II, 18, 5: *περὶ τῶν προκειμένων ἐν τῷ νόμῳ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἄθλων, τοῖς δὲ πονηροῖς ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν.* — Im Eingange dieser Schrift sagt Philo: nachdem er über die drei Haupt-Kategorien der mosaischen Offenbarungen (die *κοσμοποιΐα*, das *ἱστορικὸν* und das *νομοθετικὸν μέρος*) schon in seinen früheren Schriften gehandelt habe, wolle er nun übergehen zu den Belohnungen, welche den Guten, und den Strafen, welche den Bösen bestimmt seien. Die Schrift ist also später als alle bisher besprochenen Werke Philo's, und schliesst sich als eine Art von Epilog an die Darstellung der mosaischen Gesetzgebung an. — Ueber den Tractat *de nobilitate*, welchen Mangey mit unserer Schrift verbindet, s. unten Nr. IV, 7.

IV) Ausser diesen drei grossen Werken über den Pentateuch hat Philo noch verschiedene einzelne Schriften geschrieben, von welchen uns folgende theils ganz theils in Fragmenten erhalten sind:

1) *Περὶ βίου Μωσέως*[55]). *Vita Mosis, lib.* I (*Mangey* II, 80—133), *lib.* II (*M.* II, 134—144), *lib.* III (*M.* II, 145—179). — Die Eintheilung in drei Bücher findet sich schon in den Handschriften, ist aber sicher falsch, wie das folgende eigene Citat Philo's beweist, *de caritate* §. 1 (*Mangey* II, 383 *sq.*): *δεδήλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωυσέως*[56]). Unser Buch II und III sind also factisch nur ein Buch, wie ja auch schon der Umfang zeigt. — Das Werk wird bereits von *Clemens Alexandrinus*

---

54) Gfrörer behauptet allerdings (I, 20), dass der Tractat *de caritate* „nicht sowohl in didactischer oder analytischer Weise, wie die andern ähnlichen Schriften *de fortitudine* und *justitia*, sondern historisch und mit beständiger Rücksicht auf das Leben des Moses geschrieben ist". In Wahrheit ist aber der Tractat *de caritate* eine Zusammenstellung aller unter die Rubrik der *φιλανθρωπία* fallenden mosaischen Gesetze (vgl. die Inhaltsübersicht in Richter's Ausg. V, 184), gehört also recht eigentlich noch zu dem Werk *de specialibus legibus*.

55) Mangey giebt die Ueberschrift in folgender Form: *Περὶ βίου Μοσέως* (*sic!*) *ὅπερ ἐστὶ περὶ θεολογίας καὶ προφητείας.* Der Zusatz ist sehr ungeschickt, da das Werk zuerst (Buch I) von Moses als Herrscher und sodann (Buch II) von Moses als Gesetzgeber, Priester und Propheten handelt.

56) Die von Mangey und seinen Nachfolgern aufgenommene Lesart *τρισί* statt *δυσί* bietet nur eine Handschrift, *cod. Paris. Reg.* 2251 (*Mangey* II, 80 Anm. 383 Anm.). Vgl. auch Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1031 f. Ewald VI, 300.

citirt, *Strom.* I, 23, 153: ἥ φησι Φίλων ἐν τῷ Μωυσέως βίῳ. Vgl. auch *Strom.* II, 19, 100. Um so merkwürdiger ist, dass es in dem Katalog des Eusebius fehlt; statt dessen kommt bei diesem (*H. E.* II, 18, 5) ein Werk περὶ τῆς σκηνῆς vor. Da nun in der *Vita Mosis* die Stiftshütte ausführlich beschrieben wird, so ist der Tractat περι τῆς σκηνῆς sicherlich ein Theil der *Vita Mosis*[57]; wahrscheinlich ist aber der Eusebius-Text unvollständig überliefert. — Die Abfassung unseres Werkes fällt nach II, 141 *Mang.* (s. die Stelle oben Anm. 41) früher als die des grossen Werkes über die mosaische Gesetzgebung; wahrscheinlich aber doch später als *de mundi opificio* (s. unten Anm. 82), also genauer zwischen *de mundi opif.* und *de Abrahamo.* Dass es nicht ein integrirender Bestandtheil der Darstellung der mosaischen Gesetzgebung sei, ist bereits oben S. 849 f. bemerkt worden. Seinem ganzen literarischen Charakter nach gehört es aber allerdings mit dieser zusammen: wie in dem grösseren Werke die mosaische Gesetzgebung für heidnische Leser dargestellt ist, so ist hier das Leben und Wirken des Gesetzgebers selbst für heidnische Leser dargestellt.

2) *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Quod omnis probus liber* (*Mangey* II, 445—470). — Das Werk ist eigentlich nur die eine Hälfte eines grösseren Werkes, welches den im Titel angedeuteten Gedanken nach seinen zwei entgegengesetzten Seiten hin ausführte. *Euseb. H. E.* II, 18, 6: περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, ᾧ ἑξῆς ἐστιν ὁ περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι. Auf die verloren gegangene erste Hälfte verweist Philo selbst im Eingang der erhaltenen zweiten Hälfte. Aus letzterer ist ein grosses Stück (über die Essener) bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 12 mitgetheilt. — Die Echtheit der Schrift ist nicht unangefochten. Anlass zu Bedenken giebt namentlich der Umstand, dass die Schilderung der Essener in ein paar untergeordneten Punkten abweicht von der Schilderung, welche Philo selbst in einer anderen Schrift (*Apologia pro Judaeis* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11) gegeben hat. Doch ist die Echtheit nach der gründlichen Untersuchung von Lucius überwiegend wahrscheinlich. Vermuthlich gehört die Schrift in die früheste Zeit Philo's und giebt die Beschreibung der Essener nicht nach eigener Anschauung[58].

3) *Εἰς Φλάκκον. Adversus Flaccum* (*Mangey* II, 517—544.) — *Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον. De legatione ad Cajum*

---

57) So auch *Grossmann* I *p.* 24.

58) Lucius, Der Essenismus (1881) S. 13—23. — Auch Hilgenfeld hält die Schrift für echt, dafür aber umgekehrt die *Apologia pro Judaeis* für unecht (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1882, S. 275—278. Ketzergeschichte des Urchristenthums 1884, S. 87 f. 105—116).

(*Mangey* II, 545—600). — In diesen beiden Büchern erzählt Philo die Geschichte der Verfolgungen, welche die Juden namentlich zu Alexandria zur Zeit Caligula's zu erdulden hatten. Die Erzählung ist so eingehend und anschaulich, wie sie nur ein Mann geben konnte, der an den Ereignissen selbst in hervorragendem Masse betheiligt war. Dieser Umstand macht die beiden Bücher zu einer Quelle ersten Ranges nicht nur für die Geschichte der Juden jener Zeit, sondern auch für die Geschichte Caligula's. — Aus den Angaben bei Mangey lässt sich nicht ersehen, wie die Titel unserer Bücher in den besten Handschriften lauten. Zu dem Titel *Φίλωνος εἰς Φλάκκον* bemerkt er nur (II, 517): *similiter codex Mediceus, in reliquis vero manuscriptis scribitur Φίλωνος Ἑβραίου ἱστορία ὠφέλιμος καὶ πάνυ βίῳ χρήσιμος. Τὰ κατὰ τὸν Φλάκκον* [*sic*: also nicht *τοῦ Φλάκκου*] *ἤτοι περὶ προνοίας* [58a]). Noch unbestimmter sind Mangey's Angaben über den Titel der zweiten Schrift (II, 545): *in nonnullis codicibus sic legitur: ἱστορία χρήσιμος καὶ πάνυ ὠφέλιμος περὶ τῶν κατὰ τὸν Γάϊον καὶ τῆς αἰτίας τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας αὐτοῦ.* Nach den Angaben Pitra's (*Analecta sacra* II, 318 *sq.*) scheinen die im gedruckten Text üblichen Titel *Εἰς Φλάκκον* und *Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον* auch in den Handschriften die herrschenden zu sein. Bei *Photius Bibliotheca cod.* 105 (*ed. Bekker*) heisst es: *Ἀνεγνώσθη δὲ αὐτοῦ καὶ λόγος οὗ ἡ ἐπιγραφὴ „Γάϊος ψεγόμενος" καὶ „Φλάκκος ἢ Φλάκκων ψεγόμενος", ἐν οἷς λόγοις κ. τ. λ.* (also zwei *λόγοι*). Aehnlich *Eusebius* in der Chronik [59]). Vgl. auch *Johannes Monachus ineditus* (*Mangey* II, 517): *ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκον.* Ueber die von Eusebius in der Kirchengeschichte erwähnten Titel s. weiter unten. — Schon dem Photius scheinen nur die beiden uns noch erhaltenen Bücher vorgelegen zu haben. Allein der Anfang des ersten und der Schluss des zweiten zeigt, dass sie nur Stücke eines grösseren Gesammtwerkes sind. Das Buch *adversus Flaccum* beginnt nämlich (II, 517): *Δεύτερος μετὰ Σηιανὸν Φλάκκος Ἀουίλλιος διαδέχεται τὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιβουλήν.* Unserm Buch ist also ein anderes vorausgegangen, in welchem die

---

58a) Der Titel *κατὰ Φλάκκον* auch im Codex Coislinianus bei **Pitra**, *Analecta sacra* II, 310.

59) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 150—151. — Der Text lautet: a) nach Hieronymus (*l. c. p.* 151 *not. k.*): *Refert Filo in eo libro qui Flaccus inscribitur*; b) nach dem Armenischen (*p.* 150 *not. q.*): *Philon in eo libro, quem ipse ad Flacum scripsit, refert;* c) nach Syncellus (*ed. Dindorf* I, 626): *Φίλων ἱστορεῖ ἐν τῷ ἐπιγεγραμμένῳ λόγῳ Φλάκκῳ* (aus irriger Auffassung dieses Datives *Φλάκκῳ* ist der Titel *ad Flacum* bei dem armenischen Uebersetzer entsprungen; die Vergleichung des Hieronymus und des Armeniers ergiebt also, dass bei Syncellus der genaue Text des Eusebius erhalten ist).

Verfolgungen, welche Sejanus über die Juden verhängte, erzählt waren. Unser Buch *de legatione ad Cajum* schliesst aber mit den Worten: *Εἴρηται μὲν οὖν κεφαλαιωδέστερον ἡ αἰτία τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας Γαΐου· λεκτέον δὲ καὶ τὴν παλινῳδίαν* [*πρὸς Γάϊον*][60]. Es wird also noch ein weiteres Buch gefolgt sein, in welchem Philo die *παλινῳδία*, d. h. die Wendung des Geschickes der Juden zum Bessern durch den Tod Caligula's und das Toleranzedict des Claudius erzählte. Nun wissen wir aber ferner aus einer Notiz in der Chronik des Eusebius, dass die Verfolgungen unter Sejanus in dem zweiten Buche dieses Gesammtwerkes erzählt waren[61]. Hiernach würden wir für das Ganze nicht weniger als fünf Bücher erhalten. Und dies wird nun bestätigt durch die bestimmte Angabe in der Kirchengeschichte des Eusebius, *H. E.* II, 5, 1: *καὶ δὴ τὰ κατὰ Γάϊον οὗτος Ἰουδαίοις συμβάντα πέντε βιβλίοις παραδίδωσι.* Auch die k rze Uebersicht, welche Eusebius von dem Inhalte dieses Werkes giebt, stimmt genau zu den bisherigen Resultaten. Er sagt, dass Philo hier erzähle, wie zur Zeit des Tiberius in Rom Sejanus grossen Eifer aufgewendet habe, um das ganze Volk zu vernichten, in Judäa aber Pilatus die Juden in grosse Aufregung versetzt habe, weil er in Betreff des Tempels etwas unternehmen wollte, was gegen ihre Satzungen verstiess[62]. Nach dem Tode des Tiberius aber habe Cajus, der nun zur Regierung kam, zwar überhaupt sich höchst übermüthig benommen, am meisten aber von Allen das ganze jüdische Volk geschädigt[63]. Was hier über Sejanus und Pilatus gesagt wird, kann

---

60) Die Worte *πρὸς Γάϊον* fehlen nach Mangey in den Handschriften, sind also sicher zu tilgen.

61) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 150—151, und zwar: a) nach Hieronymus (*l. c. p.* 151 *not. b*): *Seianus praefectus Tiberii, qui aput eum plurimum poterat, instantissime cohortatur, ut gentem Judaeorum deleat. Filo meminit in libro legationis secundo.* — b) nach dem Armenischen (*p.* 150): *Seianus Tiberii procurator, qui intimus erat consiliarius regis, universim gentem Judaeorum deperdendam exposcebat. Meminit autem hujus Philon in secunda relatione.* — c) nach Syncellus (*ed. Dindorf* I, 621): *Σηιανὸς ἔπαρχος Τιβερίου Καίσαρος περὶ τελείας ἀπωλείας τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων πολλὰ συνεβούλευε τῷ Καίσαρι, ὡς Φίλων Ἰουδαῖος ἐξ Ἀλεξανδρείας διάγων ἱστορεῖ ἐν τῇ δευτέρᾳ τῆς περὶ αὐτοῦ πρεσβείας.*

62) *H. E.* II, 5, 7: *Πρῶτον δὴ οὖν κατὰ Τιβέριον ἐπὶ μὲν τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἱστορεῖ Σηιανὸν . . . ἄρδην τὸ πᾶν ἔθνος ἀπολέσθαι σπουδὴν εισηγηοχέναι, ἐπὶ δὲ τῆς Ἰουδαίας Πιλᾶτον . . . περὶ τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις ἔτι τότε συνεστὼς ἱερὸν ἐπιχειρήσαντά τι παρὰ τὸ Ἰουδαίοις ἐξὸν τὰ μέγιστα αὐτοὺς ἀναταράξαι.*

63) *H. E.* II, 6, 1: *Μετὰ δὲ τὴν Τιβερίου τελευτὴν Γάϊον τὴν ἀρχὴν παρειληφότα . . . . . πάντων μάλιστα τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος οὐ σμικρὰ καταβλάψαι.*

sich nicht auf einzelne gelegentliche Aeusserungen in den uns erhaltenen Büchern beziehen. Denn diese behandeln nur die Zeit Caligula's. Die Bedrückungen durch Sejanus und Pilatus müssen aber nach den obigen Aeusserungen des Eusebius in einem besondern Abschnitte vor den Ereignissen unter Caligula erzählt gewesen sein. — Aus allem Bisherigen ergiebt sich demnach folgende Disposition des ganzen Werkes. Buch I enthielt vermuthlich eine allgemeine Einleitung. Buch II erzählte die Bedrückungeu zur Zeit des Tiberius: durch Sejanus in Rom und durch Pilatus in Judäa. Unter ersteren ist ohne Zweifel die grosse Massregel vom J. 19 nach Chr. zu verstehen, durch welche alle Juden aus Rom ausgewiesen wurden [64]. Unter dem Versuche des Pilatus, „in Betreff des Tempels etwas gegen die jüdischen Satzungen verstossendes zu unternehmen", kann jedenfalls nicht die Aufstellung von Weiheschildern in dem Palaste des Herodes gemeint sein, welche in dem von Philo mitgetheilten Briefe Agrippa's erwähnt wird [65]; sondern es ist an die aus Josephus bekannten Thatsachen zu denken, dass Pilatus die Soldaten mit den Kaiserbildern in Jerusalem einziehen liess und dass er den Tempelschatz zum Bau einer Wasserleitung verwendete [66]. Dass ersteres auch von Philo erzählt war, wird von Eusebius ausdrücklich gesagt [67]. Das III. Buch ist die uns erhaltene Schrift *adversus Flaccum*, welche die aus der Initiative des alexandrinischen Pöbels hervorgegangene Verfolgung der dortigen Juden im Anfange der Regierung Caligula's erzählt. Dabei handelte es sich noch nicht um Aufstellung der Statue des Kaisers in den jüdischen Synagogen, überhaupt noch nicht um irgendwelche Anordnung Caligula's. Im IV. Buch, d. h. in der uns erhaltenen *Legatio ad Cajum*, werden dagegen die Leiden geschildert, welche über die Juden hereinbrachen infolge der Verordnung Caligula's, dass ihm überall göttliche Ehre zu erweisen sei. Das verlorene V. Buch endlich behandelte die *παλινῳδία* in dem oben angegebenen Sinne.

---

64) *Tacitus Annal.* II, 85. *Sueton. Tiber.* 36. *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 5. Vgl. auch *Philo, Legat. ad Cajum* §. 24 (*Mang.* II, 569).

65) *Philo, Legat. ad Cajum* §. 38 (*Mang.* II, 589 *sq.*).

66) *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 1—2. *Bell. Jud.* II, 9, 2—4. Vgl. *Euseb. H. E.* II, 6.

67) *Euseb. Demonstratio evangelica* VIII *p.* 403: *Αὐτὰ δὴ ταῦτα καὶ ὁ Φίλων συμμαρτυρεῖ, τὰς σημαίας φάσκων τὰς βασιλικὰς τὸν Πιλάτον νύκτωρ ἐν τῷ ἱερῷ ἀναθεῖναι.* — Eine Verwechselung mit Josephus kann nicht vorliegen, da Eusebius an derselben Stelle unmittelbar vorher für dieselbe Thatsache auch den Josephus anführt. — Beachte auch, dass die Aufstellung nach Philo im Tempel, d. h. im Tempel-Vorhofe, geschah (was freilich Eusebius irrthümlich auch als Bericht des Josephus giebt).

Einige Schwierigkeiten machen noch die Angaben des Eusebius über den **Titel des Gesammtwerkes**. Nach der oben (Anm. 61) citirten Stelle der Chronik scheint das Ganze als *ἡ πρεσβεία* bezeichnet gewesen zu sein. Und so sagt Eusebius auch da, wo er den Inhalt des Gesammtwerkes angiebt, dies Alles stehe geschrieben *ἐν ᾗ συνέγραψε πρεσβείᾳ* (*H. E.* II, 5, 6). Dieser Titel ist deshalb möglich, weil Philo's Bericht über die von ihm geleitete Gesandtschaft an Caligula in der That den Kern des Ganzen bildete. Die einzelnen Bücher könnten dann ihre Specialtitel gehabt haben, wie *Φλάκκος* oder dgl. (s. oben S. 856). Nun sagt Eusebius weiter am Schlusse jener summarischen Inhaltsübersicht, Philo erzähle noch tausend andere Leiden, welche die Juden zu Alexandria trafen, *ἐν δευτέρῳ συγγράμματι ᾧ ἐπέγραψε* „*περὶ ἀρετῶν*" (*H. E.* II, 6, 3). Hieraus scheint sich zu ergeben, dass Philo jene Ereignisse in zwei Werken behandelt hat, deren eines *ἡ πρεσβεία*, deren anderes *περὶ ἀρετῶν* betitelt war. Diesem Schlusse steht jedoch nicht nur die Unwahrscheinlichkeit der Sache, sondern auch der Umstand entgegen, dass Eusebius in dem Haupt-Katalog der philonischen Schriften *H. E.* II, 18 nur den letzteren Titel erwähnt. Er sagt, Philo habe das von den gottlosen Thaten des Cajus handelnde Werk ironisch *περὶ ἀρετῶν* überschrieben *H. E.* II, 18, 8.). Ein anderes auf jene Ereignisse bezügliches Werk wird nicht erwähnt, während der Katalog doch sonst sehr vollständig ist. Man wird somit, wie mir scheint, zu der Annahme gedrängt, dass das *δευτέρῳ* die Glosse eines Abschreibers ist, der die verschiedenen Titel II, 5, 6 und II, 6, 3 nicht zusammenreimen konnte, dass in der That aber beide Titel sich auf dasselbe Werk beziehen.

Wegen der Wichtigkeit unseres Werkes als historische Quelle ist ihm von jeher ein besonderes Interesse zugewandt worden. Es ist wiederholt separat herausgegeben [68]), in moderne Sprachen übersetzt [69])

---

68) *Philonis Judaei lib. de virtutibus s. de legatione ad Cajum imp. graece cura S. F. N. Mori, Lips.* 1781. — *Dahl, Chrestomathia Philoniana,* 2 Bde. 1800—1802. — Ueber eine Pariser Ausgabe von 1626 vgl. *Fabricius-Harles* IV, 741. *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 89.

69) Die Gesandtschaft an den Cajus, aus dem Griechischen des Philo übersetzt von Jo. Frid. Eckhard, Leipzig 1783. — *Philo Judaeus, om Judarnas förföljelse under Flaccus och Legationen till Cajus Caligula etc. öfversättn. med noter och anmerkn. af J. Berggren. Söderköping* 1853. — *Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, par F. Delaunay,* 2. *ed. Paris* 1870 (giebt eine Uebersetzung von *contra Flacc.* und *Leg. ad Caj.*) Ueber eine ältere französ. Uebers. von d'Andilly s. *Fabric.-Harl.* IV, 749. Ueber eine englische: *Fürst, Bibl. Jud.* III, 91. Eine engl. Uebers. sämmtlicher Werke Philo's von *Yonge* erschien in 4 Bden, *London* 1854—1855.

und historisch untersucht worden [70]. — Die Bestreitung seiner Echtheit durch Grätz verdient kaum eine Erwähnung [71]. — Nicht zu verwechseln ist unser Werk mit dem Buch *de tribus virtutibus* (s. oben S. 852) oder gar mit dem von Mai herausgegebenen *de virtute ejusque partibus* (s. oben Anm. 10).

4) *Περὶ προνοίας. De providentia.* — Der Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 6. *Praep. evang.* VII, 20 *fin.* VIII, 13 *fin.* Das Werk ist nur armenisch erhalten und von Aucher mit lateinischer Uebersetzung herausgegeben worden [72]. Zwei griechische Fragmente, ein kleineres und ein sehr grosses bei *Euseb. Praep. evang.* VII, 21 und VIII, 14. Der armenische Text umfasst zwei Bücher. Hiervon ist aber das erste, wenn überhaupt echt, jedenfalls nur in verkürzter und zum Theil überarbeiteter Gestalt erhalten [73]. Eusebius scheint nur das zweite gekannt zu haben; wenigstens gehören beide Fragmente diesem Buche an und werden von Eusebius mit der Formel *ἐν τῷ* [*Sing.*] *περὶ προνοίας* eingeführt [74]. In der Kirchengeschichte schwankt die Lesart zwischen *τὸ περὶ προνοίας* und *τὰ περὶ προνοίας*. Citate auch bei *Johannes Damascenus* und *Johannes Monachus ineditus* [75].

5) *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα* (dieser Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 6). *De Alexandro et quod propriam rationem*

70) Vgl. oben §. 17c und die dort erwähnte Literatur. — *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* IV, 740 *sq.* und die daselbst erwähnten Werke und Abhandlungen von Boecler, Tillemont, Ernesti und bes. *Jo. Christ. Gottleber, Animadversiones historicae et philologico-criticae ad Philonis legationem ad Cajum*, 4 Thle. Meissen 1773—1774. — Dähne in Ersch und Gruber Art. „Philon" S. 439—440. — Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus (1879) S. 117—123.

71) Grätz, Gesch. der Juden 2. Aufl. III, 487—492, verkürzt in der 3. Aufl. III, 681. Vgl. auch Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 97 ff. 145 ff.

72) *Aucher, Philonis Judaei sermones tres etc.* (1822) *p.* 1—121. — Lateinisch auch in der Handausgabe von Richter (8. Bdchen) und in der Tauchnitz'schen Ausgabe (8. Bdchen).

73) Vgl. hierüber *Diels, Doxographi Graeci* (1879) *p.* 1—4. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 340.

74) Das erste Fragment (VII, 21) ist aus der Mitte des zweiten Buches (*Aucher p.* 80—82); das zweite (VIII, 14) besteht aus mehreren grossen Stücken, welche sich über das ganze zweite Buch erstrecken und einen Auszug aus demselben darstellen (*Aucher p.* 44—121). — Die von Höschel (1614) herausgegebenen zwei kleinen Fragmente, die er aus der *Ἰωνιά* des *Michael apostolius* entnommen hat (s. über diesen *Fabricius-Harles* V, 110 *sq.* IX, 758. XI, 189 *sqq.* Nicolai, Griech. Litgesch. III, 316 ff.), stammen vielleicht ebenfalls aus Eusebius, s. die Fragmente in der Frankfurter Ausg. *p.* 1197 *sq.* und dazu *Euseb. Praep. ev. ed. Gaisford* VIII, 14, 2—7 und 39—41.

75) S. *Mangey* II, 634 *not.* x.

muta animalia habeant (so *Hieronymus, de viris illustr. c.* 11)[76]. — Auch diese Schrift ist nur armenisch erhalten und von Aucher herausgegeben worden[77]. Zwei kleine griechische Fragmente finden sich in dem Florilegium des Leontius und Johannes[78]. — Das Buch gehört zu den späteren Schriften Philo's, da *p.* 152 (*ed. Aucher*) bereits der Gesandtschaft nach Rom gedacht wird.

6) *Ὑποθετικά*. — Unsere Kenntniss dieser Schrift beruht lediglich auf den Fragmenten bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 6—7, welche von Eusebius eingeführt werden mit den Worten (VIII, 5 *fin.*): *Φίλωνος . . . ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος ὧν ἐπέγραψεν Ὑποθετικῶν, ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων ὡς πρὸς κατηγόρους αὐτῶν ποιούμενος λόγον ταῦτά φησιν.* Der Titel bedeutet nicht „Muthmassliches über die Judäer"[79], sondern, wie Bernays nachgewiesen hat, „Rathschläge, Empfehlungen". *Ὑποθετικοὶ λόγοι* sind nämlich solche Abhandlungen, welche sittliche Rathschläge oder Empfehlungen enthalten, im Unterschied von den eigentlich theoretischen Untersuchungen über ethische Fragen. „Den Schwerpunkt seiner Arbeit wird Philo, wie schon die erhaltenen Bruchstücke erkennen lassen, in die Besprechung solcher jüdischer Gebote verlegt haben, deren Befolgung er auch einem nichtjüdischen Leserkreis, an den sich die Schrift unverkennbar wendet, anrathen konnte"[80]. — Da das Werk apologetische Zwecke verfolgte, so könnte man geneigt sein, es mit der gleich zu nennenden *Apologia pro Judaeis* für identisch zu halten, wenn nur nicht Eusebius beide durch die verschiedenen Titel bestimmt unterschiede.

7) *Περὶ Ἰουδαίων*. — Dieser Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 6. Identisch hiermit ist wohl *ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία*, aus welcher *Eusebius Praep. evang.* VIII, 11 die Schilderung der Essener mittheilt. — Nicht unwahrscheinlich ist die Vermuthung Dähne's, dass das Stück *de nobilitate* (*Mangey* II, 437—444) ebenfalls unserer Schrift angehört[81]. Es handelt von dem wahren Adel, nämlich dem

---

76) Einige Ausgaben und Handschriften des Hieronymus haben *De Alexandro dicente quod etc.*

77) *Aucher, Philonis Judaei sermones tres etc.* (1822) *p.* 123—172. — Hiernach auch bei Richter (8. Bdchen) und in der Tauchnitz'schen Ausgabe (8. Bdchen).

78) *Mai, Script. vet. nov. coll.* VII, 1, *p.* 99[b] (unten): *ἐκ τοῦ περὶ τῶν ἀλόγων ζῴων. Ibid. p.* 100[a] (oben): *ἐκ τοῦ αὐτοῦ.*

79) So Ewald VI, 304. Vgl. auch Grossmann I *p.* 16.

80) Bernays, Philon's Hypothetika und die Verwünschungen des Buzyges in Athen (Monatsberichte der Berliner Akademie 1876, S. 589—609; wieder abgedruckt in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen, 1885, I, 262—282. Vgl. bes. S. 599).

81) Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 990. 1037. Im Artikel „Philon" in

der Weisheit und Tugend, dessen auch das jüdische Volk nicht entbehre; ist also ein sehr passender Bestandtheil einer Apologie für die Juden. — Die Echtheit der *ἀπολογία* ist in neuerer Zeit von Hilgenfeld bestritten worden (s. oben Anm. 58).

V) Wenn schon die zuletzt genannten Werke uns nur durch Fragmente bekannt sind, so sind vollends ganz verloren folgende, in der bisherigen Uebersicht grösstentheils schon erwähnte Bücher und Werke: 1) Von den *Quaestiones et solutiones*: zwei Bücher zur Genesis und mehr als drei Bücher zum Exodus (s. oben S. 837). — 2) Zwei Bücher der *Legum allegoriae* (s. S. 841). — 3) Das erste Buch *περὶ μέθης* (s. S. 843). — 4) Die beiden Bücher *περὶ διαθηκῶν* (s. S. 845). — 5) Drei von den fünf Büchern *de somniis* (s. S. 845). — 6) Die beiden Biographien des Isaak und Jakob (s. S. 849). — 7) Die Schrift *περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον* (s. S. 855). — 8) Das erste, zweite und fünfte Buch des Werkes über die Verfolgungen der Juden unter Caligula (s. S. 856 f.). — 9) Eine Schrift *περὶ ἀριθμῶν*, auf welche Philo in der *Vita Mosis* und sonst verweist[82]. — 10) Ein Dialog zwischen Isaak und Ismael über den Unterschied der wahren Weisheit und der Sophistik, von dem allerdings nicht gewiss ist, ob Philo ihn nur schreiben wollte oder geschrieben hat[83]. — 11) Eine Abhandlung „über die Herrschaft des Weisen“ wollte Philo schreiben nach einer Bemerkung in *Quod omnis probus liber*[84]. Ob die Absicht zur Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht. — 12) In dem Florilegium des Leontius und Johannes wird ein kleines Stück citirt *ἐκ τῶν περὶ τοῦ ἱεροῦ*[85].

Ersch und Gruber S. 440 hat Dähne diese Vermuthung nicht wieder ausgesprochen.

82) *Vita Mosis Lib.* III §. 11 (*Mang.* II, 152): *ἔχει δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀμυθήτους ἀρετὰς ἡ τετρὰς, ὧν τὰς πλείστας ἠκριβώσαμεν ἐν τῇ περὶ ἀριθμῶν πραγματείᾳ.* — *Quaest. et solut. in Genes. ed. Aucher p.* 331: *jam dictum fuit in libro, in quo de numeris actum est.* Vgl. ebendas. *p.* 224. 359. *Grossmann* I *p.* 24. — In der Schrift *de opificio mundi* verweist Philo auf eine Abhandlung über die Vierzahl als eine erst noch zu schreibende, *p.* 11 *Mang.*: *πολλαῖς δὲ καὶ ἄλλαις κέχρηται δυνάμεσι ἡ τετρὰς, ἃς ἀκριβέστερον καὶ ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ προσυποδεικτέον.* Wenn diese identisch ist mit der Schrift *περὶ ἀριθμῶν*, so würde daraus folgen, dass die *Vita Mosis* später ist als die Schrift *de opificio mundi.* Vgl. *Grossmann* II, *p.* 6.

83) *De sobrietate* §. 2 (*Mang.* I, 394 oben): *Σοφίαν μὲν γὰρ Ἰσαὰκ, σοφιστείαν δὲ Ἰσμαὴλ κεκλήρωται, ὡς, ἐπειδὰν ἑκάτερον χαρακτηρίζωμεν, ἔν τισι διαλόγοις ἐπιδείκνυμεν.* Vgl. *Grossmann* I *p.* 25.

84) *Quod omnis probus liber* §. 3 (*Mang.* II, 448): *Ἀλλ' ὁ μὲν περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ σοφοῦ λόγος εἰς καιρὸν ἐπιτηδειότερον ὑπερκείσθω.* Vgl. *Grossmann* I *p.* 25.

85) *Mai, Script. vet. nov. coll.* VII, 1 *p.* 103a.

Sollte damit eine sonst unter anderem Namen bekannte Schrift gemeint sein?

VI) Als unecht gelten jetzt ziemlich allgemein folgende angeblich philonische Schriften:

1) *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν. De vita contemplativa* (*Mangey* II, 471—486). — *Eusebius* citirt den Titel zweimal in folgender Form (*H. E.* II, 17, 3 und II, 18, 7): *περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν*. Das am Schlusse hinzugefügte *ἀρετῶν* ist also zu tilgen. — Ausführliche Mittheilungen über den Inhalt giebt *Euseb. H. E.* II, 17; vgl. auch II, 16, 2. Seit Eusebius erfreute sich die Schrift in der christlichen Kirche einer besonderen Beliebtheit, da man in den „Therapeuten", welche hier geschildert und verherrlicht werden, fast allgemein die christlichen Mönche erkannte[86]). Die Verwandtschaft ist in der That überraschend; eben deshalb aber der Verdacht begründet, dass der Verfasser unter der Maske Philo's das christliche Mönchthum empfehlen will. Auch abgesehen hiervon liegen Verdachtsmomente vor, um derentwillen auch solche Kritiker, welche die Therapeuten nicht als ein christliches sondern als ein jüdisches Lebensideal betrachten, die Schrift dem Philo abgesprochen haben[87]). Auf Grund der Identificirung von Therapeuten und christlichen Mönchen hat nach dem Vorgange von Grätz und Jost[88]) namentlich Lucius die Schrift für unecht erklärt[89]). Durch seine gründliche und methodische Untersuchung ist die Frage nach der

---

86) Eine Ausnahme macht *Photius Bibliotheca cod.* 104: *Ἀνεγνώσθησαν δὲ καὶ τῶν παρὰ Ἰουδαίοις φιλοσοφησάντων τήν τε θεωρητικὴν καὶ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν βίοι· ὧν οἱ μὲν Ἐσσηνοὶ οἱ δὲ θεραπευταὶ ἐκαλοῦντο κ. τ. λ.* — *Epiphanius haer.* 29, 5 citirt unsere Schrift mit der Formel *ἐν τῇ περὶ Ἰεσσαίων αὐτοῦ ἐπιγραφομένῃ βίβλῳ*, ist aber trotzdem der Ansicht, dass sie von den Christen handle. — Vgl. überhaupt die *testimonia veterum* vor Mangey's Ausgabe, und die Literatur bei *Fabricius-Harles* IV, 738 *sq.* Hervorzuheben ist aus dieser älteren Literatur die mit werthvollen Anmerkungen versehene französische Uebersetzung von *Montfaucon, Le livre de Philon de la vie contemplative etc, traduit sur l'original grec, avec des observations, ou l'on fait voir, que les Therapeutes, dont il parle, etoient Chrestiens. Paris* 1709. — Den Text einer alten und einer jüngeren lateinischen Uebersetzung giebt *Pitra, Analecta sacra* II, 322—331.

87) So bes. *Nicolas, Revue de Théologie, Strasbourg* 1868, S. 25 ff. und *Kuenen, De godsdienst van Israël* II, 440—444. Auch noch Weingarten, Art. „Mönchtum" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. X, 761—764.

88) Grätz, Gesch. der Juden 2. Aufl. III, 463 ff. Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Secten I, 214 Anm. 2.

89) Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, eine kritische Untersuchung der Schrift *de vita contemplativa.* Strassburg 1879.

Autorschaft wohl definitiv im Sinne der Unechtheit entschieden worden [90]).

2) *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου. De incorruptibilitate mundi* (*Mangey* II, 487—516). — Die Schrift wird noch von Grossmann und Dähne für echt gehalten [91]). Schon die handschriftliche Ueberlieferung und die äussere Bezeugung ist aber der Echtheit ungünstig [92]); und seit den Untersuchungen von Bernays ist dieselbe allgemein aufgegeben. Bernays hat aber namentlich auch gezeigt, dass der überlieferte Text durch Blätterversetzung in Unordnung gerathen ist [93]). Nach der von ihm hergestellten Ordnung hat er dann den Text griechisch und deutsch herausgegeben [94]) und mit Commentar versehen [95]). Emendationen zu dem Bernays'schen Texte giebt Bücheler [96]). Zeller hat zu zeigen gesucht, dass die Schrift überarbeitet ist [97]).

3) *Περὶ κόσμου. De mundo* (*Mangey* II, 601—624). — Die Unechtheit dieser Schrift ist längst anerkannt [98]). Sie ist eine Samm-

---

90) Vgl. auch meine Anzeige von Lucius in der Theol. Literaturzeitung 1880, 111—118. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1880, S. 423—440. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 307. — Für die Echtheit noch: *Delaunay, Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXII (1870/71) *p.* 268—282. XXVI (1873) *p.* 12—22. Ders., *Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-grecque* 1874, *p.* 11—51. Bestmann, Gesch. der christlichen Sitte Bd. I (1880) S. 133 ff.

91) *Grossmann* I *p.* 21. Dähne in Ersch und Gruber Art. „Philon" S. 441.

92) Mangey bemerkt von unserer Schrift (II, 487 Anm.): *deest in maxima parte codicum, nec recensetur in indiculis Eusebii Hieronymi Photii et Suidae.*

93) Bernays, Ueber die Herstellung des Zusammenhanges in der unter Philo's Namen gehenden Schrift περὶ ἀφθαρσίας κόσμου durch Blätterversetzung (Monatsberichte der Berliner Akademie 1863, S. 34—40; wieder abgedruckt in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen 1885, I, 283—290).

94) Bernays, Die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt und ins Deutsche übertragen (Abhandlungen der Berliner Akademie 1876, phil.-hist. Klasse S. 209—278). Auch separat.

95) Bernays, Ueber die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls (Abhandlungen der Berliner Akademie 1882, phil.-hist. Klasse, Abh. III, 82 S.). Auch separat. — Der Commentar ist unvollendet aus Bernays' Nachlass herausgegeben von Usener.

96) Bücheler, *Philonea* (Rhein. Museum Bd. 32, 1877, S. 433—444).

97) Zeller, Der pseudophilonische Bericht über Theophrast (Hermes Bd. XV, 1880, S. 137—146).

98) Schon Wilh. Budäus, der die Schrift in's Lateinische übersetzte (1526), erkannte ihre Unechtheit. Vgl. auch Mangey II, 601 Anm. *Fabricius-Harles* IV, 742. *Grossmann* I *p.* 21. Dähne in Ersch und Gruber Art. „Philon" S. 439.

lung von Excerpten aus anderen philonischen Schriften, namentlich aber aus der Schrift *de incorruptibilitate mundi*[99]).

4) *De Sampsone* (*Aucher, Paralipomena Armena* 1826 *p.* 549—577). — *De Jona* (*Aucher p.* 578—611). — Auch über die Unechtheit dieser beiden von Aucher armenisch und lateinisch herausgegebenen Reden herrscht allgemeine Uebereinstimmung[100]).

5) *Interpretatio Hebraicorum nominum.* — Ein, wie es scheint, anonymes Werk über diesen Gegenstand erwähnt *Origenes, Comment. in Joann. t.* II, *c.* 27 (*Opp. ed. Lommatzsch* I, 150): *εὕρομεν τοίνυν ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων. Eusebius* sagt, dass es dem Philo zugeschrieben werde; die Art und Weise, wie er davon spricht, zeigt aber deutlich, dass auch er das Werk nur als ein anonymes kannte, *H. E.* II, 18, 7: *καὶ τῶν ἐν νόμῳ δὲ καὶ προφήταις Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων αἱ ἑρμηνεῖαι τοῦ αὐτοῦ σπουδαὶ εἶναι λέγονται. Hieronymus* sagt, dass nach dem Zeugnisse des Origenes Philo der Verfasser sei. Auch ihm hat also das Werk offenbar anonym vorgelegen. Er selbst wollte es in's Lateinische übersetzen, fand aber den Text so verwildert, dass er für nöthig hielt, eine durchgreifende Neubearbeitung vorzunehmen[101]). In der Vorrede hiezu äussert er sich über die Geschichte dieser *Onomastica* folgendermassen (*ed. Lagarde p.* 1 *sq.*): *Philo, vir disertissimus Judaeorum, Origenis quoque testimonio conprobatur edidisse librum hebraicorum nominum eorumque etymologias juxta ordinem litterarum e latere copulasse. Qui cum vulgo habeatur a Graecis et bibliothecas orbis inpleverit, studii mihi fuit in latinam eum linguam vertere. Verum tam dissona inter se exemplaria repperi et sic confusum ordinem, ut tacere melius judicaverim quam reprehensione quid dignum scribere. Itaque .... singula per ordinem scripturarum volumina percucurri et vetus aedificium nova cura instaurans fecisse me reor quod a Graecis quoque adpetendum sit ..... Ac ne forte consummato aedificio quasi extrema deesset manus, novi testamenti verba et nomina interpretatus sum, imitari volens ex parte Origenem, quem post apostolos ecclesiarum magistrum nemo nisi inperitus negat. Inter*

---

99) S. den Nachweis der Parallelen bei *Grossmann* I *p.* 28.

100) Der Text auch in der Richter'schen Ausgabe (7. Bdchen) und in der Tauchnitz'schen (7. Bdchen). — Vgl. überh.: Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 987—989. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch) 1869, S. 9—12. 141—147. — Nicht ganz entschieden äussert sich in Betreff der Echtheitsfrage *Grossmann* I *p.* 21 *sq.*

101) Dieses *Onomasticon* des Hieronymus (*liber interpretationis hebraicorum nominum*) steht in Vallarsi's Ausgabe der Werke des Hieronymus Bd. III, S. 1—120; und bei *Lagarde, Onomastica sacra* (1870) *p.* 1—81.

cetera enim ingeni sui praeclara monimenta etiam in hoc laboravit, ut quod Philo quasi Judaeus omiserat hic ut christianus inpleret. — Nach diesem Berichte des Hieronymus ist allerdings anzunehmen, dass schon Origenes den Philo für den Verfasser gehalten hat. Da das Werk aber anonym war, so ist sein Zeugniss nicht ausreichend; und aus inneren Gründen lässt sich die Frage nach dem Verfasser nicht entscheiden, weil das Werk in jener ältesten Gestalt uns nicht mehr vorliegt[102]. Eine ziemlich reichhaltige Liste philonischer Etymologien lässt sich aus den erhaltenen Werken Philo's noch zusammenstellen[103].

6) Ueber ein dem Philo zugeschriebenes lateinisches Werk *de biblicis antiquitatibus* s. *Fabricius-Harles* IV, 743, und bes. *Pitra, Analecta sacra* II, 298 *sq.* 319—322. — Nicht damit zu verwechseln ist das pseudophilonische *Breviarium temporum*, eine Fälschung des Annius von Viterbo (*Fabricius-Harles l. c.*). — Ueber den von Mai unter Philo's Namen herausgegebenen Tractat *de virtute ejusque partibus* s. oben Anm. 10.

II. Die Lehre Philo's.

Literatur[104].

Stahl, Versuch eines systematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandrien (Eichhorn's Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, des vierten Bandes fünftes Stück, 1793, S. 765—890).

Grossmann, Quaestiones Philoneae. I. De theologiae Philonis fontibus et auctoritate quaestionis primae particula prima. II. De λόγῳ Philonis. Quaestio altera. Lips. 1829.

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie (auch unter dem Titel: Kritische Geschichte des Urchristenthums), 2 Bde. Stuttgart 1831.

Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-

---

102) Verschiedene griechische und lateinische Onomastica der biblischen Eigennamen s. bei *Vallarsi, Hieronymi Opp.* III, 537 *sqq.* und bei *Lagarde, Onomastica sacra p.* 161 *sqq.* Das in der Basler Sammlung einiger philonischer Werke 1527 unter Philo's Namen gedruckte Werk *de nominibus Hebraicis* (s. oben Anm. 21) ist einfach das Onomasticon des Hieronymus. — Vgl. über diese ganze Literatur: *Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca* IV, 742 *sq.* VI, 199 *sqq.* VII, 226 *sq.*

103) Solche Zusammenstellungen findet man bei *Vallarsi, Hieronymi Opp.* III, 731—744; und bei Siegfried, Philonische Studien (Merx' Archiv II, 2, 143—163).

104) Die ältere Literatur s. bei *Fabricius-Harles* IV, 721—727. — Vgl. auch Freudenthal, Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1869, S. 399—421).

Philosophie. 2 Bde. Halle 1834. — Vgl. auch dessen Artikel „Philon" in Ersch und Gruber's Encyklopädie.

Ritter, Geschichte der Philosophie Bd. IV (1834), S. 418—492.

Georgii, Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der Alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des Jüdischen Alexandrinismus (Zeitschr. für die histor. Theol. 1839, Hft. 3, S. 3—98, Hft. 4, S. 3—98).

Lücke, Commentar über das Evang. des Johannes Bd. I (3. Aufl. 1840), S. 272 ff.

Keferstein, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen, zugleich eine kurze Darstellung der Grundzüge des philonischen Systems. Leipzig 1846.

Bucher, Philonische Studien. Tübingen 1848.

Niedner, De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem tributa quaestionis pars I. II. *Lips.* 1848. 1849 (auch in der Zeitschr. für die histor. Theol. 1849).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. I (1852), S. 418—446.

Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi Bd. I, S. 21—57.

Wolff, Die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. 2. Aufl. 1858.

Joel, Ueber einige geschichtliche Beziehungen des philonischen Systems (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1863, S. 19—31).

Frankel, Zur Ethik des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philo (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1867, S. 241—252. 281—297).

Keim, Gesch. Jesu I, 208—225.

Lipsius, Art. „Alexandrinische Religionsphilosophie" in Schenkel's Bibellex. I, 85—99.

Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III. Thl. 2. Abth. (3. Aufl. 1881) S. 338—418.

Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (1872) S. 204—297.

Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, III. Thl. (1875) S. 3—17.

Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Turin 1876 (vgl. Theol. Litztg. 1877, 101).

Réville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie. Genève 1877 (s. Bursian's philol. Jahresber. XXI, 35 f.). — Ders., *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon. Paris* 1881.

Nicolas, Études sur Philon d'Alexandrie (Revue de l'histoire des religions t. V, 1882, *p.* 318—339. *t.* VII, 1883, *p.* 145—164. *t.* VIII, 1883, *p.* 468—488. 582—602. 756—772).

Vgl. auch die oben S. 831 f. genannten Werke und Abhandlungen von Steinhart, J. G. Müller, Ewald, Ueberweg, Hausrath, Siegfried, Hamburger, Zöckler.

Schon die gegebene Uebersicht über die Werke Philo's lässt die Vielseitigkeit seiner Bildung und seiner literarischen Bestrebungen erkennen. Was von den Vertretern des jüdischen Hellenismus überhaupt gilt: dass sie jüdische und griechische Bildung in sich

vereinigen, das gilt von ihm in hervorragendem Masse. Am stärksten in den Vordergrund tritt allerdings die griechisch-philosophische Bildung[105]). Er ist ein Mann, der in den Schulen der Griechen mit allen Bildungsmitteln seiner Zeit sich gesättigt hat. Seine Sprache ist an den classischen Schriftstellern der Griechen gebildet; namentlich „ist die Einwirkung der platonischen Schriften auf Philo auch in lexikalischer und phraseologischer Hinsicht sehr erheblich zu nennen" [106]). Die grossen Dichter der Griechen: Homer, Euripides u. A. sind ihm vertraut und werden von ihm gelegentlich citirt[107]). Am höchsten stehen ihm die Philosophen. Plato nennt er den grossen[108]); Parmenides, Empedokles, Zeno, Kleanthes sind ihm göttliche Männer und bilden einen heiligen Verein[109]). Wie hoch er die griechischen Philosophen schätzt, zeigt mehr als alles Andere seine eigene Welt- und Lebensanschauung. Sie schliesst sich in den wesentlichsten Punkten an die grossen Lehrmeister der Griechen an. Ja Philo hat deren Lehren so tief in sich aufgenommen und so eigenthümlich zu einem neuen Ganzen verarbeitet, dass er selbst in die Reihe der griechischen Philosophen gehört. Sein System lässt sich im Ganzen als ein eklektisches bezeichnen: platonische, stoische und neupythagoreische Lehren treten am deutlichsten hervor. Jenachdem man sich bald an das eine bald an das andere hielt, hat man ihn bald als Platoniker bald als Pythagoreer bezeichnet[110]). Mit dem-

---

105) Vgl. hierüber, bes. über die sprachliche Bildung Philo's: Siegfried, Philo von Alexandria S. 31—141. Auch Zeller III, 2, 343 ff.

106) Siegfried, Philo S. 32.

107) Ein Verzeichniss der von Philo citirten griechischen Classiker giebt *Grossmann, Quaestiones Philoneae* I *p.* 5. Siegfried, Philo S. 137 ff.

108) *De providentia* II, 42, *p.* 77 *ed. Aucher* (*Richter* 8. Bdchen). — Vgl. auch *Quod omnis probus liber* II, 447 *Mangey* (*Richter* 5. Bdchen), wo statt *τὸν λιγυρώτατον Πλάτωνα* nach dem *cod. Mediceus* (einer der besten Handschriften) zu lesen ist *τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα.*

109) *De providentia* II, 48 *p.* 79 *ed. Aucher* (Richter 8. Bdchn): *Parmenides, Empedocles, Zeno, Cleanthes aliique divi homines ac velut verus quidam proprieque sacer coetus.* — Vgl. *Quod omnis probus liber* II, 444 *Mang.* (*Richter* 5. Bdchen): *τὸν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον.*

110) Als Platoniker in dem bekannten Sprüchwort *ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει* (*Hieronymus, vir. illustr. c.* 11, *Suidas Lex. s. v. Φίλων, Photius Bibliotheca cod.* 105). — Als Pythagoreer bezeichnet ihn *Clemens Alexandrinus* und zwar an den beiden Stellen, wo er überhaupt seine philosophische Richtung charakterisirt, *Strom.* I, 15, 72: *διὰ πολλῶν ὁ Πυθαγόρειος ὑποδείκνυσι Φίλων. Strom.* II, 19, 100: *ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων.* — *Eusebius* hebt beides, seinen Platonismus und seinen Pythagoreismus hervor, *Hist. eccl.* II, 4, 3: *μάλιστα τὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἐζηλωκὼς ἀγωγήν.*

selben Rechte könnte man ihn auch einen Stoiker nennen, denn die Einwirkung des Stoicismus ist mindestens ebenso stark wie die des Platonismus und Neupythagoreismus [111]).

Trotz dieser tiefgehenden Aneignung der griechischen Philosophie ist aber Philo doch Jude geblieben: die Weisheit der Griechen hat ihn seiner väterlichen Religion nicht untreu gemacht. Man darf auch seine jüdische Bildung gegenüber der freilich stärker hervortretenden griechisch-philosophischen nicht unterschätzen [112]). Die hebräische Sprache ist ihm zwar nicht geläufig gewesen: er liest das Alte Testament ausschliesslich in der griechischen Uebersetzung. Aber er hat doch eine ganz achtungswerthe Kenntniss des Hebräischen, wie seine zahlreichen Etymologien beweisen, die zwar uns oft absurd erscheinen, in Wahrheit aber nicht schlechter sind als die der palästinensischen Rabbinen [113]). Von der palästinensischen Halacha hat er zwar keine genaue, schulmässige Kenntniss. Sie ist ihm aber doch im Allgemeinen bekannt, wie nicht nur eine einzelne bestimmte Aeusserung [114]), sondern namentlich auch sein ganzes Werk *de specialibus legibus* beweist [115]). In der haggadischen Schriftauslegung ist er geradezu Meister. Denn sein ganzer allegorischer Commentar zur Genesis ist in formeller Hinsicht nichts anderes als eine Uebertragung der Methode des palästinensischen Midrasch auf das Gebiet des Hellenismus. Philo gewinnt eben dadurch die Möglichkeit, seine philosophischen Lehren als bereits im Alten Testamente vorliegend zu erweisen. Auch inhaltlich finden sich manche starke Berührungen, wenn sie auch viel geringer sind, als die Uebereinstimmung in der Methode [116]). Für die legendarische Ausschmückung des Lebens Mosis beruft sich Philo ausdrücklich

111) Auf die starke Einwirkung des Stoicismus haben namentlich Zeller und Heinze hingewiesen. Im Gegensatz zu ihnen möchte Stein wieder mehr den Platonismus betonen. Doch vgl. Heinze, Theol. Literaturzeitung 1877, 112 (in der Besprechung von Stein's Geschichte des Platonismus).

112) Vgl. hierüber Siegfried S. 142—159.

113) Vgl. die oben (Anm. 103) genannten Zusammenstellungen von Vallarsi und Siegfried.

114) *Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 6 (aus dem ersten Buche der Hypothetika). Nachdem hier Philo beispielsweise eine Reihe von Geboten angeführt hat, sagt er, es gebe noch *μυρία ἄλλα ἐπὶ τούτοις, ὅσα καὶ ἐπὶ ἀγράφων ἐθῶν καὶ νομίμων, κἂν τοῖς νομίμοις αὐτοῖς.*

115) S. oben S. 850 und die dort genannte Schrift von Ritter, Philo und die Halacha 1879; auch Siegfried S. 145.

116) Vgl. Siegfried S. 145 ff. Manches auch bei Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851), bes. S. 190—200.

auf die Tradition der πρεσβύτεροι, welche „mit dem, was vorgelesen wurde, immer die mündliche Erzählung verbanden“ [117]).

Eine systematische Darstellung seiner Lehre hat Philo nirgends gegeben. Höchstens einzelne Punkte wie die Lehre von der Weltschöpfung hat er einigermassen zusammenhängend entwickelt. In der Regel aber giebt er seine Ausführungen im Anschluss an den Text des Alten Testamentes. Es hängt dies zusammen mit dem formalen Princip seiner ganzen Theologie: mit der Voraussetzung von der absoluten Autorität des mosaischen Gesetzes. Die Thora Mosis ist auch ihm, wie jedem Juden, die oberste, ja die alleinige und schlechthin entscheidende Autorität: eine vollkommene Offenbarung der göttlichen Weisheit. Alles, was in den heiligen Schriften Mosis geschrieben steht, sind göttliche Aussprüche [118]). Kein Wort ist daher in ihnen ohne bestimmte Bedeutung [119]). Auch die Schriften der übrigen Propheten, die sich an Moses angeschlossen haben, enthalten göttliche Offenbarungen. Denn alle Propheten sind Dollmetscher Gottes, der sich ihrer als Organe zur Offenbarung seines Willens bedient [120]). — Mit diesem formalen Princip von der absoluten Autorität der heiligen Schriften, speciell des mosaischen Gesetzes, hängt dann die weitere Voraussetzung zusammen, dass eben

---

117) *Vita Mosis Lib.* I §. 1 (*Mang.* II, 81): Ἀλλ' ἔγωγε . . . τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω, μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν . . . καὶ παρά τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον.

118) *Vita Mosis* II, 163 *ed. Mangey* (*Richter* 4. Bdchen): Οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται χρησθέντες δι' αὐτοῦ (*scil.* Μωϋσέως).

119) *De profugis* I, 554 *Mangey* (*Richter* 3. Bdchen) erzählt Philo, dass ihn der Ausdruck θανάτῳ θανατοῦσθαι statt des einfachen θανατοῦσθαι *Exod.* 21, 12 beunruhigt habe, da er wohl wusste, ὅτι περιττὸν ὄνομα οὐδὲν τίθησιν. — Andere Beispiele: *De Cherubim* I, 149 *Mangey* (*Richter* 1. Bdchen). *De agricultura Noe* I, 300 *Mangey* (*Richter* 2. Bdchen).

120) Der Umfang von Philo's Kanon lässt sich nicht im Einzelnen bestimmen. Sicher ist allerdings, dass für ihn die Thora Mosis eine ganz andere Bedeutung hatte als die übrigen heiligen Schriften. Aber auch die letzteren, nämlich die wichtigsten der Nebiim und der Kethubim, citirt er als prophetische und heilige Schriften. Das Nähere s. bei Gfrörer I, 46 ff. — Ueber die Inspiration der Propheten s. *De monarchia* II, 222 *Mang.* (*Richter* 4. Bdchen): προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδὲν· οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν. Ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ. — Vgl. auch *De specialibus legibus* II, 343 *Mangey* (*Richter* 5. Bdchen). *Quis rerum divinarum heres* I, 511 *M.* (*Richter* 3. Bdchen). — Mehr über Philo's Lehre von der Inspiration bei Gfrörer, I, 54—68.

in dieser Quelle aller Erkenntniss auch wirklich alle wahre Weisheit enthalten sei. Mit anderen Worten: Philo leitet alle philosophischen Lehren, die er thatsächlich von den griechischen Philosophen sich angeeignet hat, formell aus dem Alten Testamente ab. Nicht bei Plato, Pythagoras und Zeno, sondern vor allem in den Schriften des Moses ist die tiefste und vollkommenste Unterweisung über die göttlichen und menschlichen Dinge zu finden. In ihnen ist schon alles Gute und Richtige enthalten, was dann später die griechischen Philosophen gelehrt haben. Moses ist also der wahre Lehrmeister der Menschheit, aus welchem — wie Philo in Uebereinstimmung mit Aristobulus voraussetzt — die griechischen Weisen geradezu das Ihrige geschöpft haben [121]).

Das wissenschaftliche Mittel, durch welches es dem Philo möglich wurde, diese Voraussetzungen festzuhalten und durchzuführen, ist die allegorische Auslegung [122]). Diese ist keine Erfindung Philo's, sondern schon vor ihm von Anderen ausgebildet und gehandhabt worden [123]). Für ihn ist sie daher schon ein ganz selbstverständliches Verfahren, dessen Rechtfertigung er nirgends mehr für nothwendig hält, wenn er auch gelegentlich seinen Werth und seine Unentbehrlichkeit hervorhebt. Mit Hülfe dieses Verfahrens versteht er nun, aus der Urgeschichte der Genesis die tiefsinnigsten philosophischen Theorien, namentlich auf dem Gebiete der Psychologie und Ethik herauszulesen, die in Wahrheit auf dem Boden der griechischen Philosophie erwachsen sind. Die äusserlichsten Vorgänge der biblischen Geschichte werden unter seiner Hand zu tiefsinnigen Belehrungen über die höchsten Probleme der Menschheit.

Nur mittelst dieser Methode war es in der That möglich, die doppelte Mission, die Philo sich zugewiesen sah, zu erfüllen. Seinen jüdischen Glaubensgenossen, mit welchen er die Voraussetzung von der göttlichen Autorität des mosaischen Gesetzes theilte, vermittelte er hierdurch die philosophische Bildung der Griechen; er zeigte ihnen, dass Moses eben das lehre, was ihm in der griechischen Philosophie richtig und werthvoll erschien. Umgekehrt bewies er aber durch dasselbe Mittel auch den Griechen, dass schon bei Moses alle die Erkenntnisse und Einsichten zu finden seien, um derentwillen sie ihre Philosophen hochschätzten. Nicht diese sondern Moses sei, wie der beste

---

121) So Heraklit (*Leg. allegor.* I, 65 *Mang. Richter* 1. Bdchen. *Quis rerum divinarum heres* I, 503 *Mang. Richter* 3. Bdchen), Zeno (*Quod omnis probus liber* II, 454 *Mang. Richter* 5. Bdchen).

122) Vgl. darüber: Gfrörer I, 68—113. Zeller III, 2, 346—352; und bes. Siegfried Philo S. 160—197.

123) Zeller III, 2, 265 f.

Gesetzgeber, so auch der erste und grösste Philosoph. — Diese beiden Tendenzen sind deutlich als die Triebfedern der umfassenden literarischen Thätigkeit Philo's zu erkennen. Wie er selbst beides ist: Jude und Grieche, so will er auch nach beiden Seiten hin wirken: die Juden zu Griechen machen und die Griechen zu Juden. Seine religiösen Voraussetzungen sind zunächst die des offenbarungsgläubigen Judenthums. Aber diese religiösen Voraussetzungen erleiden eine starke und eigenthümliche Modification durch die Elemente, welche er aus der griechischen Philosophie entnommen hat. Und wie er beides in sich vereinigt, so will er auch nach beiden Seiten hin Propaganda machen.

Von einem strenggeschlossenen System Philo's kann man im Grunde nicht reden. Die Elemente, aus denen sich seine Weltanschauung zusammensetzt, sind zu verschiedenartig, als dass sie in ihrer Vereinigung eine strenggeschlossene Einheit bildeten. Immerhin aber stellen sich seine einzelnen Anschauungen doch als ein zusammenhängendes Ganze dar, dessen Glieder sich gegenseitig bedingen. Indem wir im Folgenden versuchen, dieses Ganze kurz zu skizziren, sehen wir ab von den specifisch-jüdischen Voraussetzungen und beschränken uns auf eine Skizzirung seiner philosophischen Anschauungen. Das Charakteristische seines Standpunktes ist eben gerade dies, dass man seine Philosophie, das heisst seine gesammte Weltanschauung, vollständig darstellen kann, ohne dabei genöthigt zu sein, irgend welche jüdisch-partikularistische Vorstellungen zu erwähnen. Sein Judenthum besteht wesentlich doch in dem formalen Anspruch, dass das jüdische Volk auf Grund der mosaischen Offenbarung im Besitze der höchsten religiösen Erkenntniss — man könnte fast sagen: der wahren religiösen Aufklärung — sei. In materialer Beziehung haben die griechischen Anschauungen die Oberhand gewonnen. Denn selbst seine Gotteslehre ist nur insofern jüdisch, als sie den Monotheismus und die bildlose Verehrung Gottes betont. Damit steht sie aber nur im Gegensatz zum Polytheismus der heidnischen Religionen, nicht zum Gottesbegriff der griechischen Philosophie, an welchen vielmehr Philo sich sehr eng anschliesst. Also selbst darin ist sein Judenthum schon sehr stark modificirt. Die specifisch-jüdischen, das heisst partikularistischen Vorstellungen aber werden von ihm nur noch in einer Form festgehalten, welche ihrer Negirung gleichkommt. Eben dies ermöglicht es, von ihnen bei Skizzirung seiner Weltanschauung ganz abzusehen [124]. — Die fol-

124) Im Einzelnen sei nur Folgendes bemerkt. Philo hält fest an der *Verbindlichkeit* des mosaischen Gesetzes. Aber doch nur deshalb,

gende Uebersicht schliesst sich vorwiegend an die treffliche Darstellung Zeller's an, wohl die beste, die wir bis jetzt haben.

1. Die Lehre von Gott [125]). Der Grundgedanke, von welchem Philo ausgeht, ist der des Dualismus von Gott und Welt. Gott allein ist der gute und vollkommene, das Endliche als solches unvollkommen. Alle Bestimmtheiten, welche den endlichen Wesen eignen, sind daher von Gott zu negiren. Er ist ewig, unveränderlich, einfach, frei, selbstgenugsam [126]). Er ist nicht nur von den menschlichen Fehlern frei, sondern auch über alle menschlichen Tugenden erhaben, besser als das Gute und das Schöne [127]). Ja er ist (da jede Bestimmtheit eine Beschränkung wäre) geradezu eigenschaftslos, *ἄποιος*, ohne eine *ποιότης* [128]), sein Wesen also undefinirbar.

---

weil es ihm das vollkommenste, gerechteste und vernünftigste ist, dessen sittliche Forderungen überall die reinsten, dessen sociale Ordnungen die besten und humansten, dessen religiöse Ceremonien die der göttlichen Vernunft gemässesten sind. In diesem Sinne stellt er es dar in dem Werk *de specialibus legibus*. Auch an der Prärogative des jüdischen Volkes hält er fest: das jüdische Volk ist das von Gott bevorzugte (Gfrörer I, 486 f. Dähne I, 428 f.). Aber es verdankt diesen Vorzug nur der Tugend seiner Vorfahren und seiner eigenen. An sich macht Gott keinen Unterschied zwischen den Menschen. Daher gilt auch die messianische Verheissung, d. h. die Verheissung irdischer Glückseligkeit, an welcher Philo ebenfalls festhält (s. §. 29), nicht dem Volke Israel nach dem Fleische, sondern Allen, die sich bekehren vom Götzendienst zu dem allein wahren Gott (s. bes. *de execrationibus* §. 8, *Mang.* II, 435). Man sieht, dass hier der jüdische Partikularismus überall in der Auflösung begriffen ist. Das Judenthum ist vielmehr gerade deshalb die beste Religion, weil es kosmopolitisch ist (vgl. unten Anm. 179).

125) Vgl. Gfrörer I, 113 ff. Dähne I, 114 ff. Zeller III, 2, S. 353—360.

126) Ewig, *ἀΐδιος: De mundi opificio* I, 3 *Mang.* (*Richter* 1. Bdchen), *De caritate* II, 386 *Mang.* (*Richter* 5. Bdchen), und sonst. — Unveränderlich, *ἄτρεπτος: De Cherubim* I, 142 *Mang.* (*Richter* 1. Bdchen), *Legum allegoriae* I, 53 *Mang.* (*Richter* 1. Bdchen), und die ganze Schrift *Quod Deus sit immutabilis* I, 272 *sqq. Mang.* (*Richter* 2. Bdchen). — Einfach, *ἁπλοῦς: Legum allegor.* I, 66 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen). — Frei: *De somniis* I, 692 *Mang.* (*R.* 3. Bdchen). — Selbstgenugsam, *χρῄζων οὐδενὸς τὸ παράπαν, ἑαυτῷ ἱκανός, αὐταρκέστατος ἑαυτῷ: Legum allegor.* I, 66 *Mang.* (*Richter* 1. Bdchen), *De mutatione nominum* I, 582 *Mang.* (*R.* 3. Bdchen), *De fortitudine* II, 377 *Mang.* (*R.* 5. Bdchen).

127) *De mundi opificio* I, 2 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen): *ὁ τῶν ὅλων νοῦς — εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.*

128) *Legum allegoriae* I, 50 *M.* (*R.* 1. Bdchen): *ἄποιος — ὁ θεός. — Ibid.* I, 53: *ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι ἢ μὴ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἢ μὴ ἄτρεπτον, ἑαυτὸν ἀδικεῖ οὐ θεόν. — Quod Deus sit immutabilis* I, 281 *M.* (*R.* 2. Bdchen): man müsse Gott aus aller Bestimmtheit (Qualität) herausnehmen (*ἐκβιβάζειν — πάσης ποιότητος*).

Nur **dass** er ist, nicht **was** er ist, können wir sagen[129]). — Freilich findet sich nun neben diesen rein negativen Bestimmungen, welche bis zur Behauptung der Qualitätslosigkeit fortschreiten, auch wieder eine Reihe positiver Aussagen über das Wesen Gottes, durch welche die Aussagen der ersteren Art geradezu wieder aufgehoben werden. Es ist aber dieser Widerspruch nicht zu verwundern. Denn auch die Behauptung der Qualitätslosigkeit hat doch nur den Zweck, jede Beschränkung, jede Unvollkommenheit von Gott fern zu halten. Und so macht es denn Philo keine Schwierigkeit, die andere Behauptung daneben zu stellen: dass **alle Vollkommenheit in Gott vereinigt** sei und von ihm herstamme. Er erfüllt und umfasst alles[130]). Alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt einzig und allein von ihm her[131]).

2. **Die Mittelwesen**[132]). Als der schlechthin Vollkommene kann Gott nicht in unmittelbare Berührung mit der Materie treten. Jede Berührung mit dieser würde ihn beflecken[133]). Ein Wirken Gottes auf die Welt und in der Welt ist daher nach Philo nur möglich durch Vermittelung von Zwischen-Ursachen, von vermittelnden Kräften, welche den Verkehr zwischen Gott und der Welt herstellen. Für die nähere Bestimmung dieser Mittelwesen boten sich dem Philo

---

129) *Vita Mosis* II, 92 *Mang.* (*R.* 4. Bdchen): *Ὁ δὲ· Τὸ μὲν πρῶτον λέγε, φησίν, αὐτοῖς· Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι.* — *Quod deus sit immutabilis* I, 282 *Mang.* (*R.* 2. Bändchen): *ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. Ὕπαρξις γάρ ἐσθ' ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν.* — *De mutatione nominum* I, 580 Anf. *Mang.* (*R.* 3. Bdchen). — *De somniis* I, 655 *Mang.* (*R.* 3. Bdchen).

130) *Legum allegoriae* I, 52 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen): *τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεῆ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.* — *Ibid.* I, 88 *Mang.: Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς, καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.* — *Ibid.* I, 97 *Mang.* — *De confusione linguarum* I, 425 *Mang.* (*R.* 2. Bdchen). — *De migratione Abrahami* I, 466 *Mang.* (*R.* 2. Bdchen). — *De somniis* I, 630 *Mang.* (*R.* 3. Bdchen). — Gfrörer I, 123 ff. — Dähne I, 282 ff.

131) *Legum alleg.* I, 44 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen): *Παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς. καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν· καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστίν.*

132) Vgl. Gfrörer I, 143 ff. Dähne I, 161 ff. 202 ff. Zeller III, 2, S. 360—370. Keferstein's oben genannte Monographie.

133) *De victimas offerentibus* II, 261 *Mang.* (*R.* 4. Bdchen): *Ἐξ ἐκείνης γὰρ [τῆς ὕλης] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.*

vier Vorstellungen, welche er hiezu verwenden konnte, zwei dem philosophischen und zwei dem religiösen Gebiete angehörend, nämlich die platonische Lehre von den Ideen, die stoische von den wirkenden Ursachen, die jüdische von den Engeln und die griechische von den Dämonen. Alle diese Elemente, am meisten die stoische Lehre von den Kräften, hat Philo benützt, um daraus seine eigenthümliche Lehre von den Mittelwesen zu construiren. Vor Erschaffung der sinnlichen Welt, so lehrt er, schuf Gott die geistigen Urbilder aller Dinge [134]). Diese Urbilder oder Ideen sind aber zugleich als wirkende Ursachen zu denken, als Kräfte, welche den ungeordneten Stoff in Ordnung bringen [135]). Mittelst dieser geistigen Kräfte ist Gott in der Welt wirksam. Sie sind seine Diener und Statthalter, die Gesandten und Vermittler zwischen Gott und den endlichen Dingen [136]), die *λόγοι* oder Theilkräfte der allgemeinen Vernunft [137]). Bei Moses heissen sie Engel, bei den Griechen Dämonen [138]). — Wenn sie hiernach als selbständige Hypostasen, ja als persönliche Wesen gedacht zu sein scheinen, so verbieten doch wieder andere Aussagen, sie bestimmt für solche zu nehmen. Es wird ausdrücklich gesagt, dass sie nur im göttlichen Denken vor-

---

134) *De mundi opificio* I, 4 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen.): *Προλαβὼν γὰρ ὁ θεος ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.* — Vgl. überhaupt die Schrift *De mundi opificio.*

135) *De victimas offerentibus* II, 261 *Mang.* (*R.* 4. Bdchen): *ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.* — *De monarchia* II, 218 *sq. Mang.* (*R.* 4. Bdchen).

136) *De Abrahamo* II, 17 *sq. Mang.* (*R.* 4. Bdchen): *ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ.* — *De somniis* I, 642 *Mang.* (*R.* 3. Bdchen.).

137) *Legum alleg.* I, 122 *Mang.* (*R.* 1. Bdchen): *τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ.* — *De somniis* I, 631 *M.* (*R.* 3): *τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει.* — *Ibid.* I, 640: *ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι.* — Ueber die Identität der *λόγοι* mit den Ideen s. Heinze, Lehre vom Logos S. 220.

138) *De somniis* I, 638 *M.* (*R.* 3): *ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.* — *Ibid.* I, 642: *ταύτας* (nämlich die reinen Seelen) *δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν.* — *De gigantibus* I, 263 *M.* (*R.* 2): *Οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωϋσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δέ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.*

handen seien [139]. Sie werden als die unendlichen Kräfte des unendlichen Gottes bezeichnet [140]), also doch als ein unzertrennlicher Theil des göttlichen Wesens betrachtet. Aber man würde auch wieder irren, wenn man auf Grund solcher Aussagen die Hypostasirung der *λόγοι* oder *δυνάμεις* bestimmt in Abrede stellen wollte. Die Wahrheit ist eben, dass Philo sie sowohl als selbständige Hypostasen, wie als immanente Bestimmtheiten des göttlichen Wesens gedacht hat. Und es ist eine treffende Bemerkung Zeller's, dass dieser Widerspruch durch die Prämissen des philonischen Systems nothwendig gefordert ist. „Er verknüpft beide Bestimmungen, ohne ihren Widerspruch zu bemerken, ja er kann ihn gar nicht bemerken, weil sonst sofort die Vermittlersrolle der göttlichen Kräfte, die Doppelnatur derselben verloren ginge, vermöge deren sie einerseits mit Gott identisch sein müssen, damit dem Endlichen durch sie eine Theilnahme an der Gottheit möglich werde, andererseits von ihm verschieden, damit die Gottheit trotz dieser Theilnahme ausser aller Berührung mit der Welt bleibe" [141].

Bei dieser schwankenden Anschauung über das Wesen der *δυνάμεις* muss nothwendig auch die Frage nach ihrer Entstehung in der Schwebe bleiben. Zwar äussert sich Philo nicht selten in emanatistischem Sinne. Aber zu einer bestimmten Formulirung der Emanationslehre kommt es bei ihm doch nicht [142]. — Die Zahl der *δυνάμεις* ist an sich eine unbegrenzte [143]. Doch giebt Philo zuweilen auch Zählungen, indem er die einzelnen Kräfte unter gewisse Gattungsbegriffe zusammenfasst [144]. Am häufigsten unterscheidet er zwei

---

139) *De mundi opificio* I, 4 *M.* (*R.* 1): Wie die ideelle Stadt, deren Plan der Künstler entwirft, nur in dessen Seele vorhanden ist, *τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.* — *Ibid.* I, 5 *M.*: *Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.*

140) *De sacrificiis Abelis et Caini* I, 173 *M.* (*R.* 1): *ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ.*

141) Philosophie der Griechen III, 2, S. 365.

142) Vgl. Zeller S. 366—369. — Emanatistisch z. B. *De profugis* I, 575 *M.* (*R.* 3): Gott ist *ἡ πρεσβυτάτη πηγή. Καὶ μήποτ' εἰκότως. Τὸν γὰρ σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε.* — Ebenso *De somniis* I, 688 *M.* (*R.* 3).

143) *De sacrificiis Abelis et Caini* I, 173 *M.* (*R.* 1): *ἀπερίγραφοι αἱ δυνάμεις.* — *De confusione linguarum* I, 431 *M.* (*R.* 2): *Εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις.*

144) *De profugis* I, 560 *M.* (*R.* 3) zählt er im Ganzen sechs, nämlich ausser dem *θεῖος λόγος* noch folgende fünf: *ἡ ποιητική, ἡ βασιλική, ἡ ἵλεως, ἡ νομοθετική.* . . . . . . (die letzte fehlt).

oberste Kräfte: die Güte und die Macht[145]), die hinwiederum vereinigt und vermittelt sind durch den göttlichen Logos. Dieser ist, sofern er überhaupt unter die Kräfte gerechnet wird, die oberste von allen, die Wurzel, aus welcher die übrigen stammen, der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und der Welt, in welchem sich alle Wirkungen Gottes zusammenfassen[146]).

3. Der Logos[147]). „Unter dem Logos versteht Philo die Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt; er bezeichnet ihn als die Idee, welche alle andern Ideen, die Kraft, welche alle andern Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte" [148]). Er ist weder ungeschaffen noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge[149]). Er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes[150]); der Engel oder Erzengel, welcher uns die Offenbarungen Gottes überbringt[151]); das Werkzeug, durch welches Gott die Welt geschaffen hat[152]). Er wird daher auch

---

145) Ἀγαθότης und ἀρχή (*De Cherubim* I, 144 *M.*, *R.* 1. *De sacrificiis Abelis et Caini* I, 173 *M.*, *R.* 1), εὐεργεσία und ἡγεμονία, oder ἡ χαριστική und ἡ βασιλική (beides *De somniis* I, 645 *M.*, *R.* 3), ἡ εὐεργέτις und ἡ κολαστήριος (*De victimas offerentibus* II, 258 *M.*, *R.* 4), auch ἡ ποιητική und ἡ βασιλική (weil nämlich Gott vermöge seiner Güte die Welt geschaffen hat, so *De Abrahamo* II, 19 *M.*, *R.* 4. *Vita Mosis* II, 150 *M.*, *R.* 4).

146) *De profugis* I, 560 *M.* (*R.* 3). *Quaest. in Exod.* II, 68, *p.* 514 *sq.* (*R.* 7). — Gegen Zeller, welcher einige Stellen dahin verstehen will, dass der Logos nicht als Wurzel, sondern als Product oder Resultat der beiden obersten Kräfte gedacht sei (S. 370), s. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 248 ff.

147) Vgl. Gfrörer I, 168—326. Dähne I, 202 ff. Zeller III, 2, S. 370—386, und die obengenannten Monographien, bes. die von Heinze und Soulier.

148) Zeller III, 2, S. 371.

149) *Quis rerum divinarum heres* I, 501 *sq.* *M.* (*R.* 3): οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων.

150) *Quis rer. div. her. l. c.*: πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.

151) *Leg. allegor.* I, 122 *M.* (*R.* 1): τὸν ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος. — *De confusione linguarum* I, 427 *M.* (*R.* 2): τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα. — *De somniis* I, 656 *M.* (*R.* 3). — *Quis rer. div. her.* I, 501 *fin.* (*R.* 3). — *Quaest. in Exod.* II, 13, *p.* 476 (*R.* 7).

152) *Leg. allegor.* I, 106 *M. fin.* (*R.* 1): Σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. — *De Cherubim* I, 162 *M.* (*R.* 1): Εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ [τοῦ κόσμου] τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.

mit dem Schöpferworte Gottes identificirt [153]). Aber nicht nur für die Beziehungen Gottes zur Welt ist er der Mittler, sondern auch umgekehrt für die Beziehungen der Welt zu Gott. Er ist der Hohepriester, welcher Fürsprache für sie einlegt bei Gott [154]). — Trotz dieser, wie es scheint, zweifellosen Hypostasirung des Logos gilt doch von ihm dasselbe, was oben von den göttlichen Kräften überhaupt gesagt worden ist. „Die Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich bei Philo mit solchen, die sie unmöglich machen, und das Eigenthümliche seiner Vorstellungsweise besteht gerade darin, dass er den Widerspruch beider nicht bemerkt, dass der Begriff des Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt. Diese Eigenthümlichkeit wird gleich sehr verkannt, wenn man den philonischen Logos schlechtweg für eine Person ausser Gott hält, und wenn man umgekehrt annimmt, dass er nur Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit, bezeichne. Nach Philo's Meinung ist er beides, ebendeshalb aber keines von beiden ausschliesslich; und dass es unmöglich sei, diese Bestimmungen zu einem Begriff zu verknüpfen, sieht er nicht“ [155]). „Philo kann aber auch diese Bestimmungen gar nicht entbehren. Der Logos ist ja für ihn, wie alle göttlichen Kräfte, nur deshalb nothwendig, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, er soll zwischen beiden stehen, und ihre gegenseitige Beziehung vermitteln; wie könnte er dies, wenn er nicht von beiden verschieden, wenn er nur eine bestimmte göttliche Eigenschaft wäre? In diesem Fall hätten wir ja wieder die unmittelbare Wirkung Gottes auf die endlichen Dinge, welche Philo für unzulässig erklärt. Andererseits muss der Logos nun freilich auch wieder mit den Gliedern des Gegensatzes, den er vermitteln soll, identisch, er muss ebenso eine Eigenschaft

---

153) *Leg. alleg.* I, 47 *M.* (*R.* 1). *De sacrif. Abel. et Cain.* I, 165 *M.* (*R.* 1). Heinze, Die Lehre vom Logos S. 230.

154) *De gigantibus* I, 269 *M. fin.* (*R.* 2): *ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ σχολάζειν ἐν τοῖς ἁγίοις δώμασι δυνάμενος.* — *De migratione Abrahami* I, 452 *M.* (*R.* 2): *τὸν ἀρχιερέα λόγον.* — *De profugis* I, 562 *M.* (*R.* 3): *λέγομεν γάρ, τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον.* — *Quis rer. div. her.* I, 501 *M. fin.* (*R.* 3): *Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον.* — *Vita Mosis* II, 155 *M.* (*R.* 4): *Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.*

155) Zeller III, 2, S. 378.

Gottes, wie eine in der Welt wirkende Kraft sein. Beides widerspruchslos zu vereinigen, konnte Philo nicht gelingen“ [156]).

Wie es scheint, war Philo der erste, der unter dem Namen des Logos ein solches Mittelwesen zwischen Gott und der Welt statuirt hat [157]). Die Anknüpfungspunkte für seine Lehre liegen ebensowohl in der jüdischen Theologie, wie in der griechischen Philosophie. In der ersteren ist es namentlich die Lehre von der Weisheit Gottes, an zweiter Stelle die vom Geiste und vom Worte Gottes, an welche Philo anknüpft. Aus der platonischen Philosophie hat er die Lehre von den Ideen und von der Weltseele für seine Zwecke verwerthet. Am nächsten steht seiner Lehre die stoische Lehre von der Gottheit als der in der Welt wirkenden Vernunft. „Man durfte nur dieser stoischen Logoslehre durch die Unterscheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheistisches, durch seine Unterscheidung von dem gebildeten Stoff ihr materialistisches Gepräge abstreifen, und der philonische Logos war fertig“ [158]).

4. Weltschöpfung und Welterhaltung [159]). Trotz der Mittelwesen kann nun doch nicht alles Seiende auf Gott zurückgeführt werden. Denn das Böse, das Unvollkommene kann in keiner Weise, auch nicht indirect, seinen Grund in Gott haben [160]). Es stammt aus einem zweiten Principe, aus der Materie (ὕλη, oder stoisch οὐσία). Diese ist die eigenschafts- und gestaltlose, leblose, unbewegte und ungeordnete Masse, aus welcher Gott mittelst des Logos und der göttlichen Kräfte die Welt gebildet hat [161]). Nur von einer Weltbildung, nicht von einer Schöpfung im eigentlichen

---

156) Zeller III, 2, S. 380 f.

157) In der *Sapientia Salomonis* wird allerdings einmal (18, 15 f.) das göttliche Wort in ähnlicher Weise personificirt wie sonst die Weisheit. Aber es ist eben doch nur eine poetische Personification, nicht eine wirkliche Hypostasirung. Für die Vorstellung einer mittlerischen Hypostase verwendet der Verfasser, soweit er sie überhaupt hat, den Begriff der Weisheit Gottes. Vgl. auch Grimm zu der Stelle. — In den *Targumim* spielt das „Wort Gottes“ *(Memra)* allerdings eine ähnliche Rolle wie bei Philo der Logos. Aber diese stehen höchst wahrscheinlich schon unter dem Einflusse Philo's.

158) Zeller III, 2, S. 385.

159) Vgl. Gfrörer I, 327 ff. Dähne I, 170 ff. 246 ff. Zeller III, 2, S. 386—393.

160) Vgl. Zeller III, 2, S. 386 Anm. 1.

161) *De mundi opificio* I, 5 *M.* (*R.* 1): Die Materie ist *ἐξ ἑαυτῆς ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροποιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή.* — *Quis rerum divinarum heres* I, 492 *M. fin.* (*R.* 3): *τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν.* — *De profugis* I, 547 *M.* (*R.* 3): *τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν.* — *Ibid.: ἡ ἄποιος ὕλη.* — *De victimas offerentibus* II, 261 *M.* (*R.* 4): *ἄμορφος ὕλη.* — *Ibid.: ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης.* — *De creatione*

Sinne kann nämlich bei Philo die Rede sein, da die Materie ihren Ursprung nicht in Gott hat, sondern als zweites Princip neben ihm gestellt ist. — Wie die Weltbildung, so ist auch die Welterhaltung durch den Logos und die göttlichen Kräfte vermittelt. Ja diese letztere ist im Grunde nichts anderes, als eine Fortsetzung der ersteren; und was wir die Naturgesetze nennen, ist nur die Gesammtheit der regelmässigen göttlichen Wirkungen[162].

5. Anthropologie[163]. In der Anthropologie, in welcher Philo vorwiegend der platonischen Lehre folgt, tritt die dualistische Grundlage des Systems am schärfsten zu Tage. Philo geht hier von der Voraussetzung aus, dass der gesammte Luftraum von Seelen erfüllt ist. Von diesen sind die höher wohnenden die Engel oder Dämonen, welche den Verkehr Gottes mit der Welt vermitteln[164]. Diejenigen dagegen, welche der Erde näher stehen, werden von der Sinnlichkeit angezogen und steigen herab in sterbliche Leiber[165]. Die Seele des Menschen ist demnach nichts anderes, als eine jener göttlichen Kräfte, jener Ausflüsse der Gottheit, welche in ihrem ursprünglichen Zustande Engel oder Dämonen genannt werden. Nur die ernährende und empfindende Seele entsteht durch die Zeugung und zwar aus den luftartigen Bestandtheilen des Samens: die Vernunft dagegen kommt von aussen her in den Menschen[166]. Das menschliche *πνεῦμα* ist also ein Ausfluss der Gottheit: Gott hat dem Menschen seinen Geist eingehaucht[167]. — Der Leib, als die thierische Seite

---

principum II, 367 *M.* (*R.* 5): *Μηνύει δ' ἡ τοῦ κόσμου γένεσίς τε καὶ διοίκησις. Τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, τάξιν ἐξ ἀταξίας, καὶ ἐξ ἀποίων ποιότητας, καὶ ἐξ ἀνομοίων ὁμοιότητας, καὶ ἐξ ἑτεροτήτων ταὐτότητας, καὶ ἐξ ἀκοινωνήτων καὶ ἀναρμόστων κοινωνίας καὶ ἁρμονίας, καὶ ἐκ μὲν ἀνισότητος ἰσότητα, ἐκ δὲ σκότους φῶς ἐργασάμενος. Ἀεὶ γάρ ἐστιν ἐπιμελὲς αὐτῷ καὶ ταῖς εὐεργέτισιν αὐτοῦ δυνάμεσι τὸ πλημμελὲς τῆς χείρονος οὐσίας μεταποιεῖν καὶ μεθαρμόζεσθαι πρὸς τὴν ἀμείνω.*

162) Vgl. Zeller III, 2, S. 389 f.

163) Vgl. Gfrörer I, 373—415. Dähne I, 288—340. Zeller III, 2, S. 393—402.

164) *De somniis* I, 642 *M.* (*R.* 3).

165) *De gigantibus* I, 263 *sq. M.* (*R.* 2).

166) *De mundi opificio* I, 15 *M.* (*R.* 1): *Ἡ δὲ [ἡ κίνησις] οἷα τεχνίτης, ἢ κυριώτερον εἰπεῖν, ἀνεπίληπτος τέχνη, ζωοπλαστεῖ τὴν μὲν ὑγρὰν οὐσίαν εἰς τὰ τοῦ σώματος μέλη καὶ μέρη διανέμουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις, τήν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αἰσθητικήν. Τὴν γὰρ τοῦ λογισμοῦ ταυνῦν ὑπερθετέον, διὰ τοὺς φάσκοντας θύραθεν αὐτὸν ἐπεισιέναι, θεῖον καὶ αΐδιον ὄντα.*

167) *Quod deterius potiori insidiatur* I, 206 *sq. M.* (*R.* 1). — *De mundi opificio* I, 32 *M.* (*R.* 1). — *De specialibus legibus* II, 356 *M.* (*R.* 5). — *Quis rerum divinarum heres* I, 480 *sq.* 498 *sq. M.* (*R.* 3).

des Menschen, ist die Quelle aller Uebel, der Kerker, in welchen der Geist gebannt ist[168]), der Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt[169]), der Sarg oder das Grab, aus welchem sie erst wieder zu wahrem Leben erwachen wird[170]). Da die Sinnlichkeit als solche schlecht ist, so ist die Sünde dem Menschen angeboren[171]). Niemand vermag sich frei von ihr zu erhalten, und wenn er auch nur einen Tag lebte[172]).

6. Ethik[173]). Nach diesen anthropologischen Voraussetzungen ist selbstverständlich das oberste Princip der Ethik: möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit, Ausrottung von Lust und Affecten. Unter allen philosophischen Systemen musste daher in der Ethik das stoische dem Philo am meisten zusagen. An dieses schliesst er sich vorwiegend an, nicht nur in dem Grundgedanken der Ertödtung der Sinnlichkeit, sondern auch in einzelnen Bestimmungen; wie in der Lehre von den vier Cardinaltugenden[174]) und von den vier Affecten[175]). Wie die Stoiker lehrt er, dass es nur ein Gut giebt, die Sittlichkeit[176]); wie diese fordert er Freiheit von allen Affecten[177]) und möglichste Einfachheit des Lebens[178]); wie

---

168) *Δεσμωτήριον*, *De ebrietate* I, 372 *fin. M.* (*R.* 2). *Leg. allegor.* I, 95 *sub fin. M.* (*R.* 1). *De migratione Abrahami* I, 437 *sub fin. M.* (*R.* 2).

169) *Νεκρὸν σῶμα*, *Leg. allegor.* I, 100 *sq. M.* (*R.* 1). *De gigantibus* I, 264 *med. M.* (*R.* 2). — *Τὸν ψυχῆς ἔγγιστα οἶκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα*, *De agricultura Noe* I, 304 *M.* (*R.* 2).

170) *Λάρναξ ἢ σορός*, *De migratione Abrahami* I, 438 *sub fin. M.* (*R.* 2). — *σῆμα*, *Leg. allegor.* I, 65 *sub fin. M.* (*R.* 1).

171) *Vita Mosis* II, 157 *M.* (*R.* 4): *παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ᾽ ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνον ἐστίν.*

172) *De mutatione nominum* I, 585 *M.* (*R.* 3): *Τίς γὰρ, ὡς ὁ Ἰὼβ φησι, καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, καὶ ἂν μία ἡμέρα ἐστὶν ἡ ζωή* (*Job.* 14, 4 f.).

173) Vgl. Gfrörer I, 415 ff. Dähne I, 341—423. Zeller III, 2, S. 402—416. Frankel, in der oben angeführten Abhandlung. Kähler, Das Gewissen I, 1 (1878) S. 171 ff.

174) *Φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρία, δικαιοσύνη*, *Leg. alleg.* I, 56 *M.* (*R.* 1), und oft.

175) *Leg. allegor.* I, 114 *sub fin. M.* (*R.* 1).

176) *Μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν*, *De posteritate Caini* I, 251 *init. M.* (*R.* 2).

177) *Leg. allegor.* I, 100 *M.* (*R.* 1): *Ὁ δὲ ὄφις, ἡ ἡδονὴ, ἐξ ἑαυτῆς ἐστὶ μοχθηρά. Διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὑρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δὲ αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει.* — *Ibid.* I, 113 *init.*: *Μωϋσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν.*

178) *De somniis* I, 639. 665 *M.* (*R.* 3). — *Leg. allegor.* I, 115 *M.* (*R.* 1). — *Quod deterius potiori insidiatur* I, 198 *init. M.* (*R.* 1).

diese ist auch er Kosmopolit[179]). Aber bei aller Verwandtschaft ist Philo's Ethik doch auch wieder wesentlich verschieden von der stoischen. Die Stoiker verweisen den Menschen auf seine eigene Kraft; nach Philo hat der Mensch als sinnliches Wesen nicht die Fähigkeit sich von der Sinnlichkeit frei zu machen: er bedarf dazu des Beistandes Gottes. Gott ist es, der in der Seele des Menschen die Tugenden pflanzt und befördert. Nur wer ihm die Ehre giebt und seinem Wirken sich überlässt, kann zur Vollkommenheit gelangen[180]). Die wahre Sittlichkeit ist, wie Plato lehrt, Nachahmung der Gottheit[181]). In dieser religiösen Begründung der Ethik unterscheidet sich Philo sehr bestimmt von den Stoikern. — Die politische Thätigkeit, überhaupt die praktische Sittlichkeit, hat nur insofern einen Werth, als sie ein nothwendiges Medium zur Bekämpfung des Schlechten ist[182]). Aber auch das Wissen hat diesem einen Ziele zu dienen; und der wichtigste Theil der Philosophie ist darum die Ethik[183]). — Jedoch auch die durch solche Selbsterkenntniss vermittelte Reinheit des Lebens ist noch nicht das letzte und höchste Ziel der menschlichen Entwickelung. Wie vielmehr der Ursprung des Menschen ein transcendenter ist, so ist auch das Ziel seiner Entwickelung ein transcendentes. Wie er durch einen Abfall von Gott in dieses sinnliche Leben verstrickt worden ist, so soll er aus demselben sich auch wieder emporringen zur unmittelbaren Anschauung Gottes. Dieses Ziel ist schon in diesem irdischen Leben erreichbar. Der wahrhaft Weise und Tugendhafte wird nämlich über

---

179) S. Zeller III, 2, S. 404.

180) *Leg. allegor.* I, 53 *init. M.* (*R.* 1): *πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετάς.* — *Ibid.* I, 60: *Ὅταν ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν ἀνενέγκῃ θεῷ, ὥσπερ ὁ γέλως Ἰσαάκ, τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται. Εως δὲ αὐτὸν ὑποτίθηται ὡς αἴτιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ. Καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον, ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον.* — *Ibid.* I, 131: *αὐτὸς γὰρ [ὁ κύριος] πατήρ ἐστι τῆς τελείας φύσεως, σπείρων ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ γεννῶν τὸ εὐδαιμονεῖν.*

181) *De mundi opificio* I, 35 *init. M.* (*R.* 1). — *De decalogo* II, 193 *init. M.* (*R.* 4). — *De caritate* II, 404 *init. M.* (*R.* 5) — *De migratione Abrahami* I, 456 *med.* 463 *M.* (*R.* 2).

182) S. Zeller III, 2, S. 406 f.

183) *De mutatione nominum* I, 589 *M.* (*R.* 3): *Καθάπερ δένδρων οὐδὲν ὄφελος, εἰ μὴ καρπῶν οἰστικὰ γένοιτο, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον οὐδὲν φυσιολογίας, εἰ μὴ μέλλοι κτῆσιν ἀρετῆς ἐνεγκεῖν κ. τ. λ.* — *De agricultura Noe* I, 302 *M.* (*R.* 2). — An beiden Stellen vergleicht Philo die Physik mit den Pflanzen und Bäumen, die Logik mit den Zäunen und Umhegungen, die Ethik mit den Früchten. An den Essenern lobt er es, dass sie sich ausschliesslich mit *der Ethik* beschäftigen (*Quod omnis probus liber* II, 458 M.).

sich selbst hinaus- und aus sich selbst herausgehoben; und in solcher Ekstase schaut und erkennt er die Gottheit selbst. Sein eigenes Bewusstsein geht unter und verschwindet in dem göttlichen Lichte; und der Geist Gottes wohnt in ihm und bewegt ihn, wie die Saiten eines musikalischen Instrumentes [184]. Wer auf diesem Wege zur Anschauung des Göttlichen gelangt ist, der hat die höchste Stufe irdischer Glückseligkeit erreicht. Darüber hinaus liegt nur noch die völlige Befreiung von diesem Leibe, die Rückkehr der Seele in ihren ursprünglichen leiblosen Zustand, welche denen zu Theil wird, die von Anhänglichkeit an diesen sinnlichen Leib sich frei erhalten haben [185].

Philo's Einwirkung auf die beiden Kreise, welche er zunächst im Auge hatte, das Judenthum und das Heidenthum, ist dadurch beeinträchtigt worden, dass von seiner Zeit an der jüdische Hellenismus überhaupt allmählich an Bedeutung verloren hat. Einerseits erstarkte auch in der Diaspora mehr und mehr die pharisäische Richtung, andererseits wurde das hellenistische Judenthum hinsichtlich seiner Einwirkung auf die heidnischen Kreise zurückgedrängt, ja geradezu abgelöst durch das emporblühende Christenthum. So musste die jüdisch-hellenistische Philosophie auf beiden Gebieten allmählich den stärkeren Rivalen das Feld räumen. Trotzdem war ihr Einfluss immer noch erheblich. Die jüdischen Rabbinen und die heidnischen Neuplatoniker sind von ihr mehr oder weniger berührt. Den mächtigsten und nachhaltigsten Einfluss aber hat sie nach einer Richtung hin ausgeübt, die noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises Philo's lag: auf die Entwickelung des christlichen Dogma's. Schon das Neue Testament zeigt unverkennbare Spuren philonischer Weisheit; und fast alle griechischen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, die Apologeten so gut wie die Alexandriner, die Gnostiker so gut

---

184) *Quis rerum divinarum heres* I, 482 *M.* (*R.* 3) redet Philo die Seele also an: *σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν. Ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκ ἔτι οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης καὶ ἐκμεμηνυίας, κ. τ. λ.* — ***Quis rerum divinarum heres*** I, 508 *sqq. M.* (*R.* 3), bes. I, 511 (wo Philo sich ausführlich über die Ekstase verbreitet).

185) *De Abrahamo* II, 37 *M.* (*R.* 4): Die Weisheit lehrt, *τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης. Ἦλθε δὲ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ.* — *Leg. allegor.* I, 65 (*R.* 1): *Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι· φησὶ γάρ· „Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον", ὡς νῦν μὲν, ὅτε ἐνζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς, καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον, καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος.* — Für die-

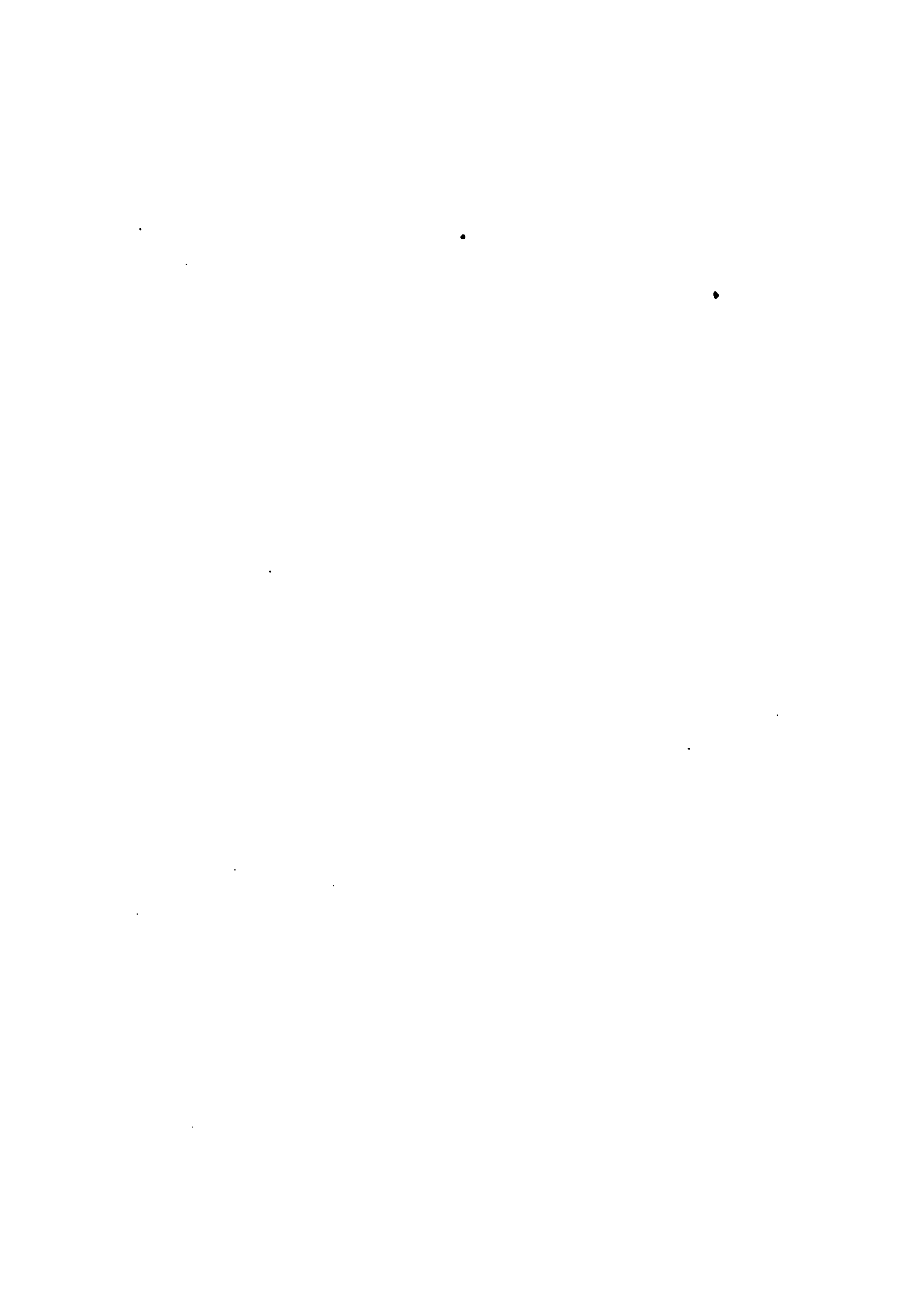
wie ihre Gegner, und auch noch die grossen griechischen Theologen der späteren Jahrhunderte haben bald mehr bald weniger, sei es direct oder indirect, bewusst oder unbewusst aus Philo geschöpft. Aber diese Spuren weiter zu verfolgen liegt ausserhalb des Bereiches unserer Aufgabe[186].

---

jenigen, welche sich nicht von der Sinnlichkeit losgerungen haben, muss Philo nach Eintritt des natürlichen Todes den Uebergang in einen andern Leib, also eine Seelenwanderung annehmen. S. Zeller III, 2, 397.

186) Vgl. überh. über den geschichtlichen Einfluss Philo's: Siegfried, Philo S. 273—399.

Druck von August Pries in Leipzig.











H



H





